

AЕQUINOX

СБОРНИК ПАМ'ЯТІ

О. АЛЕКСАНДРА

МЕНЯ

«AEQUINOX»

**Сборник памяти о. А. МЕНЯ
Москва. "Carte Blanche". 1991.**

Редакторы-составители:

И. Г. Вишневецкий, Е. Г. Рабинович

- © Вишневецкий И. Г., Рабинович Е. Г. 1991. Составление.
- © Басин И. В. 1991. Фотографии.
- © Белоусов А. Ф. 1991. Статья.
- © Василенко Л. И. 1991. Статья.
- © Вишневецкий И. Г. 1991. Статья, перевод.
- © Григоренко Н. Ф. 1991. Работы о. А. Меня.
- © Крекшин о. Игнатий 1991. Статья.
- © Кротов Я. Г. 1991. Составление библиографии.
- © Масленникова З. А. 1991. Статья.
- © Молочников М. В. 1991. Худ. оформление.
- © Рабинович Е. Г. 1991. Статья, перевод.
- © Рашковский Е. Б. 1991. Статья.
- © Седакова О. А. 1991. Статья, перевод.
- © Топоров В. Н. 1991. Статья.
- © Трофимова М. К. 1991. Статья, перевод.

Технический редактор *Т. С. Селиверстова*
Корректор *Ю. Г. Овчинникова*

Подписано в печать 14.08.91. Формат 60×90/16.
Печать высокая. Гарнитура литературная.
Тираж 5000 экз. Цена 8 р. Зак. 405. ТМК СССР.

«АЕQUINOX»

СБОРНИК ПАМЯТИ

о. АЛЕКСАНДРА МЕНЯ

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

Истари существует обычай, что после смерти ученого другие ученые издают в его память книжку собственных работ — о том, чем их покойный коллега преимущественно интересовался при жизни. Так поступаем и мы: издаем сборник памяти о. Александра Меня и надеемся, что он будет не последним и что к юбилейным датам, до которых о. Александр не дожил, будут выходить новые и новые сборники с этим же названием — Aequinox.

Первый Aequinox издается к годовщине смерти о. Александра, погибшего незадолго до осеннего эквinoxа (равноденствия), и потому включает некоторые неопубликованные материалы из наследия покойного, помещенные во второй части и соответствующим образом подготовленные и отрецензированные, биографическую статью и наиболее полную из существующих библиографий протоиерея А. Меня. Те, кто готовил вторую часть, были лично близки покойному, что естественно, сказалось в стиле и содержании написанного ими.

Авторы, публикующие свои материалы в первой — посвятителной части, следовали упомянутому академическому правилу: коль скоро одним из главных научных интересов о. Александра была история христианства, то и мы включили в сборник такие тексты и исследования, которые прямо относились бы к истории христианства или к обстоятельствам его распространения. Это статьи о влиянии греческой литературной традиции на пролог Евангелия от Луки и об элементах эсхатологического мышления в сознании современных раскольников, преимущественно беспоповского толка, переводы из «Синайского патерика» и францисканских текстов (история христианства); а также комментированные переводы малых гомеровых гимнов, вошедших в программу христианской шко-

лы византийского периода, и отрывка из гностического кодекса «Пистис София» (обстоятельства распространения христианства); в числе материалов первой части отметим исследование, посвященное диалогу иудеев и христиан — в трех его проекциях — религиозной, национальной (как «спор — дружба» евреев и русских) и экзистенциальной.

I



Последние времена

Острые вспышки ожиданий «конца света» и «страшного суда» свидетельствуют о том, какую важную роль играет эсхатология в русской культуре.

Определенное представление о типичных для нее эсхатологических умонастроениях могут дать материалы, собранные в 70-е гг. студентами Тартуского и Латвийского университетов среди русских старожилов Прибалтики. Они принадлежат к старообрядческой беспоповщине, мировоззрение которой сохраняет и усугубляет эсхатологическую ориентацию древнерусского сознания.¹ Если для христианства вообще «история (...) длится под знаком конца»,² то старообрядцы-беспоповцы с самого начала существуют накануне светопреставления — в безотрадной атмосфере «антихристового царства», наступившего с утверждением еретических «новшеств» в русской церкви.³ «Глубокий и радикальный пессимизм», который

¹ См.: Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. Эсхатологическая проблематика затрагивается и в работах современных исследователей русской культуры (А. М. Панченко, Б. А. Успенского, К. В. Чистова и др.). Ср.: Клейн И. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература. (К постановке вопроса о топике древнерусской литературы) // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 104—115.

² Аверинцев С. Эсхатология // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 581.

³ Характерным примером того, как естественно было для старообрядческого сознания представлять окружающий мир в эсхатологическом виде, служит эпизод из жизни основателя скопчества Кондратия Селиванова: в 90-х гг. XVIII в. он скрывался от суда среди старообрядцев-федосеевцев Московской губ., а так как Селиванов вел аскетический образ жизни и безмолвствовал, то его посчитали за весьма важное и необычное лицо — как показывал потом на следствии старообрядец Иван Гаврилов, «называли мы его *по своему просторечию*: Илия ты Пророк, или Енох, или Иоанн Богослов?» — см.: Мельников П. И. Материалы для истории хлыстовской и скопческой ересей // Чтения в

А. А. Потебня считал «характерной чертой тех слоев народа, для которых наибольшее практическое значение имеет поверье, обычай и вообще народная поэзия»,⁴ составляет суть старообрядческой культуры.

Высказываясь о будущих судьбах мира и человечества, информанты стараются подчеркнуть соответствие своих слов тому, что «сказано» / «писано» / «показано» / «предсказано» на этот счет в «святых книгах» — «библии» или «писании». Предпочтение «книг» другим источникам знания о будущем имеет принципиальный характер. Считается, что в настоящее время иначе, как «по книгам», предвидение просто невозможно: если «раньше явления были, «пророки (...) пророчили», то «теперь явлений нам не будет — нам даны только книги». Вот почему информанты крайне редко облачают свое предсказание будущих судеб мира и человечества в апокалипсическую форму, зато настойчиво подчеркивают его книжную природу.

Практически же ценность «книг» заключается в том, что они указывают «приметы» (признаки) «конца света». Такие «приметы» имеют особое значение в общехристианской эсхатологии: *писание* умалчивает о времени мировой катастрофы — сообщается только ряд признаков, по которым можно судить о ее приближении.⁵ В со-

ОИДР. 1872. Кн. 3. Смесь. С. 47 (курсив наш). Илия, Енох — и по некоторым эсхатологическим сочинениям — Иоанн Богослов должны были появиться на земле для того, чтобы обличать царствующего в «последние времена» антихриста.

Из обширной дореволюционной литературы, посвященной взглядам старообрядчества на переживаемую им эпоху, отметим обстоятельные исследования П. С. Смирнова (в первую очередь: Смирнов П. С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898). Среди работ последнего времени выделяются труды Н. Н. Покровского и его учеников. См.: Гурьянова Н. С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.

⁴ Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 402.

⁵ В эсхатологических главах евангелий (т. н. «малом Апокалипсисе») перечисление признаков светопреставления обычно сопровождается указаниями на то, что только Бог знает его день и час (см. Мат. 24 : 36; Мар. 13 : 32; ср. Деян. 1 : 7 и т. п.). Большинство наших информантов также считает, что дата «конца света» неизвестна никому, кроме Бога (очень часто понимая под ним Христа). В одном случае, правда, светопреставление мыслится как столь таинственное событие, что «даже сам Бог не знает, когда это будет». Встречается и мнение, согласно которому о дате «конца света» знают несколько лиц: «Бог-отец, Христос и святой дух» (в этой связи называют еще и Михайлу Архангела). Показательно, что среди них отсутствует Богородица: зная дату «конца света», она «заступилась бы за нас и вымолила у Христа прощение». Во избежание этого заступничества, «Господь не скажет <о времени «конца света» — А.Б.> даже Богородице». Поэтому на ее вопрос «Сыне, когда будет пришествие?» Христос сообщает только его признаки. Безуспешной оказыва-

ответствии с этим «книжные» признаки грядущего светопреставления становятся важнейшим элементом эсхатологических верований старообрядческой беспоповщины. Даже те информанты, которые, вопреки писанию, все же называют точную дату «конца света»,⁶ обосновывают свое мнение не столько хронологическими выкладками, сколько приурочивая к предсказанному ими моменту появление традиционных «примет» светопреставления.

А так как «конец света» чаще всего представляется здесь событием ближайшего будущего, то и его признаки связывают с современной обстановкой. Считая, что в них подразумеваются предметы и явления окружающего мира, информанты используют «приметы» «конца света» как ключ к познанию и оценке окружающей действительности.

Особенно показательно восприятие информантами различных

ется и попытка некоего Иоанна (имеется в виду, конечно, Иоанн Богослов — ср. апокрифические «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» и «Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на горе Елеонской») выяснить, «когда будет кончина» — «Христос приложил крест к губам и все. Об этом никому не дано знать». Для объяснения неосведомленности людей о времени светопреставления привлекается и изображение Иоанна Богослова на иконе («Иоанн Богослов в молчании») — правда, сам информант присваивает это изображение Христу: «О конце света хотел Христос сказать, да прилетел ангел и из-за плеча ему сказал, чтоб он молчал. И теперь он нарисован с пальцем у рта».

⁶ Чаще всего «конец света» приурочивается информантами к 2000-му году, реже называются 8000-й и 7500-й годы. Если основываться на старинном византийском летоисчислении (от сотворения мира), то завершения очередной «тысячи» лет (восьмой) придется ждать еще довольно долго (более 500 лет), что плохо согласуется с традиционным для старообрядческой беспоповщины ожиданием скорого «конца света». Поэтому под «последней тысячью лет», которую доживают наши информанты, все чаще понимают «вторую» — но уже от рождения Христа. Однако среди тех, кто считает, что светопреставление наступит в 2000-м году, не совсем забывается и о зловещих «восьми тысячах лет»: они или просто соответствуют 2000-му году от р. Х. — «тогда исполнится восемь тысяч лет, как живем»; или же — это промежуток времени, в который укладывается «земная жизнь», предшествовавшая р. Х., после чего «Богом отпущено» еще «две тысячи лет». Смысл одних и тех же эсхатологических чисел может быть очень различным: так, точкой отсчета иногда является и момент высказывания, в связи с чем «восемь тысяч лет» (или «две тысячи лет») оказываются временем, оставшимся до «конца света». Бывает, что в памяти информантов удерживается даже не само число, а только его свойство: когда, например, счет времени идет не на тысячелетия, а на века (потому и «живем последнюю сотню лет») и, наряду с 2000-м годом, «концом света» объявляется 7500-й год (ближайшая круглая дата по летоисчислению от сотворения мира — 1992 г. от р. Х.). Один из информантов, думающий, что этот год уже прошел, датой светопреставления называет 8500-й год — ведь «конец», по его мнению, обязательно должен быть «в половине чего-то».

новшеств. «Всякая мелочь, прежде невиданная, предвещает конец света»,⁷ потому что отождествляется с какой-нибудь из его «примет». Вот и «телевизор» уже успели истолковать таким образом, будто бы он воплощает в себе предсказание «писания» о том, что накануне светопреставления «с неба посыплют огненные стрелы, загремит, да взыграют струны»: ⁸ «огненные стрелы» как бы присутствуют в изображении на телевизионном экране, а «струны» ассоциируются со звуковым сопровождением. Аналогичным путем эсхатологические прообразы устанавливаются и для других новинок и нововведений.

Однако далеко не все «приметы» «конца света» представляются образным подобием определенных предметов и явлений. Многие из них (и очень важные — например, предсказания «войн» или торжества «греха» и «безбожия») просто отождествляют с фактами современной жизни, что особенно подчеркивает ее сходство с «последним временем». Более того, само отношение «примет» к действительности может быть неоднозначным: наряду с всеобъемлющей метафоризацией мира вещей для старообрядческой эсхатологии характерна и реализация традиционных «примет» — метафор, когда с забвением внутренней формы используется их прямое значение — в результате нейтральный прежде предмет наполняется сугубо эсхатологическим смыслом. Так, предчувствуя обещанный «святыми книгами» перед «концом света» «голод», одна информантка называет среди признаков будущего «неурожая» и «паутину на смороде». Столь многозначительной эту мелочь делает буквальное понимание давней и все еще популярной «приметы» «конца света» — «паутины», которой (как и «пугам» / «кишкам») обычно уподобляются «провода» («железная проволока») «телефон» и т. п. А возможным такое обращение с традиционной «приметой» стало потому, что забывается один из основных мотивов старообрядческой эсхатологии, изображающий окончательную победу зла перед светопреставлением в виде опутывания мира антихристовой *сетью*.⁹ Среди различных вариаций

⁷ Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола // Действия Нижегород. губернска. учен. арх. комис. 1911. Т. 9. С. 293.

⁸ *Огнем и стрелами* (ср. *стрелы молнии* в Прем. 5:12) в библейской традиции наказываются Богом отступники; под таинственными же «струнами» скрывается, по-видимому, ни что иное, как *труба*, значение которой в христианской эсхатологии общеизвестно. См. Зах. 9:14.

⁹ Антихрист «рассеял свою прелесть

По всей матери вселенной;

Разметал он свои сети

По всему своему царству;

Он и станет всех прельщать,

В свои сети уловлять, —

Рождественский Т. С. Памятники старообрядческой поэзии // Записки Моск. археол. ин-та. 1910. Т. 6. С. 14.

этого мотива (ср. уподобление «проводов» непосредственно сети¹⁰) «паутина» и встречается чаще других, и происхождением своего эсхатологического смысла, по-видимому, обязана тому же кругу представлений, что и сеть. Если *сетью/сетями* обозначались дьявольские *козни* (так как считали, что главные усилия дьявола направлены на *уловление* душ¹¹), то с ними связывалась и «паутина». Вот эта мировоззренческая основа уже не ощущается нашими информантами. Поэтому образ «паутины» утрачивает свою смысловую структуру, что и приводит к его произвольному истолкованию.

Пример с «паутиной на смороде» — далеко не единственное свидетельство тому, что среди информантов зачастую отсутствует правильное понимание смысла старинной эсхатологической образности (и прежде всего — ее слоя, восходящего к традиционным представлениям о *дьяволе*). Это же проявляется и в неожиданных сближениях разнородных эсхатологических образов. Так, например, «провода» предсказывались «старыми людьми» еще и в виде «змей», которыми «будет (...) вся деревня проедена». Некогда с этим действием «змей» / «змея» («змий» — обычный для христианской культуры образ *дьявола*) связывалась совсем иная по своему характеру символика светопреставления — ср. высказывание «столовера» в рассказе Алексея Ремизова «Пожар»: «расщепился на Москве царь-колокол на мелкие осколки и каждый осколок в змея обернулся, и уползли змеи под колокольню Ивана Великого. Колокольня качается, а как грохнет (...), наступит всеобщее скончание живота».¹² Лишенное же этого контекста действие «змей» (здесь — «проевших деревню») оборачивается «приметой» «конца света», подменяя собой традиционную в таких случаях «паутину» (о которой тем не менее напоминает в указании на зловещее свойство «проводов»: «деревня опутана ими»). Хотя минимального внешнего сходства «проводов» со «змеями» оказалось достаточно для того, чтобы с помощью этого образа указать на эсхатологическое значение очередного предмета действительности, о его символической природе информанты, кажется, и не подозревают. Он стал расхожим штампом, который применяют к самым разнообразным новшествам — от самоваров (что «змеями» «перед концом

¹⁰ Смирнов В. Отношение деревни к войне // Труды Костром, науч. о-ва по изуч. мест. края. 1916. Вып. 5. С. 123.

¹¹ См. примеры употребления слова *сеть* в переносном значении в «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского (т. 3, стб. 903). Это значение определяется образом *сетей ловящего* в Псалтири (о семантике и происхождении которого см.: Никольский Н. М. Следы магической литературы в книге псалмов // Труды Белорус. ун-та. 1923. № 4/5. С. 53).

¹² Ремизов Алексей. Сочинения: В 8-ми т. СПб., б. г. Т. 2. С. 206.

света (...) на столах сипеть будут»¹³) до «самолетов»¹⁴ — скорее по привычке и о чем содержании не задумываются, довольствуясь его традиционной эсхатологической окраской. Можно сказать, что в современной старообрядческой эсхатологии образ змей (как и образ «паутины») является реликтом прошлых верований, когда во многочисленных «змеях» легко угадывалось наступление *царства антихриста (дьявола)*.

Характер эсхатологической образности, символизирующей *дьявола*, по-видимому, связан с тем, что сам этот персонаж христианской мифологии не находит себе места в мировоззрении многих наших информантов: концепцию внешнего (по отношению к человеку и обществу) отрицательного/разрушительного начала в мировом процессе, которое традиционно олицетворялось образом дьявола, вытесняют представления совершенно иного характера, усматривающие источник зла внутри человеческого общества — в людях. В противовес привычным для народной религиозности (хотя и довольно редко встречающимся по нашим материалам) суждениям о жизни, как об арене борьбы внешних сил — *Бога и дьявола* (ср.: «говорят, есть два царства, богово и чертво. Бог держит людей в мире, черт делает все наоборот»/«промеж <«богом» и «нечистым». — А.Б. > война идет»), развивается идея сугубо человеческой ответственности за деградацию общества в «последние времена».

Она принципиально отличается от воззрений (бытующих и среди определенной части наших информантов), по которым зло исходит от людей, ставших орудием вредительской деятельности

¹³ «Шипящий змей» является одним из традиционных для старообрядцев-беспоповцев эсхатологических прообразов «самовара» — этого, по их мнению, «нововведения языческого» (см.: Аристов Н. Я. Раскол в Симбирской губернии // Православ. собеседник. 1887. № 1. С. 216; ср.: Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // Этногр. обозрение. 1914. № 3/4. С. 115).

¹⁴ «Самолеты» (как и другие «машины», что «идут по воздуху») возводятся к «змее огненной», в представлении о которой отразился апокалиптический образ *большого красного дракона* (см. Откр. 12:3; это и есть древний змий, называемый *дьяволом и сатаной* — Откр. 12:9).

Еще одним прообразом «самолетов» оказывается *орел* из видений о последних днях автора популярной в старообрядчестве третьей книги Ездры: «у этого орла бяху дванадесать крыль пернатых, и главы три» (3 Езд. 11:1) — ср.: «в книге сказано: «Будут летать пернатые с пятью головами».

Встречается и предсказание «самолетов» как «орлов железных»: в этом случае *орлу* приписывается свойство апокалиптической *саранчи*, на которой были *брони, как бы прочие железные* (см. Откр. 9:9). Эта *саранча*, представленная в виде «железных птиц»/«птиц с железными носами», является самым распространенным среди наших информантов предсказанием «самолетов» в «святых книгах».

дьявола. Согласно этим воззрениям, любой поступок, вплоть до систематического отступления от предписанных норм человеческого общежития («если мы живем и не делаем, как в книге писано...»), объясняется дьявольским *обольщением* («сатана соблазняет на зло» / дьяволы «направляют на богопротивное дело» — «сатана народу дает плохой ум» и вообще «смущает людей на все дела»). Не важно, «живет ли дьявол» «меж людьми» или же «вселяется в них (что чаще всего изображается так, будто бы он «в воде сидит и людей ловит», а «напьются люди воды — тут и ссора, драка в семье») инициатива зла принадлежит только внеположному разрушительному началу. Эсхатологическим смыслом эти воззрения наполняются, когда обольщение представляют уже не выборочным (ср. поверья о колдунах и пр.), а всеобщим — «все мы теперь в руках его <дьявола. — А.Б.>».

Идея же саморазрушения человеческого общества возникает на почве иных демонологических мотивов. И если в высказываниях тех, кто считает людей самостоятельным источником зла, какие-то моменты напоминают представления о дьяволе-соблазнителе, то это сходство является совершенно случайным. Так, когда один из информантов заявляет, что «теперича уже не черт нами владеет, а люди — чертом», — он вовсе не имеет в виду исконный смысл обладания «чертом» (по народным верованиям — специальными чертями-помощниками дьявол наделял колдунов), но пытается выразить мысль об особом, превращенном, характере «последних времен». Именно она и определяет последующее обращение информанта к студенткам: «сами вы моду выставляете, в штанах ходите», которое заключается многозначительным указанием на то, что *дьявол* в настоящее время бездействует: «черт» здесь только «смотрит и радуется».

Это представление о бездействии дьявола неразрывно связано с идеей саморазрушения человеческого общества: «ходит черт и жалуется — нечего ему делать: *всю его работу делают люди*». Причем говорится уже не о «вредительстве» отдельных лиц (какого-то конкретного «паскудного человека») или определенной категории людей («нехороших»/«злых» и т. п.), а о поголовном приобщении ко злу, когда «каждый человек — другому первый враг». Поэтому все человеческое общество начинает изображаться по образу и подобию «нечистой силы»: сменив в качестве разрушительного начала дьявола, люди «уподобились бесам» до того, что даже внешне походят на «чертей» — «сами черные, глаза красные», но, главное, они не хотят «осенять себя крестным знаменем», так как «после Никона» «все — дьяволы».

Осмысляя переход инициативы зла к людям как подмену человеческого общества «чертовым царством», информанты исходят из представлений о всеобщем превращении, которым охвачен мир накануне светопреставления. Те же представления обычно сказываются и в объяснении причин саморазрушения че-

ловческого общества: «люди» не просто «перестали бояться черта», но теперь уже «черти нас боятся» и поэтому — «бес от людей ушел»/«антихрист схоронился (...) от людей». Однако сама мысль о том, что люди стали автономными источниками зла, вовсе не является продуктом современного эсхатологического сознания. И когда одним из информантов предсказание о бездействии дьявола возводится ко времени Андрея Уродивого («в ранние годы бес сидел на камне и плакал. Приходил Андрей Уродлив, спрашивал: «Бес, что ты плачешь?» — «Эх, скоро нам работы не будет, некогда будет соблазнять. Интерес кого от церкви отбить, смутить»¹⁵), то это только подтверждает *давность* нынешних представлений. Старообрядческая эсхатология развивает некоторые положения средневековой народной религиозности, по которым дьявольская деятельность направлялась исключительно на преодоление благочестия («интерес кого от церкви отбить, смутить»); праведники окружались искушающими их бесами, тогда как у грешников им было нечего делать.¹⁶ Ощущение всеобщей греховности, принимающей с приближением «конца света» беспрецедентный размах, актуализирует эти идеи о возможном самоустранении дьявола от вмешательства в человеческую жизнь и концентрирует внимание информантов на внутренних причинах зла, царящего среди людей.

Общемировоззренческий смысл подобного умонастроения раскрывается в его отношении к категориям естественного / сверхъестественного и видимого / невидимого, которыми по традиции оперирует мышление данной среды.

Так, убежденные в исключительной греховности современного общества информанты считают, что сверхъестественный мир добра и благодати (Бог, ангелы, святые) ныне уже ничем не проявляет себя в человеческой жизни и вообще делается невидимым для «забывших Бога» людей. Если «Исус Христос шесть недель, от Пасхи до Вознесенья», и «ходил по земле» (другой информант даже утверждает, что это «раньше Бог ходил по земле»), то «никто его не видит, так как все грешные». Только «лжепророки» «говорят, что видели Бога или Иисуса Христа, но это — неправда»: «Христа никто не видит». То же самое говорится и об «ангелах», которые «ни к кому из нас грешных не являтся» (да и в будущем «нашему брату ангела не придется увидеть»); и о «святых»,

¹⁵ См.: Житие Андрея уродивого Христа ради // Великие Минеи Четии: Октябрь, дни 1—3. Спб., 1870. Стб. 230.

¹⁶ Ср. изображение на одной из миниатюр «Лицевого Цветника» множества демонов в монастыре и только одного, да и того — бездельничающего, демона в городе (см.: Скворцов Д. И. Лицевой Цветник // Труды третьего историко-археологического съезда, бывшего в г. Владимире 20—26 июля 1906 г. Владимир, 1909. С. 6).

что «раньше (...) по земле ходили»¹⁷ и чьи «явления» «раньше праведным были», а «теперь — нет»; и даже о том, что сейчас «и явлений чудотворных икон нет». В общем, как утверждает один информант, «никаких явлений нам не будет».¹⁸

О современном же состоянии сверхъестественного мира зла и скверны мнения информантов существенно расходятся. Многие убеждены в том, что его отличает неизменная явленность людям — «нечистая сила» и «сейчас встречается», как она «встречалась» когда-то «в прежность». Таким образом, невидимому сверхъестественному миру *добра* противостоит видимый («до конца света») сверхъестественный мир *зла*: «бесов многие видели, ангелы никому из нас грешных не являются». Эта коллизия, конечно, способствует объяснению греховности человеческого общества воздействием на него извне, со стороны представителей сверхъестественного мира зла. Однако не меньшее число сторонников имеет другая точка зрения, согласно которой и мир зла становится невидимым для людей: «нечистая сила» «раньше, говорят, в прежности была» и «бесы являлись в разном виде», а «сейчас нечистой силы нет». Едва ли авторы подобных высказываний просто «берутся» от «нечистой силы» (как известно, «про дьявола говорить грех — они ждут, кто про них вспомнит») ¹⁹ — ведь речь идет уже о том, что весь сверхъестественный мир, прежде (когда «и святые, и бесы по земле ходили») имевший непосредственное отношение к человеческой жизни, «являясь» людям и «направляя» их или на «богоугодное», или на «богопротивное дело», «теперь» совершенно отвернулся от них. Этой не-явленности сверхъестественного мира оказывается недостаточно, чтобы объяснить его несуществуящим, так как критерием существования признается лишь видимость деятеля (предмета) явления. И «черта нет, поэтому его никто не видел», и потусторонняя жизнь вызывает сомнения: «оттуда никто не приходит и нам не рассказывает», — кругозор информантов принципиально ограничен видимым миром («на небо» ведь «не полезешь»). Только в таком контексте выявляется истинное значение многочисленных указаний информантов на отсутствие «нечистой силы» в настоящее время.

¹⁷ О прежних «хождениях» святых по земле информанту, правда, известен лишь эпизод популярной в прошлом легенды «Ангел на земле» (АГ—795А+): святой бросает камнем в церковь.

¹⁸ Отражается ситуация 73-го псалма: *знамения их не видехом*: несть к тому пророка, и нас не познает ктому (см. Пс. 73 : 9; ср. Плач 2 : 9). Между тем предсказывалось: *знамение не дастся фарисеям* — род лукав и прелюбодей (см. Мат. 12 : 39; Мат. 16 : 4; Мар. 8 : 12; Лук. 11 : 29).

¹⁹ Иную интерпретацию формулы *теперь в это больше не верят* см.: Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В. К исследованию семантики балканских фольклорных текстов // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973. С. 202 (примеч. 7).

Связываясь с мыслями о нынешнем «прегрешении народа», эти воззрения оборачиваются идейной проблематикой ухода дьявола от людей и т. п. Но невидимость сверхъестественного мира иногда обуславливается иными обстоятельствами — например, невозможностью увидеть его представителей: человек обязательно «умрет» при виде как «ангельской красоты», так и «черного, некрасивого, страшного сатаны» (впрочем, по другим сведениям — он бывает наподобие «ангела»: столь же невыносимо «красив»²⁰). Разнообразие мотивов, объясняющих невидимость сверхъестественного мира, лишь подчеркивает исходный характер этого представления, которое, по сути дела, и определяет идею сугубо человеческой ответственности за состояние своего общества.

В собственно эсхатологическом плане ей более всего соответствует отрицание предопределенности светопреставления и связанных с этим хронологических выкладок: «конец света» «пошлется нам за большое беззаконие», но, когда точно «Господь не сможет с нами совладать» и «разгневается на людей», неизвестно. Это зависит только от «поведения людей» — «Бог сказал: «Глядя по людям — и убавлю, и прибавлю». Сам же принцип человеческой самодетельности вовсе не исключает возможности существования среди людей инициативы добра И, действительно, есть информанты, которые считают, что, если люди будут «веровать», «усердно молиться», «народ будет жить лучше, крепче веру держать», то «Бог» «прибавит веку»/«продлит (...) время жизни еще дольше» и «конец света наступит не так скоро» — «отодвинется срок». Однако старообрядческому мироощущению более свойственно надеяться людей инициативой зла, что ни в коем случае не «отодвинет», а, наоборот, должно *приблизить* «конец света»: «а, может, это и раньше случится» — «люди» обязательно «будут сильно грешить», так как «живем в самом страшном времени».

Вся изображаемая информантами картина человеческих «прегрешений» и «беззачочий» делает «маловероятной» надежду на то, что «Бог продлит (...) время жизни»²¹ — люди должны быть «го-

²⁰ О том, что видеть *ангела* — опасно для жизни, см. Суд. 6: 22—23.

²¹ Этими надеждами отличалась не только народная религиозность (см., напр.: Суворов В. Г. Религиозно-народные поверья и легенды // Жив. старина. 1899. Вып. 3. С. 394 и 397), которая иногда выражала их и в привычной форме легенды (вроде сюжета АТ №803 — см.: Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края / Собр. и привед. в порядок П. В. Шейном. СПб., 1902. С. 312); или близкая ей апокрифическая литература (см.: Памятники старинной русской литературы: Вып. 3. Ложные и отреченные книги русской старины. СПб., 1862. С. 90). Даже богословским сочинениям не чужда была мысль о том, что покаяние людей может отвратить от них гнев божий: она развивалась, например, официальной публицистикой конца XV в., опровергавшей веру в предопределенность «конца света», которая обусловила

товы всякий день, всякую минуту ко второму пришествию». ²²

Важнейшим нарушением «прежнего закона» считается отход человечества от религии. Иногда его представляют еще только как ослабление «веры»: «раньше вера крепче была», а «мы остываем» и «не будет теперь вера возобновляться, на ущерб пошла» — «дети еще держат веру, а внуки совсем из формы выйдут». В этой связи приводится и соответствующее предсказание «писания»: «почему меньше верить стали? А в писании так и написано: «Храмы ваши опустеют, меньше будет в ваших храмах приходящих и молящих». ²³ Чаще же говорят не об ослаблении «веры», но о полной утрате ее. Поэтому видоизменяется и характер того, что некогда предсказывалось «святыми книгами», — в них, оказывается, «было написано»: «...опустеют ваши храмы, не будет в них ни приходящего, ни молящего». Так оно и вышло: «некогда и некому молиться»/«некому молиться и люди знающие теряются».

Тем не менее информанты редко говорят о современном безверии человеческого общества. Мысль о том, что «сейчас (...) ни во что не верят», постоянно опровергается указаниями и на «смещение веры», и на существование «перед концом света на земле семидесяти семи вер». а самым популярным является представление о распространении лжеверия в «последние времена». Вместо «Бога», «теперь в космос верят, в радио, в телевидение». «Кино» становится храмом «лже-веры»: «теперь народу больше в кино хочется, чем в церковь», и «детей с малых лет» «ведут (...) не к божьему служению», а «в кино». Истинные же «храмы», как и предсказывалось, «превратились в хранилища и в места для бевосвских игр». ²⁴ «Не будет ни ладана, ни кадила, а будет только

напряженное ожидание его «по скончании седьмой тысячи» лет от сотворения мира в 1492 г. (см.: Сказание о глаголющих, что ради несть второго пришествия долго // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XV века. М.; Л., 1955. С. 406). Ср. в «Книге Кирилловой» Стефана Зизания, напечатанной в Москве в 1644 г. и сильно повлиявшей на мировоззрение противников церковных реформ патриарха Никона: «во власти Хр(с)тове и лета и дни добрых дел человеком продолжити, а здых ради дел прекратити» (л. 20).

²² Ср. Мат. 24 : 42; Мат. 25 : 13; Мар. 13 : 33; Лук. 21 : 36.

²³ Ср.: «цркви ваша поусты стануоть и не боудеть приходящего к црквамъ вашимъ», — в апокрифическом «Слове стго пррка Исаия сна Амосова» (цит. по: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сборник ОРЯС. 1877. Т. 17. Прил. № 1. С. 266).

²⁴ Превращение «храмов» в овощное хранилище предсказывается «Словом о скончании мира, и о антихристах, и о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа» псевдо-Ипполита, напечатанном в «настойной книге» старо-

табачное курило», — говорит один из информантов, используя давнюю старообрядческую характеристику православия:²⁵ как и в прошлом, этой формулой пытаются изобразить антими́р, рожденный лже-верием.

Лже-вера привлекает «бессмысленных» прежде всего своей видимой легкостью: отступают, «чтобы как легче было». Однако с точки зрения «знающих людей», любое облегчение жизни неизменно сопровождается утратой «веры». Вот, например, «сейчас человек мало работает — за него все машины делают»: «...у меня плита газовая (...) — чирк спичкой — она сама и горит, и варит. Раньше человек все сам делал, пешком ходил пятьдесят-шестьдесят верст, если коня у него нет, а теперь на машине едет. Людям теперь легче работать». Но именно поэтому, заключает информант, и «праведных меньше стало». Более того — «вера» делается просто ненужной: «у Бога помощь просили» в прежней «тяжелой жизни», а «теперь» — «не верят». Такая «легкая жизнь» и является той «хорошей жизнью», которую *антихрист* «сперва даст людям...».

Сам же образ антихриста, этого лже-Христа христианской эсхатологической легенды, среди наших информантов помнится довольно плохо. «Антихристом» чаще всего называют или любого представителя «нечистой силы» («много было разговоров об антихристе — все больше про домового») или «самого главного среди бесов» («сатана и антихрист — одно и то же. Антихрист — это по-новому, по-научному. Антихрист — значит: анти+Христос, т. е. не спаситель, а враг рода человеческого — дьявол»). Значительно реже слово «антихрист» понимается в его общем значении: «по грамматике — тот, кто не верит в Христа»/«сама по себе объясняет частица «анти», т. е. это — человек, идущий против Христа», а также — «кто в Бога не верует», или, наконец, «антихристом звали каждого, кто не староверческой веры». В этой связи некоторые информанты вспоминают патриарха Никона, которого их предки «ан-

обрядческих вероучителей — «Соборнике» (М., 1647): л. 133, об. Местом же «бесовских» игр *святые церкви* окажутся во время одного из *последних царствований — потворицы дьявола Модонны*: «во сты(х) црква(х) буду(т) блуди творити, гусли и плясания и песни сотонины и поругания бесовския», — что предсказывается столь же известной в старообрядческой среде интерполированной редакцией апокрифического «Слова» Мефодия Патарского «о последних летех» (см.: Истрин В. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты // Чтения в ОИДР. 1897. Кн. 4. Отд. 3. С. 127).

²⁵ Ср.: ...не имеют в доме ладона и кадила,
А имеют табашные курила. —

Рождественский Т. С. Памятники старообрядческой поэзии. С. 68.

тихристом называли»,²⁶ — и если одни продолжают видеть в нем «антихриста» (т. к. Никон «еретик был, самый главный-от»), то другие считают, что «Никон им («антихристом». — А.Б.) не был: «он ведь не шел против, а только изменил книги» (или — только молитвы изменил»).

Почему же в высказываниях информантов традиционный образ *антихриста* (в христианской эсхатологии — это совершенно особый человек греха, через посредство которого и будет действовать *дьявол* перед светопреставлением) так часто подменяется более заурядными *врагами* истинной «веры»? Дело, наверное, в том, что все наши информанты являются старообрядцами-беспоповцами, а беспоповщина (как федосеевцы, так и поморцы) основывает свое существование на учении о т. н. *духовном антихристе*: согласно этому учению *антихрист* воцарился в русской церкви с 1666 г. и царствует духовно, проявляясь в ересьях, которые содержит после-никоновское православие. Таким образом, под *антихристом* здесь понимается не особый человек, но — дух зла, что в значительной степени способствует отождествлению антихриста с «нечистой силой». Может быть, поэтому и встречаются высказывания, где об «антихристе» говорится, что это — «дух», «черт»/«черт, невидимый дух»/«нечистый дух». Во всяком случае, «чертом» «антихриста» считают даже те, кто утверждает, что он «появился в 1666 году, должен был появиться после Никона». Этой эсхатологии без антихриста очень соответствует характер одного из отголосков популярной в прошлом легенды о царе Михаиле:²⁷ говоря о том, что «конец света» будет, когда придет царь Михаил, сядет

²⁶ См.: Перетц В. Н. Историко-литературные исследования и материалы: Т. 2. Из истории старинной русской повести: 1. Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII—XVIII вв. // Известия ОРЯС. 1900. Т. 5. Кн. 1. С. 123—190.

²⁷ О ней см., напр.: Веселовский А. Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875. Ч. 178. С. 283—331; Ч. 179. С. 48—130; Истрин В. Откровение Мефодия Патарского. С. 180 и сл. Как пишет Н. Н. Покровский, «легенда эта обрушивается на голову правящего царя (а подчас и всей династии, после Алексея Михайловича) огромный пласт эсхатологических воззрений, веками наращиваемый в народном сознании (Покровский Н. Н. Представления крестьян-старообрядцев Урала и Сибири XVIII века о светских властях // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы 1971 г. Вильнюс, 1974. С. 167). Отметим, что уже имя основателя династии — Михаила Федоровича (которого, кстати, с легендарным царем Михаилом сравнивал один из старообрядческих первоучителей поп Лазарь — см.: Материалы для истории раскол за первое время его существования / Под ред. Н. И. Субботина: В 9-ти т. М., 1879. Т. 5. С. 225) — могло способствовать тому, что царствование Романовых воспринималось в свете легенды о царе Михаиле. Не потому ли и «царем», который будет править «после последней войны», у информантов иногда оказывается «один из Романовых».

на престол, сложит над головой руки и скажет: «Больше не могу», — информант переиначивает кульминационный момент старинного сказания, где Михаил «снемь (...) с себя венець и во(з)-лож(т) на кр(с)ть, все люде(м) видящи(м), и возде(в) руке свои горе на нбо и даст цр(с)тво Бгу и отцу»²⁸ в преддверии царствования антихриста; здесь же, вместо этого, наступает светопреставление.

Тем не менее, традиционный образ антихриста все же сохраняется в памяти отдельных информантов. Однако представления «знающих людей» об *антихристе* носят, как правило, весьма общий характер: «скоро народитесь»/«родится в народе» антихрист; он «будет людей совращать»/«всех будет обращать в свою веру» — «будет выдавать себя за Христа и смущать верующих»; «кто ему поверит, тому он деньги даст, а кто — нет (...) того антихрист будет долго мучить» (или даже «уничтожит»), — вот и все сведения, которыми обычно на этот счет располагают информанты.

Лишь в одном высказывании христианская эсхатологическая легенда излагается более или менее подробно: «...объявится на земле антихрист (...) Праведные пойдут на службу к нему, а в заверенье разрежут мизинец и подпишутся кровью своей — значит, служить ему будут верой и правдой. Тогда гром загремит, Илья спустится. Он и сейчас гремит там — слышно его. Сильная битва будет Ильи и антихриста и отрубит антихрист Илье голову». Следует обратить внимание на то, как здесь представляются известные эпизоды этой легенды: наложение *антихристовой печати* превращается в заключение договора с «нечистой силой», который обычно скрепляется распиской, подписанной кровью из мизинца;²⁹ а упоминая из *обличителей* «антихриста» только одного — Илью, информант как бы воссоздает поединок *богагромовержца* (ср.: «он сейчас гремит там /на небе.— А.Б./») с его противником — змеем,³⁰ но с характерным для эсхатологического контекста финалом (победой «змея»/«антихриста»). Под влиянием традици-

²⁸ См.: Истрин В. Откровение Мефодия Патарского. С. 128—129.

²⁹ См.: Романов Е. Р. Белорусский сборник: В 9-ти вып. Витебск, 1891. Вып. 4. С. 212; Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. С. 251 и т. д.

³⁰ См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 4—179. Впрочем, единоборство Ильи и змия изображалось иногда и в литературной традиции: например, одной из сербских редакций «Видений Даниила» — см.: Истрин В. Откровение Мефодия Патарского. С. 226—227. «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской» также отмечают лишь убийство антихристом Ильи, хотя говорится, что обличать его будет послан еще и Енох (см.: Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н. Тихонравов: В 2-х т. М., 1863. Т. 2. С. 176). Ср. Откр. III : 7.

онных верований происходит фольклоризация христианской эсхатологии. Любопытно, что именно в усвоении традиционного образа *антихриста* народная эсхатология более, чем когда-либо, основывается на фольклорно-поэтических представлениях (ср. еще изображение *антихристового царства*: «три с половиной года будет править антихрист — три года не буде кукушка куковать, шесть годов соловей не будет петь»³¹), хотя обработка литературного предания в собственно фольклорном духе в общем не характерна для эсхатологических верований наших информантов.

Отголоски легенды об антихристе встречаются и за пределами ее непосредственного отражения в высказываниях информантов. Так, например, *лжезнамения*, которыми антихрист — по сказаниям о нем — привлечет к себе человечество, превращаются в обычные «приметы» «конца света»: «написано, что вокруг земли будут летать»;³² «когда изменят луну и солнце, тогда — и конец света».³³ Однако субъект действия здесь выражен в неопределенно-личной форме, что уже может свидетельствовать о забвении источника этих «примет». Окончательно же всякая связь с *антихристом* теряется при их истолковании: предсказанное изменение «луны и солнца» видится, к примеру, в том, что «человек — на луне, скоро и до солнца доберется».

³¹ Оно могло возникнуть на основе литературных источников: ср. указание на то, что или *птицы прейдут от места своего* (см. 3 Езд. 5:6), или в них будет та же *скудность*, что и *во всем житии* (см.: Слово о (с)просе учни(ц) Га Бга и Спса нашего Йса Хса // Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913. С. 478), или же, наконец, они *просто уничтожатся* — и *не будет птица парящая по воздуху* (см. «Слово стго пррка Исая сна Амосова» — Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 266). В то же время и собственно эсхатологические верования наших информантов предрасполагают к появлению подобных образов: ср. представления о замолчавших в «последние времена» птицах («вороны /.../ не кричат, петух не поет» — «кричат и поют люди: бабы на работе» и т. п. Ср. мотив старообрядческих духовных стихов: певчие *птицы* (в т. ч. и *соловьи*) замолкают в обстановке гонений на *старую веру*, — Рождественский Т. С. Памятники старообрядческой поэзии. С. 37—39.

³² Ср. в «Слове о антихристе» Ефрема Сирина (105-м — по славянскому переводу его «слов»): антихрист «являеть яко Бог в приведенияхъ страшныхъ, на аэръ летяша».

³³ Хотя превращение «солнца» и «луны» — традиционный мотив библейской эсхатологии, происходит оно обычно само по себе, без участия внешних сил; тогда как информантом сказано: «изменят...», чему соответствует только действие антихриста по отношению к «солнцу» и «луне» в его *знамениях ложных*: по «Слову о скончании мира» псевдо-Ипполита (ср.: «слнце

Легенда об *антихристе* не пользуется среди наших информантов той популярностью и не имеет того значения, которые свойственны ей в литературной традиции. Деятельность обыкновенного человека и состояние человеческого общества в целом — вот что прямо беспокоит информантов и является главной темой их высказываний. Вместе с тем эсхатологические представления информантов в известной мере определяются содержанием старинных сказаний об *антихристе*. Можно даже предположить, что и существующий здесь образ лже-веры (хотя бы в некоторых своих чертах — вспомним «кино») восходит к описанию *мечтотворений антихриста* в эсхатологической письменности.³⁴ Однако у информантов, вопреки церковному преданию, лже-вера является причиной человеческих «беззаконий», но отнюдь не следствием исполненного *нечестия* мира. Характерное для народной эсхатологии совмещение черт *искушения* (лже-верой) и *нечестия* в изображении кануна светопрествления приводит к тому, что и сам антихрист иногда выступает в типичном обличье людей «последних времен» — ср.: «антихрист будет ходить полуголый».

Человеческое общество перед «концом света» представляют во всем противоположным нормальному. Его социально-культурные ценности утрачиваются вместе с истинной «верой»: «правды не будет на земле»; «люди (...) ничего не будут знать», они «потеряют всякий стыд и совесть», «среди них исчезнет страх»; взаимоотношения между людьми перестанут характеризоваться «любовью», «сочувствием», «пониманием» и «почтением» («почтением»). Изображается мир «неправды», «бесстыдства» и «ненависти».

С утратой людьми «всякого стыда и совести» непосредственно связывается «безобразие» их внешности. Особенное беспокойство вызывает внешний облик девушек. Говорилось же в «святых книгах» о том, что «девушка красу свою будет губить»: «девицы косу не возлюбят» и «обрежут ее — и стало так: «волосики свои подстригаете, крутите». Столь же остро переживается и отсутствие головного убора: «раньше девушки покрытые ходили, а потом стали раскопругие ходить» («а раньше раскопругие только на девишнике сидели, а то ходили в гарусках, атласах да платках»).

бо преобратить аможе хоцеть, и луноу тако же», — Сборник, л. 130, об.) или же по «Слову» Мефодия Патарского «о последних лехех» (ср.: «превратить слнце въ тмоу и м(с)ць въ кровь», — Истрин В. Откровение Мефодия Патарского. С. 100).

³⁴ Особенно сильным могло быть влияние «Слова о скончании мира» псевдо-Ипполита, где предсказывается, что и сам антихрист будет иметь *мечтательну плоть* (см.: Сборник, л. 128, об.). Вообще же в сказаниях об антихристе он постоянно действует *мечтанием*: «чюдеса множа страшная, лжею и не правдою се являя» и «весь миръ прельстить привиденми, чары волшебными» — Ефрем Сирий (ср. в «Книге Кирилловой» — л. 45 и др.).

Однако чаще всего обращается внимание на то, что стирается разница во внешнем облике между мужчиной и женщиной: женщины начинают одеваться «по-мужски» — «бабы сейчас» «как мужики в брюках»/«в мушкетерских штанах» «ходят» (одна информантка «мужчину от женщины» отличает уже «только по башмакам»); тогда как «мужики молодые» делаются похожими на женщин своей внешностью — «волосища отпустили, а бороды постригли». «Мужчину от женщины не отличишь»: «вот в штанах идет, волосы страшные — не различишь никаким путем. Набьет харю и не поймешь кто» — сбывается предсказание о том, что «пойдут времена — мужины от женщины не отличишь»/«будет время: женщины пойдут — не познаешь, кто муж, а кто жена».³⁵ С нейтрализацией противопоставления мужского женскому иногда даже связывают само «пришествие»: оно произойдет, «когда мужчину не отличить будет от женщины».

Стремление изобразить крайнюю степень человеческих «беззаконий» как нейтрализацию основных социальных противопоставлений особенно отчетливо проступает в высказываниях информантов о взаимоотношениях между людьми в «последние времена». Считается, что если «раньше» люди относились друг к другу с «любовью» («сочувствием» и т. п.), то накануне светопредставления «народ друг друга не любит»/«люди (...) все время грызутся» — как и предсказывалось: «злость будет — будут друг друга ненавидеть». Таким образом «ненависть» становится принципом человеческих взаимоотношений, что извращает самую их суть: «каждый человек другому — первый враг». В обстановке всеобщей «грызни» уничтожается и традиционная иерархия общества — «царей и князей истекут». Нейтрализуется важнейшее в социальном плане противопоставление старших младшим (как главных не главных): «теперь все равные стали» (тогда как «Бог (...) лес не сравнял и людей не сравнял»³⁶), — что вопло-

³⁵ Стирание различий между мужчинами и женщинами *по виду волос* издавна на Руси считалось одним из самых серьезных нарушений традиционного благочиния: потому, например, и бритье бороды преследовали, что им уничтожалось *распознавание женского полу и мужского* и мужчины тем самым уподоблялись женщинам (это ставил в вину брадобрицам еще Феодосий Печерский — см.: Попов Андрей. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV в.). М., 1875. С. 81 и сл.). А уж уподобление мужчин женщинам представлялось таким безобразием, что его приурочивали ко времени крайнего беззакония в будущем: (ср.: «облача(т)ся мужи в блудницыны ризы, аки жены красуются, ходяще по оулица(м) гра(д)ны(м), — Истрин В. Откровение Мефодия Патарского. С. 121).

³⁶ Слова информанта о ровности людей в «последние времена» могут быть отголоском представлений о *единых годах* и обличии воскресших для Страшного суда — что предсказывается и церковными песнопениями, и эсхатологическими сказаниями, и духовными стихами (см.: Сахаров В. Эсхатологи-

шает собой представление о хаотическом состоянии общества перед «концом света».

Противопоставление старших младшим отчасти нейтрализуется и в возрастном отношении: исполняется, например, предсказание о резком сокращении времени детства («младенцы будут только до трех лет») — «сейчас уже детей отдают в детские сады». Однако чаще мысль о всеобщем превращении накануне светопрествавления (переходе предметов, явлений, качеств в свои противоположности) развивается инверсией (а не нейтрализацией) противопоставления по возрасту: «безобразная» и потерявшая «всякий стыд» «молодежь» в «последние времена» главенствует над старшими — она будто бы «все знает, а староверов в ноги втоптала, их не признают».

Говоря о взаимоотношениях между «родителями» и «детьми» перед «концом света», информанты, как и в изображении общественного хаоса, развивают тему всеобщей «ненависти» и «грызни», которая здесь уже явно выражается нейтрализацией противопоставления своего чужому: свои превращаются в чужих. Инициаторами внутрисемейной «грызни» обычно объявляются «дети»: предсказывалось, что «дети будут незаконные, не будут чтить родителей»/«перестанут стыдиться отца-матери»³⁷ — вот «дети родителей» и «не слушаются» (а все потому, что их «не учат уважать родителей»). Со своей стороны, «родители» тоже «станут их /де-

ческие сочинения и сказания. С. 174 и др.): как там, так и здесь ровности людей соответствуют чрезвычайные и резко отличающиеся от обычных обстоятельства (ср.: «Бог /.../ лес не сравнял и людей не сравнял»). Между тем мысль информанта о том, что нормальная неровность природы создана Богом, противоречит традиционным народным верованиям, в которых (не без влияния эсхатологических сочинений, где неровности определенно связываются с грехом: от очищающего мир огня «изгори(т) земля лако(т) \bar{N} тысяч и $\bar{\Phi}$. соть в глубину и и(з)горя(т) горы великия. и ни(з) паду(т) и сокрушатся», — Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 178; а это в свою очередь восходит к миропониманию пророков — ср. Вар. 5:7; Ис. 40:4 и др.) утверждается, что «Бог создал ровно» (по словам «старовера», записанным Достоевским (см.: Достоевский Ф. М. <Сибирская тетрадь> // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30-ти т. Л., 1972. Т. 4. С. 235; ср.: Суворов В. Г. Религиозно-народные поверья. С. 393 и т. д.), тогда как горы и т. п. созданы чергом.

³⁷ Ср. предсказание в «Слове стго пррка Исаия сна Амосова»: «дети начнутъ не стыдиться родитель своих» (см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 263); по псевдо-Ипполиту — «старческихъ сединъ никто же оустыдится» (см.: Сборник, л.ркв).

тей. — А. Б./ меньше любить»: ³⁸ «мать /или, по другому высказыванию, «родители». — А. Б./ будет своего дитенка на блуд приводить» ³⁹ — «сейчас живут даже без росписи в ЗАГСе»; «мать будет своих детей как змея поедать» ⁴⁰ — «сейчас хочет — рождает, хочет — убивает в себе своего ребенка». Будет так, что «мать и батька по одной тропке пойдут, а дети — по другой»; в конце концов все они станут чужими друг другу — «матку /бросит. — А. Б./ в одну сторону, батьку — в другую, детей — в третью». Родственные связи окончательно порвутся во время «войны», которая уже сама по себе представляется информантам апогеем всеобщей «грызни» «последних времен» — «сын на отца /.../ а брат на брата» «поднимут» «руку»/«копье» и «пойдет отец на сына, сын на отца и стронется вся вселенная». ⁴¹

«Конец света» приурочивают к нейтрализации любого социального противопоставления потому, что ею знаменуется крайняя степень какого-то из многочисленных «безобразий» в человеческом обществе. Вот и всеобщего «пьянства», когда оно достигает того, что «в каждом доме будет кабак», будет достаточно, чтобы «погубить людей». Здесь нейтрализуется противопоставление «дома» «кабаку»: «дом» превращается в питейное заведение (т. е. становится не-домом), и в результате человек теряет свое место на земле. Это соответствует представлениям об утрате людьми покоя перед «концом света»: «народ /.../ будет ходить как пьяный, не зная, куда голову приклонить» (а «молодежь» уже сейчас «не сидит на месте, все разъезжаются»). Хаотически и безостановочным движением, которое напоминает информантам поведение «пьяного», подчеркивается глубина человеческого «незнания» (ведь люди тогда «ничего не будут знать») и все «бессмыслие» жизни в «последние времена». ⁴²

³⁸ Это предсказывалось и псевдо-Ипполитом («родитилие чада возненавидятъ», — Сборник, л. 122), и псевдо-Исайей («чадове безществоують оць своих и отци начнут гнушати ся чад своих», — Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 263).

³⁹ Ср.: «предасть мти дитя свое на блоудъ» — по «Слову стго пррка Исаия сна Амосова» (см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 267). Ср. Енох 99 : 5.

⁴⁰ «Словом стго пррка Исаия сна Амосова» предсказано: «снелать оци чада сзоя» (см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 267). Ср. Енох 99 : 5.

⁴¹ Межродственные брани в «последние времена» — обязательный мотив эсхатологических произведений, восходящий к евангельской традиции (ср. Мат. 10 : 21; Мар. 13 : 12).

⁴² Ср.: «И скрывается тогда умъ, и разумъ отлучится в хранилище свое. И взыщется от многих, и не обрящется» (3 Езд. 5 : 9—11).

Изображая общество накануне светопреставления, информанты стараются представить его во всем противоречащим «прежнему закону», который отличали истинная «вера» и культурные ценности, порядок (незыблемость социальных противопоставлений) и покой. Возникающий образ являет собой столь разительную аномалию человеческого общежития, что нередко сопровождается традиционным сравнением его с животным миром (с «псами» или вообще со «скотом»). Среди их общих признаков фигурирует и «хладнокровие» людей, и то, что человек только «жрет да и все» (причем еще «все с одного котла будут есть»), и «бесчинные браки» (когда «живут даже без росписи в ЗАГСе»), наконец, «женщины на полях» тоже уподобляются «скоту». Во всяком случае, изображение людей, потерявших человеческий облик и живущих «скотской» (или «бесовской» — см. выше) жизнью, вполне соответствует представлениям информантов о характере будущего анти-общества. Иногда «скотство» людей вписывается в более общую аномалию «последних времен»: в «злобе» своей «люди /.../ как звери будут, а звери — ручными»,⁴³ — к этому взаимному превращению приурочивается и «конец света» (который таким образом может быть даже следствием инверсии противопоставления: здесь — «людей» «животным»).

Однако природный мир, как и общественная жизнь (основанная на всеобщей «ненависти» и угрожающая «последней войной»), обычно предполагается в раждебным по отношению к человеку и усугубляющим его «страдания» накануне светопреставления: «будет на земле мор — войны и голод», Тема будущего «страшного, сильного голода» проходит через многие высказывания, выражаясь по большей части в одних и тех же стереотипных формулах литературного происхождения. Влияние традиционной образности на мировосприятие информантов столь велико, что следы этих формул обнаруживаются и в высказываниях, которые, казалось бы, являются непосредственными наблюдениями над природой. Так, говоря о «неурожаях», одна информантка (между прочим, та самая, у которой и «вся сморода в паутине» — см. выше) упоминает в этой связи «червей на полях» — известную деталь изображения бесплодия как наказания отступников⁴⁴ (другим ин-

⁴³ В одном из сказаний об антихристе («От книги глемяя Тефологии сии совокупление вкратце избрано о антихристе») указывается, что во время космической катастрофы «дубравни же звери будут кротци и смирени яко и члком придуть» (см.: Истрин В. Откровение Мефодия Патарского. С. 224). Ср. поведение диких животных в царстве Мессии, изображенном пророком Исайей (Ис. 11 : 6—9).

⁴⁴ См. Втор. 28 : 39. Этот образ является одним из основных мотивов эсхатологической письменности.

формантом она воспроизводится уже в более соответствующем контексте: «плоды ваши съедят черви угрызением горьким»). Все же не «черви» будут главными виновниками того, что «сто /или «семь». — А. Б./ мер посеем да одну выжнем». ⁴⁵ Причиной этой аномалии объявляется *засуха*: «три года засуха будет — и лето плохое, и зима плохая», или, варьируя традиционную формулу — «небо не дает дождя» («не даст Бог дождя»/«когда не будет дождя» — это опять-таки может представляться так, что «дождя нет», «туча ходит по небу, да рукой ее не словишь»), «земля — плода» («не станет родить земля»/«земля не будет давать урожая, плодов»/«земля тогда повысохнет»). Помимо отсутствия «дождя» и «плодов», «высохнут реки»/«источники повысохнут — даже мокрые болота воскурятся». Эта аномалия фигурирует и среди «признаков» «конца света»: Иоанну Златоусту приписывается предсказание о том, что «возгорятся /.../ блата» ⁴⁶ — и толкуют его в связи с добычей торфа. «Конец света» приурочивается здесь к видоизменению мокрого в сухое — переход явления в свою противоположность знаменует собой крайнюю степень метаморфоз, которыми, по мнению информантов, будет охвачен природный мир накануне светопреставления.

Вот и тема «голода» постепенно развивается в изображение природных метаморфоз: «воды и еды не будет», так как «небо не даст дождя, земля — плода» и «источники повысохнут», а это в свою очередь связывают с тем, что «небо будет медное, а земля железная» (когда говорится только о «земле», то она тоже может стать «медной») ⁴⁷ и, «вместо реки», «будет золото течь» («а оно уже не надо будет — надо будет только воды напиться; человек бегит, думает, что блестя — значит, река, а это — золото. А оно уже никому не надо, ничего на него не купить»/«серебро и золото по дорогам будут валяться, но никому оно не нужно будет — все будут искать воду»). ⁴⁸ Все эти метаморфозы (наряду с от-

⁴⁵ «Аще кто сеет р. сосуд жита <в примечании: «сто мер» — А. Б.> и пожнет един сосуд от всего жита», — по «Слову стго пррка Исаия сна Амосова» (см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 265). Ср. Втор. 28 : 38; Агг. 11 : 6.

⁴⁶ В действительности же этот образ принадлежит «Слову стго пррка Исаия сна Амосова»: «и болота ваша мокрая воскоуряться» (см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 266).

⁴⁷ Это — одна из наиболее известных формул эсхатологической письменности, источником которой является Втор. 28 : 33 (в Лев. 26 : 19 — наоборот: «положу нбо вамъ аки железно, и землю вашу аки медяну»).

⁴⁸ О рассыпанных на улицах «злате и сребре», которых «не будет кто прикасаться ему, яко вся мерзка быша», писал, изображая царствование антихриста, Ефрем Сирин. Затем этот эпизод перешел в «Слово» псевдо-Ипполита (см.:

личавшим «засуху» превращением мокрого в сухое) объединяются представлением об отвердении природы к «концу света»,⁴⁹ которое приводит ее в единообразное, металлическое, состояние: «небо» делается «медным», «вода» — «золотом» (и «серебром») и «земля» — «железной». Состоянию природы соответствует изображение еще одной аномалии «последних времен» — превращения тяжелого в легкое (что обосновывается появлением «самолетов» и «кораблей»): «железо» будет «летать по воздуху» и «плавать по воде», — металлическую природу населяют особые металлические существа. Они принесут людям не меньше страданий, чем «страшное чудище Легофан» — «птицы стальные <«это, — поясняет информантка, — вертолеты и планеры»> людей клевать будут», тогда как «Легофан» «выйдет на сушу» и «будет из ста пастей людей пожирать и грызти».⁵⁰ Возникает впечатляющий образ металлического мира, холод, бездушие и мертвенность которого подчеркивается еще и тем обстоятельством, что в нем будет царить *тьма*. Объясняя причины будущего «великого мрака», информанты говорят не столько о космической метаморфозе (причем в этой связи отмечается превращение лишь одного «солнца» — «в кровь»⁵¹), сколько о прекращении действия источников света: «померкнет «небо»/«солнце», а «луна»

Сборник, лп. 133—134) и к псевдо-Исаи (см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 267). Указание на то, что *золото* будет находиться людьми *вместо воды*, встречается и в предсказаниях «конца света», обращавшихся в народной среде — см.: Иваницкий Н. А. Материалы для этнографии Вологодской губернии // Известия О-ва любителей естественной истории, археологии и этнографии. 1890. Т. 69. Труды этногр. отдел. Т. 11. Вып. 1. С. 118—119.

⁴⁹ Ср.: «нивы ваша иссохнуть и ожестеють за злые грехи ваша», — по «Слову стго пррка Исаия сна Амосова» (см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 266).

⁵⁰ Ср. Дан. 7:7 (а также — Ис. 27:1; Откр. 13:1—2 и др.). Отметим и «средневековые представления об аде как о морском чудовище — звере Левнафана, — представления, нашедшие отчетливое отражение не только в литературе, но и в живописи» (Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. С. 180). Ад в виде страшного чудовища изображается и на миниатюрах «Седмитолкового апокалипсиса» — очень популярного среди старообрядцев-беспоповцев произведения федосеевской книжности (см.: Фиксен Б. Две главы из апокалипсиса седмитолкового // Известия Тамбов. губерн. арх. комис. 1899. Вып. 43. С. 57).

⁵¹ Хотя превращение «солнца» в «кровь» противоречит традиционной формуле космической метаморфозы, которая восходит к Ионл. 2:31 («солнце обратится во тму, и луна в кровь»), оно встречается и в литературной традиции: наприм., в Житии Андрея Юродивого (см.: Великие Минеи Честии: Октябрь 1—3. Стб. 218) и в Видениях Даниила (см.: Истрин В. Откровение Мефодия Патарского. С. 158).

«не будет светить»/«не даст света».⁵² Вероятно, поэтому погружение мира во тьму у информантов далеко не всегда означает окончательную катастрофу. В представлениях о «великом мраке» (как, впрочем, и о металлической природе) скорее сказывается стремление изобразить внешний мир таким образом, чтобы он воплощал собой всю безмерность «бедствий», которые ожидают человечество в будущем. Показательно, что, когда пределом существования этого мира объявляется «второе пришествие», его представляют уже не приходом «грозного судьи», а возвращением «спасителя»: «через тысячи лет — мать мне говорила — за тысячи верст по округе один петушок запоет и солнышко проглянет, и спаситель придет...».⁵³

Однако прежде, чем изменится мир, меняются люди. Это они «достигли всего», что было предсказано в «святых книгах». Обычно «конец света» приурочивают к моменту полной деградации человеческого общества, причем с этим моментом одни информанты связывают совершенное исчезновение «верующих» («когда не будет ни одного верующего»), другие же — такое сокращение их числа, что «верующих» оказывается меньше, чем это необходимо для того, чтобы мог «стоять» «божий свет»: например, когда «истинно верующих» «будет меньше трех, тогда наступит свету конец».⁵⁴ Параллельно исчезновению «верующих» на земле происходит заполнение «ада» «попами и архиереями». Однако общее значение процессов, протекающих в *ином мире* и чей предел означает собой «конец света», с деградацией человеческого общества непосредственно не связано — речь идет о ликвидации и некоей имеющейся там пустоты, за счет которой пока и существует человечество: его существование теряет всякий смысл с заполнением этой пустоты. Ведь «конец света» наступит не только когда «ад *заполнится* попами и архиереями»,⁵⁵ но и когда «хорошими людьми *наполнится*» то «место на небе», откуда «слетели»

⁵² См. Мат. 24 : 29; Мар. 13 : 24 («солнце померкнет, и луна не даст света своего»).

⁵³ Ср. Мар. 13 : 35.

⁵⁴ Ср. поиски трех праведников Лесковым, без которых, как считал писатель, по народному верованию — «несть граду стояния» (см.: Лесков Н. С. Собр. соч.: В 11-ти т. М., 1957. Т. 6. С. 642). Хотя соответствующая пословица звучит несколько иначе: «не стоит город без святого, селение без праведника», — все эти представления восходят к известному месту из книги Бытия, где решается судьба Содома (см. Быт. 18 : 23—33).

⁵⁵ В сказаниях о сошествии Иисуса в ад иногда предсказывалось, что после того, как он выходит оттуда праведных, ад «снова наполнится» — «попадут» в ад «все земные чины: и цари, и архиереи, и господа, и купцы с мужиками» (см.: Суворов В. Г. Религиозно-народные поверья и легенды. С. 391).

свергнутые Богом ангелы⁵⁶ — что не имеет уже никакого отношения к упадку «последних времен». Столь же абстрактным по своему характеру эсхатологическим значением отличаются и некоторые из тех процессов, что должны предшествовать «концу света» в *земном мире*. Предсказывают, например, что к «концу света» «землю перемерют не аршинами, не саженьями, а пядями» (а так как светопрестваления ожидают в ближайшем будущем, то и *измерение земли «пядями»* обычно считается уже свершившимся фактом — «земля вся измерена пядями»). Это представление поддерживалось традиционным для народных верований отношением к размежеванию земли, которое и за пределами старообрядческого общества казалось явным признаком перерождения мира⁵⁷ — старообрядцы же считали его, наряду с определением меры и веса в торговле, *печатью антихриста*.⁵⁸ Возникло же оно на основе мысли об измерении / измеренности всего сущего в «последние времена»,⁵⁹ что является своеобразной формой усвоения идеи предопределенности «конца света», который наступит в результате исчисления лежащей в основе мира меры (числа)⁶⁰: будь то — измерение земли «пядями» (а порою даже вершками⁶¹) или же перебирание ее по песчинке.⁶²

Идея предопределенности «конца света» разделяется далеко

⁵⁶ Это представление возникло в связи с легендой о сотворении и падении ангелов (о ней см.: Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. С. 21 и сл.) и некогда пользовалось большой популярностью как среди православных (см., напр.: Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси. С. 400), так и среди католиков — Данте в XXX песне «Рая» (ст. 131—132) писал: «Взгляни, как переполнены ступени / И сколь немногих он <рай — А.Б.> отныне ждет!»

⁵⁷ Ср.: «по перву-то (...) степь ни дилена была... почесть-то (почти что) перрадилось все...» — Солосин И. И. Материалы для этнографии Астраханского края // Рус. филол. вестн. 1910. № 1. С. 125.

⁵⁸ См.: Об антихристе // Прибавления к изд. Творений св. отцов, в рус. пер. 1858. Ч. 17. С. 523. Примеч. (п).

⁵⁹ Ср. 3 Езд. 4:36—37: «егда исполнится число семень в вас, понеже на мериле извесиль векъ. И мерою измерил времена, и числом сочте часы, и не восколеба, ни возбуди, дондеже исполнится предреченная мера». Об идее предопределенности в апокалиптическом понимании истории Ездрой и другими ветхозаветными пророками — см.: Смирнов Ал. Месснянские ожидания и верования иудеев около времени Иисуса Христа. Казань, 1900, С. 179 и сл.

⁶⁰ См.: Пришвин М. М. Осударева дорога // Пришвин М. М. Собр. соч.: В 6-ти т. М., 1957. Т. 6. С. 109.

⁶¹ См.: Смирнов В. Отношение деревни к войне. С. 123.

⁶² См.: Пришвин М. М. Светлое озеро // Пришвин М. М. Собр. соч. М., 1956. Т. 2. С. 406.

не всеми нашими информантами. «Одной господствующей /.../ системы нет, — писал о народной религиозности Л. П. Карсавин, — а существуют, сменяя друг друга и переплетаясь, наброски, возможности нескольких систем».⁶³ Вместе с тем у различных эсхатологических концепций есть общий пункт. Это — занимающий центральное место в эсхатологии старообрядцев Прибалтики образ «последних времен». Возникший на основе самых разнообразных литературных источников и испытывавший влияние фольклорных представлений, он выступает как полная противоположность тому, что считается нормой, воплощает собой социальный и космический порядок. Отклонения от этого порядка обусловлены разрушением определяющей его существование системы противопоставлений между явлениями действительности, нейтрализация которых ведет к хаосу предвещает мировую катастрофу.⁶⁴ Образ «последних времен» строится так же, как и праздничный мир карнавала, но говорить о том, что эсхатологией будущее «события изображаются в карнавальном аспекте»,⁶⁵ вряд ли справедливо. Это — общий принцип конструирования *другого мира*, который в своем эсхатологическом варианте предстает страшным миром страдания и бедствий.⁶⁶

⁶³ Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках преимущественно в Италии // Записки Ист.-филол. фак. Петрогр. ун-та. 1915. Ч. 125. С. 100, 107 и др.

⁶⁴ По словам одного из информантов, «Исус сказал Богородице: «Когда твой и мой праздник сойдутся, будет конец света». Эсхатологический смысл этого события в 1912 г. разъяснялся таким образом, что «Мать в третий и последний раз встретилась с Сыном» (см.: Костоловский Ив. Народные поверья жителей Ярославского края // Жив. старина. 1916. Прил. № 5. С. 040). И хотя, как пишет современный исследователь старообрядчества, в 1912 г. «на этом уже прогорели», очередная дата «конца света» (1991 г.) вновь обуславливается той же самой причиной (см.: Гагарин Ю. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С. 77). Даже сближение «праздников» Иисуса и Богородицы могло обострить эсхатологические чаяния старообрядческой массы. Ср.: Юдин П. А. К истории русского раскола: 1. Светопреставление // Рус. старина. 1894. № 1. С. 183 (в 1844 г. «последним днем» объявлял 26 марта, первый день Пасхи — т. к. Благовещение пришлось тогда на страстную субботу).

⁶⁵ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 257.

⁶⁶ О представлениях старообрядцев Прибалтики, связанных с последующими эпизодами эсхатологического сюжета см.: Белоусов А. Ф. О влиянии старинной письменности на мировоззрение русских старожилов Прибалтики // Учен. зап. Тарт. ун-та. 11979. Вып. 491. С. 3—12.

Франциск, поющий о творениях

«Il Cantico di frate Sole», «Cantico de le Creature», т. е. «Песнопение брату солнцу», «Песнь творениям»; немецкий же перевод более точно передает содержание произведения — «Солнечное песнопение» («Der Sonnengesang»¹), им и воспользуемся в дальнейшем; так или примерно так должен называться один из относительно немногочисленных, (по сравнению с весьма обширным корпусом францисканской литературы) текстов, принадлежащих самому Франциску Ассизскому.

По одному из преданий,² «Солнечное песнопение» было закончено осенью 1224 года³, вскоре после внезапного помрачения зрения, на время лишившего Франциска возможности видеть окружающее; но зато, благодаря недугу, ему открылось «сокровище жизни вечной <...>, а этот недуг и скорбь — залог блаженного сокровища»⁴. Т. е. сами внешние обстоятельства способствовали духовному сосредоточению, обращенности взгляда вовнутрь, в микрокосм мистического проживания мирового устройства. Спутники, услышавшие от Франциска новое славословие Господу, видимо, не были сильно удивлены, ибо «много раз, размышляя на ходу и прославляя Иисуса, он уже забывал, куда держит путь, и призывал все стихии славить Иисуса» (Фома Челанский, *Vita prima* — I Чел. 116). Источник свидетельствует, что экстатическая самоуглубленность была для него почти что нормой. Отметим также, что еще в 1213 году, закладывая фундамент маленькой часовенки

¹ Franz Brentano. *Der Sonnengesang der Heiligen Franziscus*. Leipzig, 1920.

² См. Edward A. Armstrong. *Saint Francis: Nature Mystic. The derivation and significance of the nature stories in Franciscan Legend*. Berkley — Los Angeles — London, [1976]. P. 221.

³ «Зерцало совешенства» (гл. СХХ) сообщает другую дату — 1225 год.

⁴ «Цветочки святого Франциска Ассизского», гл. XIX. Пер. с лат. А. П. Печковского. М.: СП «Вся Москва», 1990. С. 62.

между Сан Джемини и Поркарней, Франциск составил, по мотивам Псалмов, надпись для алтарного антипендиума — прообраз будущего «Песнопения»:

«Все, кто страшится, да хвалят Господа!
Хвалите Господа, небо и земля!
Хвалите Его, все реки!
Все создания да хвалят Господа!
Все птицы небесные да хвалят Господа!»⁵

Столь естественно для Франциска возникшее «Солнечное песнопение» сильно отличается по своему эмоциональному настрою от значительной части францисканских гимнов.

Его последователи создали целую платоническую лестницу восхождения в страдании, позволяющую приблизиться к пониманию крестной муки Спасителя и печали Богородицы; по слову Ф. Дж. Э. Рэби, «францисканские певцы, от Бонавентуры до Якопоне, всегда поют, видя перед собой сцену этой двойной муки...»⁶ Сам же Франциск духовно весел. И хотя его понимание счастья включает в себя физические страдания и муки (о чем мы узнаём из многочисленных повествований о Франциске), он сочиняет «Солнечное песнопение» так, «как будто, обдумывая хвалы Господу, он мог позабыть скрость и мучение своих немощей» («Зерцало совершенства», СХІХ).

Освященной тысячелетней традицией и церковным обиходом латыни, на которой писали свои гимны последователи Франциска доктора богословия Бонавентура и Иоанн Пекам, а также Якопоне да Тоди («*Stabat Mater*») и Фома Челанский («*Dies irae*»), сам он предпочел наречие родной Умбрии, варварское для слуха ученого мужа. Между тем «Солнечное песнопение» начисто лишено некоторой простонародной грубости, почти всегда неизбежной при первых опытах на еще не до конца оформившемся литературном языке (в данном случае — итальянском). «Через изящество он стал простым, — сказано о Франциске у Фомы Челанского, — хотя он не был таковым от рождения» (I Чел. 51).

По мнению католического комментатора, текст «Песнопения» может быть разделен на три части⁷. В первой части (стихи 1—22) Франциск славословит Господа за видимые творения, причем «господин брат солнце» лишь одно из них, первое в череде, наполняющее мир божественным светом и обращающее духовный взор к Творцу; поэтому буквальный перевод самого распространенного названия как «Песнопение брату солнцу» исказил бы содержание текста, из дальнейшего видно, что заглавие «Песнь творениям»

⁵ Цит. по Edward A. Armstrong. Op. cit. P. 222.

⁶ F. I. E. Raby. A history of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the close of the Middle Ages. Oxford, 1927, P. 421.

⁷ Gli scritti di San Francesco d'Assisi. [Milano, 1954]. P. 157.

также лишь отчасти соответствует ему. Вторая часть «Солнечного песнопения» (стихи 23—26) — указание на грядущую милость Творца по отношению к «терпящим муки без гнева» («*beati quelli sosterrano in rase*»). Третья часть (стихи 27—33) содержит в себе размышление о смерти, а в 30—31 стихах и эсхатологию Франциска, позволяющую говорить о большем оптимизме у него по сравнению. скажем, с позднефранцисканским гимном Якопоне да Тодде «День гнева» («*Dies irae*») — текстом, в котором допускается принципиальная нерешенность вопроса о будущем спасающем воскресении каждой конкретной личности вплоть до самого «дня гнева Господнего»⁸. Франциск же говорит о спасении, по крайней мере, выделенных «высшей волей» (видимо тех, кто «*sosterrano in rase*»). Это не только, быть может несколько парадоксально, сближает его, скажем, со Св. Григорием Нисским⁹, утверждавшим, что вечность адских мук («вторая гибель» по Франциску) — не более, чем метафора — в противном случае нам пришлось бы признать совечность зла добру; но и подводит к выводу, что путь спасения преуказан и таковым является францисканская «этика страдания».

Братско-сестринская связь с видимыми и невидимыми творениями Божиими, стихиями и даже смертью («*morte corporale*»), высокая степень антропоморфности в описании (ср. выше свидетельство о предшествовавшей экстатическим славословиям «отключенности» от окружающего: «...Он уже забывал, куда держит путь...») — все это создает модель мира, весьма близкую к фольклорной, но до конца не сливающуюся с ней¹⁰. «Мифо-ритуальный сценарий жизни человека оказывается отраженным в космическом коде»¹¹.

В заключение несколько слов о стихе «Солнечного песнопения». Известно, что сам Франциск не считал «Песнопение» за поэзию в строгом смысле и рассчитывал на последующую обработку текста, в соответствии с жанровыми особенностями рифмованных духовных гимнов, сочинявшихся его учениками. Отсутствие

⁸ «Сколь несчастен я молящий,
пред Тобою предстоящий
в час, и праведным грозящий»
(«День гнева», стихи 13—15).

⁹ Многие исследователи отмечают близость францисканской и византийской образности.

¹⁰ Подробнее об этом: И. Г. Вишневецкий. Михаил Кузмин и св. Франциск: заметки к теме. // Михаил Кузмин и русская культура XX века. Л., 1990. С. 25—27.

¹¹ Т. В. Цивьян. Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990. С. 7. Там же см. анализ образной системы «Песнопения» в связи с ее ориентированностью «на глубокое единство человека и универсума».

метрической регулярности, неточная, а часто и вовсе исчезающая рифма ставят переводчика перед дилеммой, осложняющейся еще тем, что в «Солнечном песнопении» ошутимы и отзвуки 148 Псалма, и влияние светской, в том числе неавторской, народной поэзии позднего средневековья. Либо он, переводчик, должен прибегнуть к стилизации (звучащей всегда несколько фальшиво) и совместить фольклорный интонационно-фразовый стих и архаическую лексику с неточной, чаще всего приблизительной рифмой, звучащей для русского уха как — уже почти преодоленная — стилистическая особенность 1930-х — 1960-х годов, либо, опираясь на традиции сильно ритмизованного русского свободного стиха XIX — первой трети XX века и в единичных случаях прибегая к основанной на грамматическом параллелизме точной рифме народного говорного стиха, воссоздать не букву, но общую эмоциональную атмосферу «Солнечного песнопения». Помня о столь свойственном Франциску стремлении быть простым и понятным, переводчик предпочел второй путь.

Перевод выполнен по изданию: *Gli Scritti di San Francesco d'Assisi. — Collana di Testi Francescani. Diretta de Fr. Agostino Gemelli, o. f. m. IV, [Milano, 1954] Quinta edizione. PP. 168—169.*

СОЛНЕЧНОЕ ПЕСНОПЕНИЕ

Всевышний, Вседержитель, добрый Владыка,
благодарим Тебя за славу, честь и счастье.
Тебе лишь одному, Всевышний, это подобает,
и ни один из нас именовать Тебя не смеет.

- 5 Господи, благодарю Тебя за всех, кого Ты создал,
но более всего — за господина брата солнце;
он и свет дня зажигает, и взгляд наш к Тебе обращает —

прекрасный, лучистый, ярким светом
напоминая Тебя, о Всевышний.

- 10 Мой Господи, благодарю Тебя за сестрицу луну и за звезды,
за небо, Тобой сотворенное чистым, прекрасным и хрупким.

Мой Господи, благодарю за то, что есть братец ветер
и воздух, и облачко в нем, и ведро, и всякое время,
в какое все чада Твои живы Твоею заботой.

- 15 Мой Господи, благодарю еще за сестрицу воду:
она послушна, полезна, она чиста и прекрасна.

Мой Господи, благодарю и за то, что огонь — мой братец
освещает ночь —
милый, жгучий, прекрасный и сильный.

20 Мой Господи, благодарю, что сыра земля — мать и сестрица —
она нам и лоно и власть —
дарит столько плодов, трав и ярких цветов.

Мой Господи, сколь же Ты щедр: в мире есть и те, кто прощает
за Твое снисхождение, кто терпит в страданье и немощи.
Блаженны терпящие муки без гнева,
ибо Тобою увенчаны будут.

Мой Господи, благодарю Тебя и за смерть-сестрицу:
ее не избежит ни один живущий,
и горе умирающему во грехе смертном.

30 Но блаженны те, кто волей пресвятою
гибели второй, по счастью, не подвержен.

Пусть же благодарение, молитва и вновь славословие
вершатся Тебе, мой Господи, в простоте безыскусной.

[октябрь 1224]

Пролог Евангелия от Луки (1:1—4)

«(1) Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, (2) как предали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями слова, — (3) то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, (4) чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен».

Ни одно из канонических евангелий не открывается столь необычным вступлением, как Евангелие от Луки. Евангелист Марк вовсе отказывается от вступления и начинает свой краткий и динамичный рассказ с самого главного — проповеди Благой Вести о пришествии Христа (Мк. 1:1 сл.). Вступление Евангелия от Матфея (1:1—17) представляет собой священную генеалогию Иисуса, типологически связанную с ветхозаветными родословными (Быт. 5:1 сл.; 1 Пар. 1 сл.). Евангелие от Иоанна открывается торжественным литургическим гимном, синтезирующим в себе сказание о сотворении мира (Быт. 1:1) с тайной боговоплощения (Ин. 1:1—18).

Пролог третьего Евангелия — это начало исторического повествования христианства, первый импульс богословской рефлексии Луки. Пролог написан на греческом языке, Лука не скрывает своего мастерства писать высоким литературным стилем. Есть все основания видеть в стремлении использовать лексический потенциал эллинистической литературы сознательную ориентацию Луки на традиции греческих предисловий — будь то великие «Истории» Геродота, Фукидида и Полибия или медицинские трактаты. Современник Луки — Иосиф Флавий (37—100 гг.) мог написать подобное же предисловие («Против Апиона»). Первые четыре стиха Евангелия — именно они и составляют пролог — объединены в типичный для классического языка период, редкий для новозаветных книг. Стилистическое совершенство вступления отличает его не только от других евангелий, но и от остальных писаний самого Луки (некоторое сходство мы находим лишь в Лк. 3:1—2 и в Де-

ян. 1 : 1—2). Свободное построение композиции пролога подтверждает независимость Луки от какого-либо источника. Пролог третьего Евангелия — подлинное произведение греческой литературы; он вполне осознается автором именно как литература (в форме традиционного греческого историко-биографического повествования), что само по себе не случайно — ведь благовестие Луки обращено прежде всего к греко-римскому читателю.

Однако при сравнении пролога с современной ему литературой мы должны будем ограничиться лишь стилистическим анализом. Ибо уже во вступлении Лука выходит за рамки привычной фактографии, он намерен создать нечто большее, чем традиционное повествование, иначе ему суждено было бы остаться лишь одним из многочисленных светских историков. Может быть, правомерней сравнивать Луку с авторами ветхозаветных исторических книг? Но мышлению Луки историческое богословие не свойственно.

«Из всех новозаветных авторов Лука более других может быть назван историком в нашем понимании этого слова, и все же не на одной истории, не на истории как таковой сосредоточено его внимание» (прот. А. Шмеман). Действительно, Лука, не будучи свидетелем евангельских событий, выступает систематизатором и тщательным исследователем предания, сохраненного «очевидцами и служителями слова» (ст. 1—3) и в этом отношении он в полном смысле историк. Но Луку не интересуют одни только факты жизни Иисуса. Цель евангелиста — и об этом он сам достаточно ясно говорит (ст. 4) — «достоверность» (*aspháleia*) христианского учения. Трудно сказать, что побудило Луку обратиться с апологетическим посланием к Феофилу — то ли ложные слухи о христианах, возможно доходившие и до его адресата, то ли распространявшиеся уже тогда гностические и докетические учения, отрицавшие подчас историчность Христа. Кроме того, историческая апологетика рассматривается автором третьего Евангелия (4 ст.) как форма наставления в целях формирования и укрепления основ христианской веры. Таким образом, в прологе своей книги Лука вполне определенно сформулировал свой «метод» — он будет верен ему и в «Деяниях» — условно назовем его историко-апологетическим катехизисом.

Существует гипотеза, что пролог вместе с повествованием о рождении Иоанна Крестителя и Рождестве Христовом (1 : 1—2 : 52) были написаны Лукой уже после завершения всего Евангелия.

(1) «Как уже...» (*epeidéper*). Редкий для всего Нового Завета период начинается в третьем Евангелии типичным только для Луки классическим оборотом. См. также Деян. 15 : 24—26.

«...многие...» (*polloí*) — здесь подразумеваются предшественники Луки.

«...повествование...», буквально — «повествования» (*diégêsis*). Именно так называет Лука свое Евангелие. Если Марк называет

свою книгу Благой Вестью (euagélion) (Мк. 1 : 1), то Лука вовсе избегает употреблять это слово — оно появляется у него только в Деян. 15 : 7; 20—24. Выбор Лукой понятия «diéǵēsís», часто употреблявшегося в эллинистической исторической литературе (Полибий, Плутарх), можно объяснить его сознательной ориентацией на греческого читателя.

«...о совершенно известных между нами событиях...» (peri tōn perlēgorhōgēmēnōn en hēmín pragmatōn), то есть о событиях свершившихся. Это события (prágmata) — не просто факты человеческой истории, они есть исполнение ветхозаветных божественных обетований, в них раскрывается история нашего спасения. О них писали уже «многие» предшественники Луки. Автору третьего Евангелия и его современникам они хорошо известны («между нами» — en hēmín), он не сомневается в их достоверности. Более того, для Луки эти события становятся предметом исторического исследования. События для Луки — это не только деяния Иисуса, Его страдания, смерть и воскресение. История Иисуса находит свое продолжение в истории основанной Христом Церкви, в распространении апостолами слова Божьего от Иерусалима до столицы империи — Рима. Поэтому Лука называет свое Евангелие «первой книгой» (prōtos lōgos — Деян. 1 : 1), за которой следует вторая — апостольская история. Обе эти книги — Евангелие и Деяние — могут быть рассмотрены как две части одного повествования о различных эпохах в истории спасения.

«...между нами...» (en hēmín) — имеется в виду третье поколение христиан, к которому принадлежит и сам Лука (ср. ст. 2), сопровождавший ап. Павла в его втором и третьем миссионерском путешествиях и в Рим (см. так называемые «мы — отрывки» в Деян. 16 : 10—17; 20 : 5—15; 21 : 1—18; 27 : 1—28 : 16).

(2) «...очевидцами и служителями слова...» (autóptai kai hupēgētai tou lōgou) Лука называет учеников Христа, бывших очевидцами Его служения, а позднее — проповедниками Его учения. Эти свидетели (mártures) — «мужи» (ándres), то есть 12 апостолов (см. речи ап. Петра: Деян. 1 : 21, 22; 10 : 37—39). Буквальный смысл слова «hupēretes» — «служитель», «помощник». Именно так назывались служители правителей, синедриона, синагоги (Деян. 4 : 20; 5 : 22). Помощником Варнавы и Савла в проповеди слова Божьего в Саламине выступает Иоанн Марк (Деян. 13 : 5).

«...слово...» (lōgos) — это «слово Божье». У Луки, как и у остальных синоптиков, оно употребляется в смысле «учения», «проповеди», возвещаемые либо служителями Христовыми — апостолами (Деян. 8 : 4; 10 : 36; 11 : 19; 14 : 25), либо самим Господом (Лк. 5 : 1; 8 : 11—21; 11 : 28). Тайна слова Божьего как воплощения Единородного Сына впервые раскрывается ап. Иоанном (1 : 1 сл.).

(3) «...то рассудилось и мне...» (édoxe kámoi) — продолжая традицию «многих» (ст. 1), Лука осознает свое призвание соста-

вить новое повествование. Некоторые древние латинские экзегеты добавляли к «*édoxe kámoi*» et spiritui sancto, то есть «и Святому Духу» (Vetus Latina), подчеркивая тем самым, что евангелистом «руководил Святой Дух, и евангелист именно исполнял в этом случае таинственное внушение Духа» (Н. П. Розанов). Такая интерпретация безусловно восходит к Деян. 15 : 28.

«...с ...начала...» (anóthēn — ср. 1 : 2; Деян. 26 : 4). Действительно, Лука в отличие от других евангелистов начинает свой рассказ с рождения Иоанна Крестителя и Иисуса Христа.

«...по порядку...» (kathexēs). Евангелист прежде всего имеет в виду хронологическую последовательность изложения, но подразумевает также и систематический порядок своего повествования (ср. также подробный рассказ ап. Петра в Деян. 11 : 4 сл.).

«...достопочтенный Феофил...» (krátiste Theóphile). Ни в одной из новозаветных книг мы не найдем столь высокого по стилю, написанного в типичной для греко-романского мира вежливой форме, посвящения, с которым евангелист Лука обращается к Феофилу. Имя «Феофил» (Theóphilos) было распространено в мире средиземноморской ойкумены уже с III века до Р. Х. — его носили как иудеи, так и язычники. Однако во всем корпусе Нового Завета оно встречается только у Луки (Лк. 1 : 3; Деян. 1 : 1). Кто же был адресатом третьего евангелиста? Относительно этого существует несколько версий. Первая, символическая, восходит ко времени Оригена, который рассматривал слово «theóphilos» как субстантивированное прилагательное. Отсюда делался вывод, что Феофил не был реальной личностью, а евангелист просто обращался к некоему «другу Божьему». В таком случае Лука писал для всех благочестивых христиан, желавших ознакомиться с истоками, историей и содержанием своей веры. Однако символическое толкование не учитывает того факта, что обычно книги посвящались реальным, а не фиктивным личностям. Поэтому сторонники второй версии видели в Феофиле лицо вполне реальное — иначе к нему едва ли обращались с эпитетом «достопочтенный» — лицо, занимавшее к тому же довольно высокое социальное положение. Прилагательное «krátistos» (ср. Деян. 23 : 26; 24 : 3; 26 : 25) является греческим эквивалентом латинского «egregius» (высокородный, высококочтимый), применявшегося в Римской империи к члену сословия всадников (ordo equester). Со времени Септимия Севера (193—211) этот титул получает предводитель всадников (procurator). Таким образом, уже с I в. греческое «krátistos» соответствует латинскому «optimus» (благородный, знатный), то есть почетному наименованию государственного лица. Вероятно, Феофил действительно занимал довольно высокое положение в обществе, и это представление о нем в ранней Церкви было настолько устойчивым, что в Псевдо-Климентинах («Встречи». X, 71) — источнике начала III столетия, Феофил представлен знатным антиохийцем, перестроившим свой дом в базилику и позднее ставшим епископом.

Наконец, согласно третьей версии — компромиссной — адресат Луки был реальной личностью, но скрывался под своеобразным «псевдонимом». Собственно, такая интерпретация ставит вопрос о принадлежности Феофила к христианству: он, видный римский чиновник, либо сам был христианином, либо симпатизировал христианам. Он мог даже принимать участие в судьбе апостола Павла — учителя Луки. Есть и остроумное предположение, что Феофил — это псевдоним двоюродного брата императора Домициана (81—96), Тита Флавия Клемента, чья жена Домицилла, кажется, была христианкой и могла привлечь его к вере.

Гипотетичность всех изложенных интерпретаций очевидна. В строгом смысле неважно, кем был Феофил — «другом Божиим», реальным лицом или же адресат Луки носил псевдоним — в любом случае через него христианам возвещалась Благая Весть, спасительное слово Божье. Впрочем, вопрос о христианстве Феофила может проясниться из разбора ст. 4.

(4) «...твердое основание того учения...» (*aspháleia tōn lógōn*) — то есть незыблемость, точность, истинность христианского учения (букв. в греческом: учений).

«...в котором был наставлен...» (*perí hōn katēchēthēs*). Уже само выражение «*katēchēthēs*» указывает на принадлежность Феофила к Церкви. Некоторые библеисты, отмечая изменения формы обращения Луки к Феофилу в Деян. 1 : 1 делают вывод, что в момент написания евангелия Феофил был катехуменом, оглашенным, а крещение принял в период между созданием Лукой первого и второго томов. Однако ранняя Церковь еще не знала конституированного катехумената — он будет достоянием более позднего времени. У Луки нет временного разрыва между устным наставлением и крещением, крещение у него следует сразу за проповедью слова Божьего (Деян. 2 : 41; 8 : 26—38; 10 : 44—48; 16 : 32—33). Следовательно, Феофил уже был просвещен светом христианского учения. Этому не противоречит и слово «*krátistos*», которое употреблялось не только в официальном языке, но и в дружеском общении — стало быть, Лука-христианин вполне мог обращаться к христианину Феофилу.

Гомеровы зачины

Се — устремил стопы под лиры чудны звоны
В Пифона горный дом преславный сын Латоны:
От дивных риз его струится аромат,
Плектр от упругих струн бессмертный взносит лад,
Едва — скорей, чем мысль — в Зевесовы чертоги
Он возлетит с земли, сейчас блаженны боги
Взыскуют услышать средь Олимпийских круч
Его напевов звук и лиры глас могуч.
(Hom. Hymn. III, ab init.)

Навряд ли историк христианства может совершенно обойти вниманием ту среду, в которой преимущественно утверждалась новорожденная Церковь, а следовательно, вполне пренебречь античным язычеством — ведь новообращенными христианами от апостольских времен были главным образом жители греческих городов подвластного Риму Средиземноморья. Христианство явилось вместе с Империей (и уже св. Евсевий находил такую одновременность знаменательной), так что язычество и христианство можно рассматривать как религиозные альтернативы Империи и всей обнимаемой Империей цивилизации — предпочтение христианской альтернативы не означало отказа ни от Империи, ни от цивилизации, хотя реально вскоре за победой христианства последовала гибель того и другого. Однако гибель эта никак не была окончательным уничтожением и долгое время вообще не расценивалась как гибель, причем подобный взгляд на историю («средневековый») ничуть не менее обоснован, чем нынешний (совпадающий с «гуманистическим»), потому что Империя, пусть расколота и ослабленная, продолжала существовать во всяком случае до 1453 г. и цивилизация тоже продолжала существовать, раз существовала школа, где по-прежнему учились читать по Вергилию и по Гомеру.

Церковь не только не уничтожила доставшуюся ей от материнской цивилизации школьную классику, но бережно ее сохраня-

ла, хотя значительная часть этой классики имела своим содержанием языческое баснословие — но отказ от язычества повлиял лишь на отношение к достоверности этого баснословия, а никак не на восприятие текста в целом, то есть классика вполне сохраняла свой престиж и так сохранялась сама. Круг читателей в Европе был ничтожен, в Византии узок, однако же читатели читали, переписчики переписывали, и наступившее затем Возрождение, у начала которого тоже стояли клирики, увеличило свой запас драгоценного древнего наследия по большей части за счет монастырских библиотек. Тут нет ничего удивительного. Всякая противоположность уже ввиду своей симметричности предполагает и некую общность, так как вовсе чуждое не бывает противоположным. Христианство и язычество были противоположны и враждебны, будучи, как сказано, альтернативами одной и той же цивилизации, но упразднение языческой альтернативы не означало упразднения тех компонентов цивилизации, которые были по происхождению своему нехристианскими: так обращение Константина не могло означать его отречения, так контроль Церкви над образованием не мог означать уничтожения образования — а вот уже образование без школьной классики было невообразимо равно язычникам и христианам, потому что школьная классика принадлежала не религии, а цивилизации. Таким образом сохранилось для нас и многое из третьеразрядной классики — в частности, Гомеровы гимны.

Ни единый из Гомеровых гимнов не сочинен Гомером, что не слишком удивительно: как известно, греки нередко приписывали Гомеру какое-нибудь эпическое или околоэпическое произведение, если оно казалось достаточно старо и автор был забыт — так в Гомеров свод попала, например, «Война мышей и лягушек». Гимнов в корпусе сейчас насчитывается тридцать три, четыре довольно пространны (по несколько сот стихов) и могут быть квалифицированы как эпические сочинения, остальные кратки или очень кратки — некоторые из этих последних предлагаются здесь вниманию читателя. Сочинены они в разное время и в разных местах: хотя вопрос о том, жил ли на свете поэт по имени Гомер и он ли сочинил «Илиаду» и «Одиссею», относится к разряду вечных вопросов, но время и место сложения обеих поэм (VIII в. до Р. Х., Иония) сомнений не вызывают, а между тем даже древнейшие гимны сочинены по крайней мере веком позднее и многие гимны сочинены не ионянами — обо всем этом с достаточной надежностью свидетельствует язык, даже при поверхностном знакомстве мало похожий на язык Гомера. Из публикуемых здесь гимнов иные из-за малого объема пока не удалось датировать и атрибутировать географически, но представление о пространственно-временных интервалах демонстрируется и тем, что известно: гимн к Арею (VIII) — едва ли не самый поздний (не ранее III в. до Р. Х.), гимн к Аполлону и музам (XXV) — из самых ранних (примерно

VII в.), гимн к Гефесту (XX) сочинен в Аттике, к Афродите (X) — на Кипре, к Аполлону (XXI) — на севере балканской Греции и т. д., и при внимательном чтении видно, что они различаются не только географическими предпочтениями авторов (например, в IX гимне к Артемиде все топонимы — малоазийские), но зачастую и стилем (особенно гимн к Арею с его бесконечно аккумулируемыми эпитетами). Тем не менее корпус гимнов в целом характеризуется определенной стилистической общностью, которую можно квалифицировать как умеренный архаизм — умеренный потому, что по-настоящему архаичные тексты без глоссария не поняты, а архаизм — потому, что слог ориентирован на эпическое всенаречие.

Гексаметр пришел в Россию как полноправный размер вместе с Гомером, так что ощущение стилистической дистанции между разными гексаметрическими текстами у русского читателя нередко притуплено. Отчасти по этой причине публикации предпослан эпиграф: перевод начальных стихов большого гимна к Аполлону, сделанный не гексаметром, а александрийским стихом, принятым в русском литературном эпосе на заре его существования — пожалуй, для греков классического и эллинистического времени гимны звучали примерно так, как для нас эти рифмованные шестистопные ямбы, то есть несовременно, однако вятно (хотя наверняка не столь неуклюже). Большой гимн к Аполлону был сложен Кинифом Хиосским — единственным автором, чье имя не окончательно потускнело в лучах Гомерово́й славы, хотя время его жизни достоверно установить не удастся. Большой гимн к Аполлону здесь не публикуется, но напоминание о Кинифе не неуместно — пусть лишний раз прозвучит имя певца, умевшего сберечь его даже внутри Гомерова свода.

Гимнами эти гимны назывались и называются потому, что каждый из них восхваляет какого-либо бога или (реже) нескольких, а такие хвалебные песни богам назывались у греков гимнами. Так как гимны обычно пелись под кифару, то и сочинялись лирическими размерами, но говорить о нетипичности гексаметрических гимнов нельзя — гексаметром сложены также Орфеевы гимны (разумеется, не Орфеем), а впоследствии гексаметрические гимны сочинялись более или менее знаменитыми греческими поэтами александрийского и послеалександрийского времени (Каллимахом, Клеанфом, Проклом), следовавшими «гомерово́й» и «орфеево́й» традиции. Но так как в отличие от лирических гимнов гимны гексаметрические всегда рассматривались как вступление к пространной эпической рецитации, они именовались еще и «проэмиями» — зачинами, и у некоторых авторов корпус Гомеровых гимнов называется корпусом Гомеровых зачинов. Название это не стало общепринятым из-за больших гимнов, более сходных с обещанной «другой песней», чем с вступлением к ней (хотя и большие гимны завершаются обещанием «другой песни»), но малые гимны являются зачинами со всею несомненностью, а к

тому же вероятно предваряли не любую эпическую рецитацию, но преимущественно рецитацию рапсодий «Илиады» и «Одиссеи» (исполнявшихся, впрочем, чаще всего другого — так и Кинэф прославился прежде всего как рапсод, певший Гомера). Поэтому вынесенное в заголовок название «Гомеровы зачины» правдиво в первой своей половине не меньше, чем во второй: не Гомер сочинил их, но зачинами они были именно для его поэм.

Сохраненные благодаря Гомеровой славе, зачины получили весьма малую ее долю: цитаты из гимнов раскиданы по книгам греческих историков и философов очень негусто (а «Илиада» и «Одиссея» буквально раздерганы на цитаты) и это в основном строки больших гимнов — чаще всего Кинефова. До начала в Александрии филологической критики авторство Гомера сомнению не подвергалось, а когда было наконец поставлено под сомнение, гимны остались в прежнем положении, то есть в положении третьеразрядной классики, и в этом же качестве были, как сказано, сохранены средневековыми книгоочехами, так что до нашего времени дошел тридцать один манускрипт — не много, но и не мало. Для гуманистов находка гимнов, не пользовавшихся известностью на латиноязычном Западе, была праздником и победой, но честь подготовить *editio princeps* досталась все же греку — Деметрию Халкокондилу: он издал их вместе с «Илиадой» и «Одиссеей» во Флоренции в 1488 г. Лучший манускрипт был найден, однако, гораздо позднее — в 1777 г. в библиотеке Синода, так что называется «Московским», хранится же в библиотеке Лейденского Университета (большой гимн к Деметре содержится лишь в этом манускрипте, что может быть признано — ввиду его утраты — дурным знаменьем для нашего земледелия).

Гимны издавались и переводились не часто, но довольно регулярно. Предлагаемый перевод выполнен по изданию Т. У. Аллена (1904) — в отличие от перевода Вересаева, выполненного по несколько более раннему, хотя и немногим худшему, изданию А. Баумайстера (1887). Нумерация гимнов у Баумайстера и Аллена различная, здесь воспроизводится нумерация Аллена. Отбор зачинов для данной публикации производился по признаку представительности (то есть не более одного гимна каждому богу, даже если в корпусе этому богу — как, например, Дионису — посвящено несколько гимнов) и по признаку значимости (то есть предпочитались гимны главным общегреческим богам, которые хорошо известны читателю по поэмам Гомера, пересказам Куна и т. д.). Такой подход делает комментарий необязательным: хотя о каждом зачине можно сказать многое, но внятность текста сохраняется и без пояснений — только несколько имен и названий могут затруднить восприятие, а потому комментируются ниже (в скобках дается номер гимна).

К е р ы (VIII) — богини насильственной (преждевременной) смерти; М е л е т (IX) — река близ Смирны (в Лидии); К л а́ р о с

(X) — городок со знаменитым храмом Аполлона близ ионийского Колофона; Саламйн (X) — город на Кипре, основанный выходцами с о-ва Саламина; крбтал (XIV) — музыкальный инструмент, немного похожий на трещотку; Пеней (XXI) — река в Фессалии; Нйса (XXV) — легендарная гора на Востоке; Аргоубивец (XXIX) — Гермес, охраняющий дом вместе с Гестией.

К АРЕЮ (VIII).

О многомошный Арей, златошлемный, тяжелоколесный, щитоноситель, храбрец, градодержец меднооружный, сильный десницею, скорый копьем, охранитель Олимпа, ратной Победы родитель, радетель Истины правой, лютый врагов утеснитель, бойцов доброчестных водитель, мужества скиптродержатель, по горнему кругу стремящийся ясный светоч в седмице планет — там третьей тропею вечно тебя кружит упряжка твоя огневая —
внемли же, смертных блюститель, младых удалцов попечитель!
Нам воссияй с высоты! лучистого пламенем света нас укрепя, взбодри, взъяри! Пусть буду я силен из головы моей изгнать зловредную трусость, в сердце смирить разуменьем лукавые похоти духа, ратным гневом воспрянуть и с битвенным пылким задором ринуться в сечу, забывши страх! Отваги, блаженный, мне ниспошли, но к сему — неколеблемой святости мира от ненавистных подалеже войн и от Кер торопливых!

К АРТЕМИДЕ (IX).

Муза! славь Артемиду, близницу-сестру Дальновержца, стреловладычную деву, что рядом выросла с Аполлоном: как, напоивши своих в камышовом Мелете коней, на колеснице она всезлатой мимо Смирны несется в Кларос лозообильный, а там Аполлон сребролукий стреловладычную ждет дальновержную милую гостью. Радуйся песне моей с богинями прочими вместе! Сей запев для тебя, тебя я первую славлю, а от зачина сего заведу я песню другую.

К АФРОДИТЕ (X).

Кипророжденную днесь Киферею восславлю, что смертным сладостнокроткие дарит дары, что — прелестная ликом — вечной улыбкой цветет и цветов милее прелестных. Радуйся днесь, богиня, царящая в гаванях Кипрских и в Саламинской твердыне! — исполни прелестью песню, я же, восславив тебя, припомню песню другую.

К АФИНЕ (XI).

Градодержашую стану я петь Палладу Афиноу грозную: вместе с Ареем она веселится войною, битвенным кличем и сечей лихой и стен сокрушеньем — то в наступленье гонит бойцов, а то в отступленье. Радуйся днесь, богиня! — пошли нам удачи и счастья!

К ГЕРЕ (XII).

Златопрестольную Геру пою, рожденную Реей: статью она превосходней всех и бессмертным царица, и грозовому Зевесу сестра и честная супруга — все на Олимпе большим блаженные благоговейно ровень ее почитают с Кронионом буйногромовым.

К ДЕМЕТРЕ (XIII).

Густоволосую стану я петь Деметру благую, тоже и дочь ее красавицу Персефонею — радуйся и добродей, богиня, граду и песне!

К МАТЕРИ БОГОВ (XIV).

Пой мне о Матери всех богов и всех человеков, о звонкогласая муза — Зевеса великого дочери! Бубнов гул и рев рогов и кроталов рокот тешат ее, и волчий вой, и слышный далеко львов дикоглазых рык средь скал и лесистых урочищ. Радуйся песне моей с богинями прочими вместе!

К ГЕРАКЛУ — ЛЬВИНОМУ СЕРДЦУ (XV).

Сына Зевесова славлю Геракла, среди земнородных лучшего, что народился на свет в краснопляшущих Фивах от съединенья Алкмены с Кронионом облакочерным. Древле, блуждая сужденным путем по морям и по землям, он в походах своих, подвластный царю Еврисфею, множество лютостей сам сотворил и множество вынес, днесь же, воссев на престоле благом снегового Олимпа, тешится сладким весельем и Гебою стройнолодыжной. Радуйся, царственный сын Зевесов! — дай силы и счастья.

К ГЕФЕСТУ (XX).

Пой, звонкогласая муза, Гефесту премудрому славу: вместе с Афиною он совоокою важным ремеслам всех на земле научил человеков, кои дотоле в горных ютились пещерах, точь в точь словно дикие звери, ныне же ведома им преискусного хитрость Гефеста,

а потому весь год напролет они беспечально
в собственных домах своих проводят с приятностью время.
Смилуйся днесь, Гефест! — ниспошли нам силы и счастья!

К АПОЛЛОНУ (XXI).

Феб! как лебедь тебя в лад с плеском крыл восславляет
звонко, на брег крутой от Пенейской вспаряя стремнины,
точно так и певец сладкогласый со звонкою лирой
первого славит тебя и тебя же последнего славит.
Радуйся, царь! — я песнью моей тебе угождаю.

К КРОНИДУ ВЫСОЧАЙШЕМУ (XXIII).

Днесь о Зевесе спою, меж богов величайшем и лучшем:
он всемогущ, вседержаш, всезрящ — посему и Фемида,
с ним сопрестольная, часто его внимает советам.
Смилуйся днесь, о всезрящий Кронид великопреславный!

К МУЗАМ И АПОЛЛОНУ (XXV).

Славлю в зачине муз, Аполлона и с ними Зевеса,
ибо от муз на земле повелись и от лучника Феба
те, кто песни слагают, и те, кто на лире бряцают,
а от Зевеса царн. Сколь счастлив муж, коль любезен
музам — сладки от уст его летящи глаголы.
Радуйтесь, дщери Зевесовы — песню мою наградите!
Я же, восславивши вас, припомню песню другую.

К ДИОНИСУ (XXVI).

Плющевенчанного славить Диониса шумного стану —
знатнопресветлого сына Зевеса и чтимой Семелы:
благостнокудрые нимфы его от отца восприяли
и воспитали с усердьем, лелея и холя в уюте
долов Нисейских — вот так он возрос по родительской воле
в благоуханных недрах пещер, сопричислен бессмертным.
А как вскормили его, премноговоспетого, нимфы,
так и пустился он бродить средь лесистых урочищ,
лавром себя нарядив и плющом, а вослед поспешали,
им предводимы, богини, лес шумом полня повсюду.
Радуйся ныне и ты, о Дионис гроздообильный —
в радости нам дозволь урожай отпраздновать новый
летом этим и летом тем и многие лета!

К ГЕСТИИ (XXIX).

Всюду, Гестия, ты, во всех ты жилищах высоких —
и у бессмертных богов, и у всех земных человеков
присный себе почет стяжала и первенство в чести,

дар старшинства имея бесценнопрекрасный: у смертных пиру такому не быть, чтобы первой тебе и последней сладкомедвяным вином возлиянье могло не свершиться. Тоже и ты, сын Зевеса и Майяды, Аргоубивец, вестник блаженных с жезлом золотым, благодатей даритель, смилуйся и помоги с достославной подругою вместе! Так обитайте же дружно во всяком исправном жилище, всякое зная добро, что людом землепростертым сотворено — подсобляйте умом и силой младою! Радуйся, Кронова дочь с жезлоносным вместе Гермесом! Я же, восславивши вас, припомню песню другую.

О. А. СЕДАКОВА

Из «Синайского патерика»

Предлагаемые отрывки из «Синайского Патерика» переведены со старославянской рукописи, датированной обычно XI—XII вв. и вышедшей отдельным изданием в Москве (М., «Наука», 1967). Сам памятник в основной своей части является переводом книги византийского писателя Иоанна Мосха (около 538—619). В предисловии автор называет свое сочинение «Лугом», с цветами которого сравниваются описываемые добродетели отцов. Книга состоит из разнообразных новелл, возникших во время путешествия Мосха по Египту, Сирии, Палестине и другим странам Ближнего Востока. Наиболее полное и позднее издание греческого текста осуществлено Минем (J. P. Minge. Patr. Gr. t. 87, ps. 3. Parisiis. 1860. col. 2851—3112). Имеется русский перевод М. Хитрово, изданный в Москве в 1896 г. Названия даны переводчиком.

Основной проблемой переводчика была лингвистическая. Как известно, литературный русский язык, сложившийся в ситуации двуязычия («простой», устный русский — и книжный церковнославянский), включил в себя многие черты славянского. Он обладает широким диапазоном стилей; «наверху» располагаются наиболее славянизированные формы. Такой сильно славянизированный стиль был положен в основу т. наз. «духовного» языка 19 — нач. 20 веков (языка церковных писателей, благочестивой литературы для мирян): будучи русским по своему грамматическому и синтаксическому строю, «духовный язык» изобиловал словарными славянизмами (в этом отношении его наследником стал «казенный язык» дореволюционной государственности, с неожиданной силой возродившийся в эпоху сталинской реставрации). Духовная литература, кажется, естественно стремится к этому типу языка; на нем и был выполнен перевод М. Хитрово, работавшего с греческим текстом.

Однако, переводя со славянского (язык «Синайского Патерика» может быть характеризован как старославянский болгарского извода), со всей остротой чувствуешь необходимость радикального выбора между двумя языковыми системами. Выбор переводчика

этих фрагментов состоял в возможно полной русификации текста, в избегании славянизмов (исключение составляют лишь устойчивые богословские термины). Жанр «Патерика» и московского «Луга» — простой; стиль его близок к устному рассказу; это не украшенный риторический стиль. В связи с этим стихия русского языка представляется самой уместной здесь.

Этот выбор, впрочем, не был принят безоговорочно читателем, привыкшим читать духовную литературу на «духовном» языке. Переводы из «С. П.» были опубликованы в «Вестнике РХД» (№ 135, 136) — и вторая порция переводов сопровождалась резко критическим отзывом читателя (№ 136). Кроме справедливо замеченных ошибок перевода, рецензент возражает против общего стилистического решения, которое напомнило ему народные сказки и рассказы Льва Толстого. Переводчик, тем не менее, продолжает полагать, что «простой» русский язык может быть прозрачен для высшего содержания, а в иных случаях — и предпочтителен в сравнении с «иератической» речью (которую в других случаях — в литургических гимнах — ничто заменить не может).

Слова 81, 280, 93, 145, 132, 126, 234, 235, 304

О ДУШЕВНОЙ ПОЛЬЗЕ

Три старца пришли к авве Стефану, пресвитеру, и сидели у него, беседуя о душевной пользе.

Авва Стефан молчал.

Старцы сказали:

— Что же ты ничего не говоришь, отче? Мы ведь пришли ради пользы душевной.

И сказал он им:

— Простите меня. Я не знаю, что вы здесь говорили, и одно только могу сказать: я и днем, и ночью ничего другого не вижу, только Господа моего Иисуса Христа, висящего на кресте.

Услышали старцы, поняли, и ушли.

(Слово 81)

О ПОУЧЕНИИ АНГЕЛЬСКОМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ

Был некий старец, чистый и святой. И когда он творил проскомидию, то видел двух ангелов — по левую и по правую руку. Но по простоте совершал он службу, как еретики, переняв у них и не понимая этого, не искушенный в премудрости. А как служил он в простоте и беззлобии, стали люди о нем соблазняться.

И вот один диакон, сведущий в церковном устроении, увидел, как этот старец служит, и сказал ему: «Это не по-православному, это еретическое приношение, так нельзя приносить».

Старец решил, что ангелы-то знают, как он служит, и не стал задумываться.

А дьякон снова ему: «Отче, заблуждаешься. Такого приношения не принимает православная Церковь».

И вот старец увидел за проскомидией ангелов, как всегда, и спросил:

— Вот что мне говорил дьякон. Так ли это?

И сказали ангелы:

— Правду он говорил, оставь прежний обычай.

И спросил старец:

— Что же вы прежде мне не сказали?

И ответили ангелы:

— Так Бог усмотрел, чтобы человек учился правде у человека.

(Слово 280)

ПОУЧЕНИЕ ОТ РАЗБОЙНИКА

В одном фиваидском городе поймали разбойника. На пытках он признался, и его приговорили к смерти, к отсечению головы.

И когда вели его на казнь за город, пошел следом какой-то монах.

Приговоренный увидел монаха и сказал:

— Что, авва, разве нет у тебя кельи и своего дела?

— Да, есть.

— Что же ты не сидишь там и не плачешь о грехах своих?

— Ленив я, и нет в душе моей смирения, — сказал монах, — потому я и иду посмотреть, как ты умрешь, чтобы этим смириться.

И тот сказал:

— Иди, авва, ради Бога. Сиди в келье и славь Спаса Христа. Он воочеловечился и умер за нас, и человек уже не умирает.

(Слово 93)

СУДЬБА МИЛОСТЫНИ

Рассказывал один старец.

Мы с аввой Софронием были в Александрии. Однажды шли мы в церковь, и на какой-то улице встретился нам человек, плешивый и в рубище до колен, и по виду безумный.

И сказал мне авва Софроний:

— Дай мне монету, и узнаешь, что это за человек.

Я дал ему 6 монет, и он отдал все этому безумному. Тот взял и ничего не сказал.

А мы тайком пошли за ним. Он свернул с улицы, поднял к небу руку, а в руке монеты, потом поклонился Богу, положил монеты на землю и ушел.

(Слово 145)

ТЕМНАЯ ГОЛУБКА

Рассказывал авва Феодул.

Однажды на постоялом дворе я встретил странствующего монаха, сирийца родом. Ничего у него не было, только стихарь и немного хлеба. И день и ночь он пел псалмы и ни с кем не говорил.

Подошло воскресенье. Я сказал ему:

— Пойдешь ли в храм святой Софии причаститься святых и честных Таин?

Он говорит:

— Нет.

И я спросил:

— Почему?

Он говорит:

— Я североанин, не причащаюсь.

И услышав, что он не причащается святой соборной и апостольской Церкви, и видя тут же его добрую жизнь, пошел я плача к себе, запер двери, пал ниц перед Богом и лежал три дня, молясь со слезами:

— Владыко Христе Боже Иже неизреченным Твоим и неисчислимым человеколюбием преклонивый небеса и сшедший спасения нашего ради и воплотившийся от Владычицы наша Святыя Богородицы и Приснодевы Марии! Яви мне, чья вера праведна: наша ли церковная или североанское мудрование?

И в третий день был мне голос:

— Иди, Феодул, и увидишь веру его.

И я пошел наутро и сел рядом с ним, надеясь увидеть то, о чем мне говорил голос.

И вот, как я сидел и глядел, а он стоял и по-сирийски молился, увидел я — как перед Богом говорю, дети, — голубок над его головой, грязный, как из кухни, весь всклокоченный и смердящий.

И понял я, что явленная мне голубка, темная и смердящая, и есть его вера.

И часто, плача и вздыхая, рассказывал нам это Феодул, воистину блаженна его душа.

(Слово 132)

НАПРАСНОЕ САМОНАКАЗАНИЕ

Один монах, Пард римлянин, в юности, когда еще жил в миру, растил скот. Однажды он шел с мулами в Иерихон. И на пути дьявол так устроил, чтобы Пард не углядел, как скотина разодрала малого ребенка.

И Пард так восскорбел от этого, ушел из мира, и уже монахом рыдал и рыдал:

— Я убил младенца. Я убийца и навеки осужден.

А рядом жил лев в тростнике. И все время ходил Пард к его логову, тыкал льва палкой, бил, чтоб лев встал и растерзал его.

Но лев его не трогал.

Тогда авва Пард придумал: лягу я на пути льва, и, когда он пойдет к водопою, увидит меня и растерзает. Так и сделал.

Вскоре явился лев, и молча, как человек, переступил через него, и не прикоснулся. Так и понял старец, что Бог простил ему грех. И вернулся к себе, и жил, совершая свой подвиг до самой смерти.

(Слово 126)

РАЗБОЙНИК, ПРИНЯВШИЙ СМЕРТЬ В ПОКАЯНИЕ...

К старцу Зосиме пришел однажды разбойник и стал его просить:

— Сотвори любовь, Бога ради постриги меня. Я много творил зла и убийства и хочу оставить это.

Старец постриг его. И вскоре сказал:

— Послушай, чадо, не нужно тебе оставаться здесь. Узнает кто-нибудь, заберут тебя и казнят. Давай я тебя отведу в монастырь подальше.

И отвел его в Дорофеев монастырь на краю Газы.

Жил он там 9 лет, обучился псалмам и всему монашескому устройению. И снова пришел к старцу и сказал:

— Господи отче, сотвори милость, отдай мою мирскую одежду и возьми монашескую. Старец опечалился и спросил:

— Зачем, чадо?

Брат ответил.

— Ты знаешь, отец, уже 9 лет я живу в монастыре и сколько мог постился и воздерживался, в молчании и страхе Божиим и повиновении. И милость Божия приняла меня со всем моим великим злом. Но вот все вижу: и во сне, и в церкви, и как пойду к причастию, и в трапезной — вижу одного ребенка, и он все спрашивает: зачем ты меня убил? И ни на час он меня не оставляет. Поэтому я и хочу пойти и умереть за этого ребенка, за то, что по безумию убил его.

Переоделся и ушел из лавры.

И как пришел в город Диополис, на второй день его схватили и убили.

(Слово 234)

СОГРЕВАЕМЫЙ ЛЬВОМ И ПОГИБШИЙ ОТ ЗВЕРЯ

Рассказывал отец Агафоник, игумен Саввинского монастыря. Однажды я пошел к игумену Пимену, который питался корня-

ми. Нашел его, исповедал ему свои мысли, и на ночь он оставил меня в одной пещере, а сам пошел в другую. В ту ночь была большая стужа, и я очень озяб. Утром пришел старец и спрашивает:

— Как ты, чадо?

Я говорю:

— Прости, отче. Измучился я этой ночью от холода.

А он говорит:

— А для меня, чадо, нет холода.

И я удивился, потому что он был наг, и говорю:

— Сотвори любовь, как же ты не умер от холода?

Он говорит:

— Пришел лев, лег рядом и грел меня. А все же знаю, что однажды мне быть растерзанным зверями.

Я спросил:

— Почему?

Он рассказал:

— Когда я жил в миру, пас овец. И не уберег прохожего: его заели мои собаки. Так я и узнал, как мне умереть.

И через два года его растерзали звери, как и говорил старец.

(Слово 235)

СПОР АНГЕЛОВ И БЕСОВ О ДУШЕ МОНАХИНИ-БЛУДНИЦЫ

Рассказал один отец.

В Солуни был девический монастырь. И одна из монахинь по вражьему наущению сбежала и впала в блуд.

И несколько лет она жила в блуде. И опомнилась, ибо Бог печется о покаянии. И пошла в свой монастырь. Дошла, упала у ворот и умерла.

И Бог явил ее смерть одному епископу. Он видел, как святые ангелы пришли за душой, и за ними бесы, и стали спорить с ангелами.

Ангелы говорят:

— Она покаялась.

А бесы:

— Она на нас работала столько лет и теперь наша. И не успела войти в монастырь — как же вы говорите, что она покаялась?

Ангелы отвечают:

— А так, что увидел Бог ее мысли и преклонил к ним слух, и принял ее покаяние. Покаянием своим она владела, как решила это в душе, а жизнью Владыка Бог владеет.

И тут бесы, посрамленные, разбежались.

Будем же блюсти себя. Ведь не знаем мы, когда нас возьмет смерть и сумеем ли мы тогда начать покаяние.

(Слово 304)

«Из Рассуждений о Стигматах» (1—3)

Вот некоторые главы из богатейшей старинной итальянской литературы о Святом Франциске Ассизском (1182—1226). «Рассуждения о Стигматах» примыкают к корпусу «Цветиков»¹ и часто объединяются с ними под одним названием.

«Цветики» не относятся к вполне ортодоксальным францисканским источникам, как Жития, написанные по-латыни Фомой Челонским и св. Бонавентурой². Но именно из этих книг вырос тот образ св. Франциска, с которым в конце прошлого века познакомил Европу — точнее, влюбил в него Европу П. Сабатье (P. Sabatier), житель Страсбурга, историк Тюбингенской школы, ученик Ж. Ренана³. В этом образе узнали апостола нищеты в России.

Францисканские историки полемизируют и с общей (чересчур антиклерикальной, «гуманизированной», «протестантской») концепцией Сабатье, и его оценкой конкретных памятников. «Цветики» и «Зерцало», которые для Сабатье были самыми ранними из наиболее аутентичных памятников францисканства — в смысле духа первоначального движения Меньших братьев — по мнению францисканских издателей, являются более поздними компиляциями латинских источников. Что же касается духа, то дух этих памятников отражает полемику «верных», «крайних» францисканцев с умеренными («крайнее» направление было осуждено впоследствии как еретическое), и, кроме того, несет черты низового, народного христианства. Тем не менее, ученые-францисканцы не оспари-

¹ «Цветики» (в старом русском переводе «Цветочки») включают 53 легенды о св. Франциске и его ближайших учениках.

² Ссылки на эти сочинения в сносках: Leg. maj. (min.) — «Большая (малая) легенда» св. Бонавентуры; Чел. I (II) — Житие первое (второе) Фомы Челанского; Tremendum miraculum.

³ Еще Гете в своем путешествии по Италии посещал Ассизи как родину Проперция, не упоминая о св. Франциске. После выхода книги П. Сабатье «Жизнь Франциска» (1894), ее многочисленных переизданий и переводов на все европейские языки (идея немедленного перевода на русский принадлежала Л. Толстому) св. Франциск становится одним из центральных образов культурной жизни Европы и Америки.

вают духовной поучительности этих «Житий от народа» и их красоты. Ни в малейшей мере не являясь знатоком францисканской истории и источниковедения, я перевожу и некоторые комментарии издателей «Цветиков» и «Зеркала» — из них можно узнать о многообразии францисканской литературы.

В переводах «Рассуждений» какое-либо правдоподобие, цельность исторического стиля не выдерживается. Мне хотелось, чтобы архаизмы не мешали естественности речи; но отказываться от них вполне нельзя — ибо, как ни вольно получалось подражание, авторы этих книг несомненно желали подражать своим высшим образцам (в нашей традиции им соответствует церковнославянская книжность) — как и сам блаженный Франциск, складывая «Песнь Творениям», несомненно не забывал стихов Псалма 148.

ПЕРЕВОД ПО ИЗДАНИЯМ:

Considerazioni dell Glorioso Stimate del beato padre nostro messer santo Francesco. —

- 1) I fioretti di San Francesco. Angelo Signorelli ed. — Roma, 1964. Con introduzione e note di Giovanni Bastiani. p. p. 191—262.
- 2) I Fioretti de San Francesco. A cura di Guido Davico Bonino.— NUE, 1974.

*Закончена первая часть книги
о преславном святом Франциске и о многих святых братьях,
сопутчиках его.*

Следует вторая часть: о святых Стигматах.¹

В сей части расскажем мы, рассуждая с благоговением, о славных Стигматах отца нашего господина святого Франциска, какне воспринял он от Христа на святой горе Вернийской. И, коль скоро стигматов названных было пять — по числу пяти ран Христовых — в писании нашем будет пять рассуждений.

Первое рассуждение будет о том, как пришел святой Франциск на святую гору Вернийскую.

¹ Аутентичное повествование об историческом чуде Стигматов Святого содержится у св. Бонавентуры (Leg. mag. XIII, 1—3; leg. min. VI) и Фомы Чсланского (Vita, 94é96; Tremendum miracium, 4—5)

В настоящих «Рассуждениях» место и время некоторых исторических происшествий изменены. Эти изменения будут указаны по ходу повествования. (Здесь и далее — примечания Дж. Бастиани; ссылки на комментарий Гв. Боинно даются с пометой Б.)

Второе — как жил и обретался он со спутниками своими на названной горе.

Третье — о серафическом явлении и о восприятии Стигматов.

Четвертое — о том, как спустился святой Франциск с Вернийской горы по восприятию Стигматов, и вернулся в Санта Мария Ангелов.

Пятое — о некоторых ангельских посещениях и о божественных откровениях, после кончины святого Франциска явленных иным святым братьям и благоверным людям во свидетельство славных Стигматов.

Первое рассуждение. Как господин Орlando да Кьюзи подарил святому Франциску Вернийскую гору¹.

Что до первого рассуждения, следует знать: в лето Господне 1224, на сорок третьем году жития своего на земле святой Франциск по внушению Божию отправился из долины Сполетто в Романью; с ним спутник его брат Леон. Вот подходят они к замку Монтефельтро², а в замке в то время великое празднество, пир и шествия по случаю нового рыцарства³ одного из графов Монтефельтро. Прослышав о таком торжестве, и что съехались на него многие благородные люди из разных сторон, святой Франциск говорит брату Леону: «Пойдем же туда, на пир; с Божьей помощью приобретем мы там некий благой плод духовный».

Среди прочих благородных людей прибыл на праздник и некий человек из Тосканы, высокородный и богатый, по имени мессер Орlando да Кьюзи ди Казентино. Давно уже, дивясь славе о чудесах и святой жизни святого Франциска, мессер Орlando преклонялся ему в сердце своем и горячо желал увидеть и услышать его проповедание.

И вот приближается святой Франциск к замку, входит в ворота, бродит по двору, среди всего множества благородных гостей. И вдруг в пылании духа взбирается на некое возвышение и начинает проповедовать; предмет же его проповеди — изречение на народном языке: «Так велико обетование, что сладостно мое страданье»⁴. И о предмете сем, вдохновленный Духом Святым, говорил он столь сердечно и столь глубоко, помяная различные и многообразные муки и страсти святых апостолов и святых мучеников, и жестокие истязания святых исповедников, и великие испытания и искушения святых дев и иных подвижников, так что

¹ Верна была подарена в 1213 г. Впервые святой Франциск вззошел на святую гору в 1214 г. Восприятие стигматов совершилось в 1224 г.

² Сан-Лео, возле Сан-Марино, ныне замок Фельтрио.

³ Т. е. пожалования рыцарского достоинства.

⁴ Вероятно, первые строки какой-то духовной лауды или народной песни того времени. Тема не новая, известный мотив провансальской и сицилийской лирики (Б).

стояли все, обратив к нему глаза и души, и слушая, будто некоего Ангела Господня, беседующего с ними. И среди всех — упомянутый мессер Орландо. Бог коснулся глубины сердца его через чудную проповедь святого Франциска, и положил он в сердце побеседовать и испросить совета о делах спасения души своей.

И вот, по завершению проповеди, отводит он в сторону святого Франциска и говорит: «Отче, хотел бы я побеседовать с тобой о спасении души моей». Отвечал святой Франциск: «Мне это весьма приятно, но теперь пойдй, окажи любезность друзьям твоим, пригласившим тебя на праздник и отужинай с ними. А после ужина будем беседовать, сколько тебе пожелается». И пошел мессер Орландо, отужинал и вернулся к святому Франциску, и все рассудил с ним, и ибо всем узнал совет касательно душевных своих дел. И в конце сказал мессер Орландо святому Франциску: «Есть у меня в Тоскане благочестнейшая¹ гора, зовется она — гора Вернийская, гора пустынная, лесом густым поросшая, угоднейшая для тех, кто пожелал бы вдали от мира творить покаяние и кто ищет жития уединенного. Если позволишь, с радостью подарил бы я эту гору братьям ради спасения моей души». Услышав любезное и щедрое предложение того, что так ему было желанно, святой Франциск обрадовался. И, воздав за то благодарность и хвалу сперва Богу, и, затем, мессеру Орландо, сказал: «Господин мой, когда вернетесь вы к себе, я пошлю двух братьев моих, пусть посмотрят они эту гору. Если найдут ее подobaющей и удобной для молитв и покаяния, с этого часа впредь я принимаю ваше милостивое предложение». И, сказав так, святой Франциск отправился в путь, и, завершив это свое странствие, вернулся в Санта Мария Ангелов. Подобно и мессер Орландо по окончании празднества вернулся в свой замок, именуемый Кьюзи, что отстоит от Вернийской горы на милю.

Итак, возвратясь в Санта Мария Ангелов, святой Франциск послал двух своих братьев к упомянутому мессеру Орландо; и приняли их с великой радостью и любезностью. Желая показать им окрестности Вернийской горы, мессер Орландо снарядил с ними своих людей — человек пятьдесят в оружии — для охраны и защиты от диких зверей. В таком сопровождении взошли братья на гору и прилежно ее осмотрели. И, наконец, пришли они к той части горы, что всего удобнее для созерцательной и чистой жизни, туда, где долина; эту часть и избрали они себе и святому Франциску на жительство. И с помощью провожатых своих устроили там келейку из древесных ветвей; так и принесли они в дар, во имя Божие, Вернийскую гору и приют для братьев на горе, и удалились.

И вот, возвращаются они к святому Франциску, и, пришедши к нему, все рассказывают, как и каким образом приняли они в дар

¹ Т. е. удобная для молитвенной и созерцательной жизни.

приют на Вернийской горе, удобнейший для молитвы и созерцания. Услышав сию новость, святой Франциск возрадовался, и, хвала и благодаря Бога, с радостным ликом обратился к братьям и сказал: «Сыночки мои, скоро уже пост святого Михаила Архангела. Верю я, есть воля Божия на то, чтобы мы провели его на Вернийской горе; божественным устройением гора эта для нас уготована, чтобы мы, во славу и восхваление Бога и преславной матери Его Девы Марии и святых ангелов, своим покаянием удостоились от Христа освятить эту гору благословенную».

И, сказав так, взял с собой святой Франциск брата Массея, из ассизского Мареньяно, славного разумом и великим красноречием, и брата Ангела Танкреди из Рнеты, человека благородного, в миру бывшего рыцарем, и брата Леона, коего, ради величайшей его чистоты и простоты, очень любил святой Франциск, и всякую почти свою тайну ему поверял. С тремя этими братьями сотворил святой Франциск совместную молитву; и затем, поручив себя и трех помянутых братьев молитвам тех, кто остается в Санта Мариа Ангелов, во имя Христа Распятого отправился с ними в путь к Вернийской горе.

В пути наказывает святой Франциск брату Массею, одному из троих: «Ты, брат Массею, будешь нашим гвардианом и нашим прелатом, доколе мы будем вместе пребывать и вместе странствовать. Обычай же нашего служения устроим так: или будем творить молитвы по правилу, или беседовать о Боге, или хранить безмолвие; не будем думать наперед ни о еде, ни о питье, ни о ночлеге. Но, как наступит час ночлега, попросим немного хлеба в милостыню, и остановимся, и отдохнем там, где Бог уготовит нам». Итак, три брата преклонили головы и, осенив себя святым крестным знамением, отправились в путь.

И в первый вечер подошли они к некоему монашескому приюту, и там ночевали. На второй же вечер, так как была непогода и они устали, не сумели они добраться к ночи ни до приюта, ни до замка, ни до какой хижины; и укрылись они от ненастной ночи в церкви, брошенной и пустой, и там расположились отдохнуть¹. И, как спутники заснули, святой Франциск стал на молитву; и, упорно ему молящемуся, вот, в первую ночную стражу, является великое полчище злейших бесов, с шумом и свистом превеликим, и давай с ним бороться и досаждать ему всячески. Один ударит оттуда, другой отсюда, тот подбросит вверх, этот вниз толкнет; тот одним угрожает, этот другим посрамляет; так пытаются они отвлечь святого от молитвы — и не могут, ибо Бог с ним. И, претерпев много от бесовских нападений, святой Франциск закричал

¹ Подобный факт повествуется в П. Чел. 1122—123; но по «Зерцалу Совершенства», произошло это со св. Петром Боварским возле Триви.

П Чел. 95. В П Чел. 119 говорится о бесовском нападении на святого Франциска, но передается, что случилось это в Риме.

громким голосом: — О духи проклятые, ничего вы не можете, кроме как Божия длань допустит; потому именем Бога всемогущего говорю вам: «Делайте с телом моим все, что вам Бог допускает, всякую вещь я вытерплю охотно, ибо нет у меня большего врага, чем эта моя плоть — и так, мстя врагу моему, вы оказываете мне великую услугу». — Тут бесы, муча и досаждая, с великим гневом и яростию стали его хватать и швырять по храму горше прежнего. И святой Франциск воскликнул и сказал: «Господи мой, Иисусе Христе, благодарю Тебя за такую милость и любовь, явленную мне; ибо не знак ли это великой любви, когда Господин взыскует с раба своего все его повинности еще в этом мире, с тем, чтобы не был он наказан в будущем! И я готов с веселием вытерпеть всякое наказание и всякую превратность, какую Ты, Господь мой, изволишь послать мне за грехи мои».

Тут бесы, смущенные и побежденные постоянством и терпением, отступили. И святой Франциск в горении духа вышел из храма и пошел в ближайший лес и там молился, плача и взывая, ударяя себя в грудь, искал он обрести Христа, жениха и отраду души своей. И, обретя Его наконец в тайнике души своей, говорил с ним почтительно, как со своим Господином, то отвечал перед Ним, как перед своим судьей, то умолял Его, как отца, то беседовал с Ним, как с другом¹. В ту ночь и в том лесу спутники его (ибо они пробудились, и пришли увидеть и услышать, что он делает) видели и слышали, как с плачем и восклицанием призвал он милость Божию ко всем грешникам. Еще видели и слышали той ночью, как оплакивал он Страсти Христовы, и рыдал в голос, раскинув руки крестом, оторванный от земли и приподнятый над ней высоко, провел он всю ту ночь без сна.

И, наутро, сопутчики, понимая, что после трудов этой ночи и без сна святой Франциск слишком слаб телом и едва ли может идти пешком, отправились к тамошнему бедному крестьянину и во имя Божие попросили дать им на время ослика, ибо брат Франциск, отец их, не может идти пешком... Крестьянин, как упомянули брата Франциска, спросил: «Это того-то брата Франциска вы братья, о котором говорят все столько доброго?» Братья подтвердили и сказали, что для него-то они и просят осла. Тут этот добрый человек с великим почтением и старанием взнуздal осла и повел его к святому Франциску и с благоговением помог ему сесть верхом. И отправились все в путь, и крестьянин с ними, возле своего ослика.

И, когда прошли они уже довольно, говорит крестьянин святому Франциску, «Скажи, это ты — брат Франциск из Ассизи?» Святой Франциск ответил: «Да». «Тогда я тебе вот что советую, — сказал крестьянин, — будь таким добрым, как про тебя все люди

¹ Этот случай иначе повествуется в П Чел. 142.

думают, потому что очень тебе все верят; и смотри, остерегайся, чтобы не оказалось в тебе ничего другого — не такого, чего ради на тебя надеются люди». Святой Франциск, услышав такие слова, не погнушался поучением мужика, не подумал про себя: «Еще невежды будут меня поучать!» — как ныне многие бы сделали, гордые, из тех, что носят плащи и мантии. Но нет, мигом сошел он с осла, упал на колени перед крестьянином и поцеловал ему ноги, и смиренно благодарил, что тот удостоил его такого милостивого поучения. Тут крестьянин и спутчики святого Франциска с великим почтением подняли его с земли и усадили на осла, и двинулись дальше.

И дошли они уже к середине горы, а зной был велик и подъем труден, и такая крестьянина охватила жажда, что стал он кричать святому Франциску: «Ой, умираю от жажды! Если не найдется чего-нибудь выпить, помру на месте!» По этой причине святой Франциск сошел с осла, пал на колени и молился, и так стоял на коленях, воздев к небу руки, доколе не открылось ему, что Бог внял молению. И тогда сказал он крестьянину: «Не мешкай, беги скорее к той скале, и там найдешь источник; воду живую, какую ныне Иисус Христос по милосердию своему извел из камня». Тот бежит, куда указывает святой Франциск, и видит прекраснейший ключ, силою молитвы святого Франциска изведенный из крепчайшего камня; и напился он вдоволь и утолил жажду. И ясно и очевидно, что источник этот чудесным образом был Богом дарован по молитвам святого Франциска, ибо ни прежде, ни после того не видели водного источника и ключа в тех местах. Сотворив это, святой Франциск с спутчиками и крестьянином поблагодарили Бога за явленное чудо¹, и отправились дальше.

И, когда приблизились они к подножию Вернийской вершины, изволилось святому Франциску отдохнуть под дубом, что стоял у дороги и ныне там стоит. И, стоя под ним, святой Франциск оглядывает окрестности и расположение тех мест. И, пока глядел он, размышляя, вот, является великое множество различных птиц, пеньем и хлопаньем крыльев изъясняя радость и ликование; и окружили птицы святого Франциска: какая садится ему на голову, какая на плечи; те — на колени, те — у ног. Подивились этому спутчики и крестьянин, святой же Франциск, возвеселясь духом, говорит: «Я вижу, милые братья, Господу нашему Иисусу Христу угодно наше обитание на этой уединенной горе, потому-то такую радость о нашем приходе изъясляют сестры и братья наши птицы». И, сказав так, встал, и двинулись они дальше; и, наконец, достигли того места, что прежде еще устроили его сотоварищи. Во славу Богу и пресвятого имени Его. Аминь. Сего и довольно для первого рассуждения, сиречь о том, как святой Франциск пришел на святую гору Вернийскую.

¹ См. об этом чуде П Чел., 46.

*Второе размышление: об обращении и жизни
святого Франциска и спутчиков его
на горе Вернийской*

Второе наше рассуждение будет о том, как святой Франциск и братья его обитали на упомянутой горе.

Что до того, следует знать, как мессер Орlando, прослышав, что святой Франциск с тремя братьями пришел и поселился на Вернийской горе, возымел о том великую радость, и на другой день выехал он и многие люди его из замка навестить святого; и везли они хлеба, вина и всего иного, потребного для пропитания ему и братьям его. И, поднявшись, застал мессер Орlando святого Франциска за молитвой, и приблизился, и приветствовал его. Тогда святой Франциск поднялся с колен и с великим веселием и лаской принял мессера Орlando и его друзей; и стали они беседовать. И как они побеседовали, святой Франциск поблагодарил за прекрасную гору, подаренную ему, и за нынешний приход, попросил он, чтобы построили ему какую-нибудь бедную келейку под прекраснейшим буком, удаленным от обители на бросок камня — ибо место это представлялось ему очень благочестным и подобающим для молитвы. И мессер Орlando незамедлительно велел ее построить.

И сделали так, и, поскольку вечер уже близился, и пора было уезжать, святой Франциск, прежде, чем уйти, проповедовал им немного, и, как все он сказал и благословил всех, мессер Орlando, еще медля уезжать, отозвал святого Франциска и братьев его и сказал: «Братья мои любезные, не желаю я, чтобы вы на этой глухой горе терпели хоть какую телесную нужду, помеху в делах ваших духовных, и потому хочу, и говорю вам это для любого случая, чтобы не усомнясь посылали вы ко мне за всем потребным; и если вы поступите иначе, причините мне горе большое». И, сказав так, уехал со своими людьми и вернулся в замок. Тогда святой Франциск собрал своих товарищей, усадил, и стал учить, каким образом и какую жизнью следует жить им, и всякому, кто изберет отшельничество¹. И среди прочего особенно он блюсти святую нищету, говоря так: «Не располагайте же любезной щедростью мессера Орlando таким образом, чтобы хоть чем-то обидеть нашу владычицу госпожу Бедность. Не сомневайтесь: едва мы погнушаемся нищетой, и мир погнушается нами, и будут нужды наши горше прежних; но если крепко обнимем мы святую нищету, мир выйдет к нам и подаст нам пропитание в изобилии. Ради спасения мира Господь призвал нас в наше святое согласие и положил такой договор между нами и миром: мы даем миру благой пример, мир же одаривает нас потребным. Так не устанем

¹ Сохранились некоторые указания святого Франциска о жизни в отшельничестве.

упорствовать в святой нищете, ибо она — путь совершенства и залог и задаток вечного богатства»¹. И многие еще прекраснейшие и, святые слова и поучения об этом предмете он завершил: «Вот такой образ жизни налагаю я на вас и на себя; а теперь, ибо знаю я, смерть моя близко, — хочу остаться один и быть перед Богом и плакать перед ним о грехах своих. А брат Леон, когда ему изволится, пусть доставляет мне немного хлеба и воды; и ни по какой причине не допускайте ко мне никого из мира, но сами отвечайте им за меня». И, сказав эти слова, благословил их и пошел в свою хижину под буком. А братья остались, твердо положив исполнять повеления святого Франциска.

Немного дней прошло и вот, стоя святой Франциск у помянутой кельи и размышляя о расположении горы и дивясь огромным ущельям и трещинам великих скал, стал молиться. И открыл ему Бог, что расселины эти, столь дивные, чудесным образом явились в час Страстей Христовых, когда, говорит Евангелие, камни раскололись. Так изволилось Богу, чтобы случилось это на Вернийской горе в ознаменование того, что на горе сей подобает обновиться страсти Иисуса Христа; в душе — любовью и состраданием, во плоти же восприятием стигматов.

Получив святой Франциск это откровение, затворился в келье, весь в себе собрался и готовился уразуметь тайну открытого ему. И с этой поры в непрестанной молитве все чаще посещала святого Франциска сладость божественного созерцания, так что бывал он восхищен в Боге и братья видели его во плоти поднявшимся над землей и забывшим себя в духе.

И в созерцательных этих восхищениях открывал ему Бог не только вещи настоящие и будущие, но даже тайные мысли и желания братьев его, как испытал на себе в те дни брат Леон. Брат Леон, терпя от беса великое искушение, не плотское, но духовное, всем сердцем желал обрести какую-нибудь святую вещь, писанную рукою святого Франциска; мнилось ему, что, обрета такую, он и избавится от искушения — или вполне, или отчасти. И, горя таким желанием, из почтения и стыда не осмеливался он сказать о нем святому Франциску. Но, чего не сказал ему брат Леон, то открыл Дух Святой. Посему святой Франциск призвал к себе брата Леона и велел принести чернила, и перо, и хартию; и своей рукою написал хвалу Христу по желанию брата Леона, а в конце поставил знак Тау² и подал ему: «Возьми, милый брат, это писание, и до смерти твоей береги его прилежно. Господь да благословит тебя и да сохранит во всяком искушении. Не смущайся, что имеешь ты искушения, теперь-то я более чту в тебе раба и друга Господня и более люблю тебя, ибо больше осаж-

¹ См. П Чел. 70.

² Т — подпись святого Франциска.

дают тебя искушения. Истинно говорю тебе: никого нельзя почитать совершенным другом Божиим, пока не пройдет он многие искушения и испытания. И, как принял брат Леон слова эти со всем благоговением и верой, мигом исчезло всякое искушение, и, вернувшись, с великою радостью поведал он братьям, какой благодати сподобил его Бог — получить рукой святого Франциска писанную хартию. И берег он ее и хранил усердно, и с ее помощью впоследствии совершили братья многие чудеса.

С того часа¹ начал упомянутый брат Леон с чистейшим благим намерением усердно наблюдать и восхищенно рассматривать в уме жизнь святого Франциска. И за чистоту свою сподобился он видеть чаще и чаще, как пребывая святой Франциск восхищен в Боге и поднят над землей: порой на три локтя, порой на четыре, порой до самой вершины бука, а иной раз видел его брат Леон вознесенным над землей так высоко и окруженным таким сиянием, что едва мог на него глядеть. И что же сделал этот брат в простоте душевной? Когда святой Франциск поднимается над землей так, что тот может его коснуться, тихо подходит он, обнимает, целует его ноги, и в слезах говорит: «Господи мой! Смилуйся надо мной грешным и заслуг ради святого этого человека сподоби и меня Твоей благодати!» И однажды, стоя так у ног святого Франциска, когда святой Франциск вознесен был над землей, так высоко, что нельзя уже было его коснуться, увидел он: спускается с неба некий свиток, написанный золотыми буквами, и обвивает голову святого Франциска, а написаны на свитке такие слова: «Здесь благодать Божия». И как он его прочитал — видит: возвращается писание в небеса.

По дару этой благодати Божией, что в нем пребывала, святой Франциск не только бывал восхищен в сверхумном созерцании, но в иное время бывал утешен ангельским посещением. Вот однажды размышлял он о смерти своей и о том, что будет с его орденом без него, и говорил: «Господи мой, что по смерти моей будет с Твоей бедной семьей, какую Ты по милости Твоей поручил мне грешному? Кто их утешит? Кто их поправит? Кто о них Тебе помолится?» — и подобные слова. И вот, является ангел, посланный Богом, и так в утешение говорит ему: «Именем Божиим говорю тебе, что исповедание твоего Ордена не кончится до Судного Дня, и не будет в мире столь великого грешника, чтобы, если всем сердцем возлюбит он орден твой, не снискал милости Божией; и всякий, кто по злосердечию подвергнет гонению орден твой, не проживет долго на земле. А также всякий грешник, кто

¹ Об этом П Чел. 49. Пергаментный лист с благословением святого Франциска брату Леону и Похвала Христу сохраняется в базилике святого Франциска в Ассизи. (Письмо-утешение брату Леону до 1866 года хранилось у миноритов святого Симона в Сполетто, впоследствии отдано Львом XIII Капитулу города. Вернийское благословение всегда находилось в базилике).

в ордене твоём не оставит грехов и не исправится, не пребудет в нём долго. И поэтому не печалься, если видишь ты в Ордене иных недостойных братьев, которые не исполняют правила как должно, и не думай, что из-за этого орден твой уменьшится в числе; ибо всегда в нём найдутся многие и многие, кто в совершенстве сохранит жизнь по святому Евангелию и чистоту Правила; и таковые сразу по смерти телесной перейдут в вечную жизнь, не замедлив в Чистилище. Иные же сохраняют Правило, но не в совершенстве; и таковые, прежде, чем войти в рай, очищены будут в Чистилище, но срок очищения их будет доверен Богом тебе. И о тех, кто не сохранит Правила, о тех — Бог говорит — не заботься вовсе, ибо нет о них заботы». И, сказав так, Ангел удалился; святой же Франциск остался ободренным и утешенным.

Приближался праздник Успения Богородицы, и святой Франциск стал искать места более тайного и уединенного, в котором мог бы он, вполне уединясь, совершать пост святого Михаила Архангела, начинавшегося с названного праздника Успения. Посему позвал он брата Леона и сказал ему: «Пойди встань в дверях, где молятся вместе братья, и, когда позову тебя, возвращайся ко мне». Пошел брат Леон и встал в дверях, и святой Франциск, помедлив немного, позвал его громким голосом. Услышав, что его зовут, брат Леон возвратился, и святой Франциск сказал ему: «Сыночек, поищем другого места, такого тайного, чтобы ты уже не мог услышать, как я тебя позову». И в поисках заметили они на склоне горы, в южной стороне, место тайное и лучшим образом годное для его намерения. Но нельзя было туда пройти, ибо отделила его расщелина, весьма страшная и опасная. С большим трудом положили они бревно через нее наподобие моста и перешли. Вот созвал святой Франциск других братьев и сказал им, что желает совершить пост святого Михаила в сем уединенном месте; и потому просит их построить там хижинку, так, чтобы никакой крик не мог достичь их слуха. И, как сделана была эта келья, святой Франциск сказал: «Идите же к себе и оставьте меня здесь в одиночестве, ибо с помощью Божией надеюсь я совершить этот пост без развлечений и смущения ума, и потому никто из вас не приходите ко мне, и никого из мирских людей не допускайте. Один только раз днем приходи ко мне, брат Леон, с хлебом и водой и другой раз ночью, в час утренней молитвы. И приходи в молчании и у моста скажи: «Господи, устне мои отверзеши»¹ и, если я тебе отвечу, переходи мост и иди к келье, и вместе сотворим утреннюю молитву; но если я не отвечу, тут же уходи прочь». И сказал это святой Франциск для того, что порой бывал он так восхищен в Боге, что не слышал и не чуял ничего телесными чувствами. И,

¹ Этим стихом (Пс. 50, 17) начинаются утренние молитвы.

сказав это, благословил святой Франциск братьев, и вернулись они к себе.

Итак настал праздник Успения, и начал святой Франциск совершать святой пост, величайшим воздержанием и строгостью изнуряя плоть и укрепляя дух жаркой молитвой, бдением и трудом. И в делах сих возрастал он из добродетели в добродетель, уготавливая душу свою к восприятию божественных тайн и божественного величия, а плоть свою к жестоким битвам с бесами: с ними же много раз боролся он телесным образом. И среди многого вот что случилось во время того поста: однажды вышел святой Франциск из кельи в гореньи духа и стал на молитву в малой пещере, выдолбленной в скале, и от пещеры той до земли — великая высота и страшная и опасная пропасть. Вдруг является бес — с бурей и страшным грохотом, в образе ужасающим — и бьет его, колотит, сталкивает вниз. Тогда святой Франциск, не имея, куда бежать, и не в силах вытерпеть ужасающего вида демона, лицом и телом обернулся к скале и, поручив себя Богу, ощупывает руками, за что можно было бы ухватиться. Но, как Богу угодно не испытывать рабов своих больше, нежели они могут вынести, тут же, по чуду Божью, скала, к какой прижался святой Франциск, углубилась по образу тела его и приняла его в себя, как если бы он прижал лицо и руки к размягченному воску. Таким образом запечатлелись руки и лик святого Франциска в упомянутой скале; и так, с помощью Божией, спасся он от беса.

Но то, чего не возмог бес совершить со святым Франциском, — столкнуть его вниз, — сделал он через много лет после его смерти с одним любимым его и благочестивым братом. Брат сей в том же месте устраивал мост из бревен, дабы безопасно могли приходиться туда поклоняться святому Франциску и явленному там чуду. И однажды, когда он шел на голове огромное бревно, какое хотел там уложить, бес налетел и столкнул его вниз вместе с бревном на голове¹.

Но Бог, спасший и сохранивший святого Франциска, ради его заслуг спас и сохранил и верного брата его в опасном падении. Ибо падая, упомянутый брат со всей верою и громким голосом поручил себя Богу и святому Франциску, и святой Франциск явился незамедлительно и подхватил его и поставил на скалу безо всякого ушиба и повреждения. В то время другие братья, услышав крик того, кто падал, и сочтя, что брат убит и в клочья изорван, падая с такой высоты по острым камням, со скорбью и плачем берут носилки и спускаются с другой стороны скалы, дабы собрать останки его и предать земле. Спускаются они, а упавший брат идет им навстречу, несет на голове то самое бревно, с ка-

¹ Это произошло в 1273 г., с блаженным Франциском деи Малепици из Флоренции.

ким падал, и поет громким голосом: «Тебя Бога хвалим». И сильно изумились братья. Он же поведал им все по порядку, как падал он и как спас его святой Франциск от всякой опасности. Тут братья повернули и с ним вместе пошли назад, распевая «Тебя Бога хвалим» и восхваляя и благодаря Бога и святого Франциска за чудо, сотворенное о брате.

Но вернемся же к тому, что мы начали говорить о святом Франциске. Итак, совершая пост, как сказано было, святой Франциск, хотя и великие сражения терпел от бесов, но и утешения чудные принимал от Господа, и не только в ангельских посещениях, но даже и в птицах лесных. Ибо во все время этого поста некий сокол, обитавший близ его хижины, каждую ночь являлся перед утренней молитвой, пеньем и стуком в хижину будя его — и не удалялся, пока он не поднимется читать утреннюю молитву. И если иной раз святой Франциск был утомлен больше обыкновенного, или слаб, или нездоров, сокол этот, подобно человеку учтивому и сострадательному, запевал позже. И великая радость была для святого Франциска в этом будильнике: ибо усердие сокола отгоняло от него всякую лень и побуждало усердствовать в молитве, порой же сокол, как ручной, не отходил от него весь день¹.

И, наконец, расскажем в нашем втором размышлении о том, как, ослабев весьма плотью из-за великого воздержания и битв с бесами, святой Франциск, дабы укрепить тело пищею духовною, стал размышлять о безмерной славе и веселии блаженных в жизни вечной; и стал о том молить Бога, чтобы даровано ему было по благодати изведать малую часть этого веселия. И как он помышлял об этом, вдруг явился перед ним некий Ангел в сиянии великом, имея виолу в левой руке и смычок в правой. Изумленный до глубин видом Ангела, стоял Франциск. Ангел провел смычком вверх по струнам виолы — и мгновенно безмерная краса мелодии так усладила душу святого Франциска и так вознесла ее над всяким чувством телесным — что, как рассказал он потом братьям, не ведает он, провел ли Ангел смычком вниз, ибо от нестерпимой нежности и сладости душа его покинула тело.

Вот то, что относится ко второму размышлению.

*Размышление третье: о серафическом явлении
и о восприятии Стигматов святым Франциском*

Что ж до третьего нашего размышления, о явлении Серафима и восприятии Стигматов, следует поведать, как однажды ночью, накануне праздника Воздвижения, в сентябре, отправился брат Леон в обыкновенное время к святому Франциску, чтобы прочесть

¹ П Чел. иначе рассказывает об этом факте и относит к другому времени в Рieti.

с ним утренние молитвы; и, как было заведено, начал читать у моста: «Господи, устне мои отверзеши». Святой Франциск не ответил, но брат Леон не повернул назад, как было ему наказано, а пошел дальше; с благим и чистым намерением перешел мост, тихо заглянул в келью и, не найдя там святого Франциска, решил, что он, быть может, молится где-то в лесу. С тем брат Леон и вышел при свете луны, тихонько пошел по лесу, ища его; и вот, наконец, услышал он голос святого Франциска, и, приблизившись, увидел: на коленях, обратив к небу и лицу, стоит он, и в горении духа говорит так:

— Кто Ты, о сладчайший мой Господь? И кто я, сквернейший червь и негодный раб Твой?!

Только эти слова он и повторял, и не прибавлял ничего другого. Изумившись, брат Леон поднял глаза и поглядел в небо — и, вглядевшись, увидел он, как с неба сходит некий огненный факел, прекраснейший, ярчайший, спускается и полагается над головой святого Франциска; из пламени — слышит — исходит голос и беседует со святым Франциском, но слов наш брат Леон не разобрал. Увидев такое и сочтя себя недостойным так близко быть к святому месту, где является чудное видение, боясь еще и огорчить святого Франциска или помешать его утешению, он тихо отступил и стал поодаль, наблюдая дальнейшее. И, глядя усердно, увидел он, как святой Франциск три раза простирал руки к этому пламени; затем, через немалое время, увидел, как пламя вернулось вверх в небеса. Тогда твердым шагом, радуясь видению, пошел он назад к келье.

И как шел он таясь, твердым шагом, святой Франциск услышал его по шуму листьев под ногами и велел остановиться и ждать. Брат Леон, послушный, замер — и стоял, ожидая, с таким страхом, что, как после передавал он друзьям, лучше бы ему в то время сквозь землю провалиться, чем ожидать святого Франциска, который, как он думал, сердится на него; с великим усердием остерегался он обидеть своего духовного отца, чтобы за какую вину не лишил его святой Франциск своего общения. Итак, когда приблизился к нему святой Франциск и спросил: «Кто ты?!» — брат Леон, дрожа и трепеща, ответил: «Брат Леон я, отец мой». И святой Франциск ему: «Зачем же пришел ты сюда, брат овечка? Не велел ли я тебе оставить меня? Скажи-ка ради святого послушания, не видел ли ты и не слышал ли чего?» Отвечал брат Леон: «Отец, я слышал, как ты говорил вслух и повторил многократно: «Кто Ты, о сладчайший Господь мой? И кто я, червь сквернейший и негодный раб Твой?» — И упал брат Леон на колени перед святым Франциском, и покаялся в своем ослушании и, горько плача, просил прощения. И еще просил смиренно объяснить ему эти слова, что он слышал, и сказать те, каких он не разобрал.

И тогда святой Франциск, увидев, что Бог смиренному брату Леону за простоту его и чистоту открыл некие вещи, вернее же, —

допустил увидеть, смилостивился открыть и изъяснить ему то, о чем он просил, и сказал так:

— Знай же, брат овечка Христова, когда я говорил эти, услышанные тобой слова, явились душе моей два света: свет познания и знания Творца, и другой свет — познания себя самого. И когда говорил я: «Кто Ты, сладчайший мой Господь?» — я был в том свете созерцания, в каком виделась мне бездна безмерной милости и прсмудрости и силы Божией. И когда я говорил: «Кто я...» и далее — я был в том свете созерцания, в каком видел плачевную пучину ничтожества моего и низости, и потому говорил: «Кто же Ты, Господи безмерной благодати и премудрости и силы, что удостоил посетить меня — меня, презренного как червь, и отвратного?» И в пламени, что ты видел, был Бог, и тем же образом говорил Он со мной, как древле говорил с Моисеем. И среди иного Он сказал мне, чтобы принес я Ему три дара — и я отвечал: «Господи мой, весь я Твой, и уж Ты знаешь, нет у меня ничего, кроме рубахи, да опояски, да исподнего, но ведь и эти три вещи — Твои. Чем же могу я жертвовать Тебе или что подарю величню Твоему?» И Бог говорит: «Поищи в утробе твоей, — и что найдешь, отдай Мне!» Я поднес руку — и нашел шар из золота, и отдал его Богу: так сделал я трижды, потому что трижды требовал этого Господь. Затем трижды преклонил я колени и благословил и благодарил Бога, Кто дал мне, что принести Ему. И здесь было мне открыто, что эти три приношения означали святое послушание, высочайшую нищету и преславную чистоту, какие Бог по милости своей даровал мне соблостии так совершенно, что сам я о том и не ведал. Вот ты и увидел, как я кладу руку на грудь и отдаю Богу три эти добродетели, знаменуемые тремя шарами из золота, а их Господь Сам положил мне в колени. Так Господь вложил и силу в душу мою, чтобы за все дары и все милости, что дарует Он мно по пресвятой Своей благодати, сердцем и устами восхвалял я Его величие вечно. Таковы слова, что ты слышал, и таково троскратное воздыманье рук, что ты видел. Но смотри, брат овечка, больше не наблюдай за мной; возвращайся к себе, благослови тебя Бог, и молись обо мне прилежно, ибо вскорости Господь совершит на мне столь великие и столь чудные дела на этой горе, что весь мир будет им дивиться; сотворит Он дело новое, какого не творил еще ни с одним созданием в мире сем.

И, кончив речь, велел он принести ему книгу Евангелие, ибо Бог вложил ему в душу, что, троскратно раскрыв Евангелие, узнает он, что Богу угодно совершить с ним. И, как принесена была книга, святой Франциск стал молиться; и помолясь, три раза велел раскрыть книгу Евангелие рукой брата Леона во имя пресвятой Тронцы; и, по божественному произволению, все три раза открывалась она ему на Страстях Христовых. Тем самым было ему сообщено, что, как следовал он Христу в делах жизни своей, так должен Ему последовать и Ему уподобиться в бо-

лезнях и скорбях Страстей, прежде чем покннет он этот мир.

И с этого часа стал святой Франциск испытывать и чувствовать все обильнее сладость божественного созерцания и божественных видений. Среди них же было одно посещение, прямо предшествовавшее и готовящее к восприятию Святых Стигматов. И было таким образом: накануне праздника Воздвижения, когда святой Франциск стоял тайно на молитве в пещере своей, вот, явился ему Ангел Господень и сказал ему Божиим именем:

— Я пришел укрепить тебя и наставить, дабы ты ждал и смиренно готовился со всяком терпением принять то, что Бог пожелает совершить с тобой.

Отвечал святой Франциск:

— Я готов терпеливо снести любую вещь, какую Господу моему угодно совершить со мной. — И Ангел удалился.

Наступил следующий день, день Воздвижения, поклонения Кресту. И утром, до восхода, святой Франциск молился на пороге кельи своей, обратив лицо к востоку; и молился так:

— Господи мой, Иисусе Христе, две милости Твоих пошли мне, молю, прежде чем умру я: первая милость — чтобы при жизни еще испытал я в душе моей и плоти, насколько это возможно, то страдание, что Ты, любимый Иисусе, принял в час горчайших Твоих Страстей. Вторая же милость — чтобы я, сколько возможно это, ощутил в сердце моем ту любовь, превосходящую всякую меру, какая Тебя, Сыне Божий, побудила принять такую муку ради нас грешных.

И долго, долго молясь так и упорствуя, узнал он, что Бог услышал просьбу его и, сколько возможно это для чистого создания, столько будет ему даровано ощутить названные две вещи, и весьма скоро.

Получив таковое обещание, святой Франциск стал благоговейно в уме созерцать Страсти Христовы и безмерное Его милосердие. И пламя преклонения возрастало в нем, и выросло так, что весь он преобразился в Иисуса в любви и в сострадании. И, таким образом, стоя и возгораясь в своем созерцании, тем же утром увидел он, как с неба спускается некий серафим с шестью крыльями, сверкающими и пламенеющими; быстро летя, серафим приближается к святому Франциску, так что въяве распознал он несомый им образ распятого человека. Крылья же серафима располагались так: два крыла простирались над головой, два несли в полете и еще два прикрывали все тело.

Увидев такое, святой Франциск устранился и вместе исполнился радости и скорби и восхищения. Была ему величайшая радость в благодатном лике Христа, что предстал ему так близко, и взирал на него так ласково; но, с другой стороны, видя Его прибитым ко Кресту, умирал он от безмерной боли сострадания. И дивился он столь небывалому и странному видению, зная твердо, что болезнь и страдания не природны бессмертию

серафического духа. И в изумлении было ему открыто, что божественным промыслом видение это явлено в таком образе, дабы вразумить, что не через телесное мучение, но через горение умное должен он весь преобразиться в живое подобие Христа распятого.

При чудном этом видении, казалось, вся гора Вернийская загорелась ярчайшим пламенем, какое озарило и осветило все окрестности горы и долины, будто солнце над землей. И пастухи, сторожившие стада в тех местах, завидев объятую пламенем гору и такое сияние кругом, испугались великим страхом, как после они рассказали братьям, заверяя, что пламя это стояло над Вернийской горой час и более того. От пылания света того, ударившего в окна тамошних постоянных дворов, пробудились некие погонщики мулов, и, думая, что встало солнце, принялись седлать коней и навьючивать свой скот; и в пути увидели они, как тот свет исчез и возшло вещественное солнце.

В названном серафическом видении Христос, явясь, сказал святому Франциску нечто тайное и высокое, чего святой Франциск при жизни своей не желал открыть ни одной душе, но после смерти своей открыл, как будет показано ниже. И слова были такие: «Знаешь ли, — сказал Христос, — что Я сделал? Я даровал тебе Стигматы, знаменья Моих Страстей, так, чтобы ты стал Моим гонфалоньером (знаменосцем). И как Я в день смерти Моей сошел в ад и все души, какие там были, вывел силою этих Моих язв, так и тебе дозволю каждый год в день смерти твоей входить в чистилище и все души трех твоих орденов — меньших братьев, сестер и умеренных¹, — и даже других, тех, кто просто чтити тебя верно, все эти души, сколько их там найдешь, выведешь ты силою твоих Стигматов и приведешь во славу рая — и уподобишься Мне в смерти, как уподобился в жизни».

И чудное это явление, исчезнув наконец после долгого времени, и тайной беседы, оставило в сердце святого Франциска сверхобычную духовную ревность и пламя божественной любви; во плоти же его оставило оно чудесный образ и след Страстей Христовых. На ногах и на руках святого Франциска явились знаки гвоздей — подобные тем, что он видел на Теле Христа распятого, явившегося ему в образе Серафима. И представлялось, будто середина ладони и середина ступни его пробиты гвоздями, шляпки же гвоздей вбиты в середину кисти и середину ступни, а острия гвоздей, пройдя кисть и стопу, выходили с наружной стороны и, казалось, были загнуты и заклепаны. Так что в изгибы их, прошедшие плоть насквозь, можно было вложить палец руки, подобно как в кольцо; и шляпки гвоздей были круглые и черные. На правых же ребрах появились края копьевой раны, незаруб-

¹ Т. е. Миноритов, Кларнисс и Терциариев.

цовой, алой, кровоточащей; часто потом источала она кровь из святой груди святого Франциска и кровавила ему одежду. Потому и спутники его, прежде, чем он им признался, примечали уже, что он не открывал более рук и ног и что не мог уже он стать стопой на землю; а еще, моя одежду его и находя кровавые следы, они угадывали вполне, что на руках и ногах и на ребрах его запечатлены образ и подобие Христа распятого.

И вот, как ни пытался он утаить и скрыть славные Стигматы, столь явно запечатленные в плоть его, — видя однако, что не удастся ему скрыть их от близких своих братьев, но более страшась разгласить тайны Божии, он пребывал в великом сомнении: следует ли ему рассказать о серафическом явлении и восприятии Стигматов или нет. Наконец, понуждаемый совестью, призвал он к себе некоторых братьев, самых доверенных, и, открыв им это свое сомнение общими словами, как бы не о случившемся, спросил их совета. Среди этих братьев был один великой святости, но имени Иллюминат (Просвещенный). Воистину просвещенный Богом, угадав, что святой Франциск имел некое чудное видение, он ответил так:

— Брат Франциск, знай: не для тебя одного, но и ради других Бог открывает тебе порой Свои тайны; и потому разумно тебе остеречься, как бы ты, коль скрешь то, что Бог показал тебе ради пользы других, не оказался достойным порицания.

Тогда святой Франциск, тронутый этими словами, с величайшим страхом изложил им все о названном видении, о виде его и образе, добавил, что Христос, являсь, сказал ему некие вещи, каких он не откроет, пока жив.

И, хотя пресвятые раны, что воспринял он от Христа, доставляли сердцу его величайшую радость, но плоти его и телесным чувствам приносили боль непереносимую. Вынужденный необходимостью, избрал он брата Леона, самого чистого и простого из всех, открыв ему все, и дозволив святые эти раны увидеть и осязать и обвязывать платками, чтобы они уняли боль и впитали кровь, что из упомянутых ран текла и сочилась. Платки же эти во время болезни давал он менять часто, каждый день, кроме как от вечера четверга до утра субботы: ибо в эти часы желал он, чтобы никакое человеческое лекарство или целение не унимало боли Страстей Христовых, какую носил он в теле своем; в эти часы наш Господь и Спаситель Иисус Христос был нами взят, распят и умерщвлен, и погребен. Случалось порой, когда брат Леон переменял повязку на ребрах, святой Франциск от боли, какую испытывал при отдирании кровавого платка, опирался невольно рукой на грудь брата Леона. И от прикосновения этих освященных рук брат Леон испытывал такую сладость веры в сердце своем, что едва не падал на землю без чувств.

И, наконец, в этом третьем рассуждении следует сказать, что, довершив пост святого Михаила Архангела, святой Франциск решил вернуться в Санта Мариа Ангелов. Тогда призвал он к себе

брата Массея и брата Ангела и, сказав многие слова и святыя наставления, советовал им горячо, как только мог, остаться на этой святой горе. Ему же с братом Леоном, сказал, подобает вернуться в Санта Мария Ангелов. И, кончив речь, простился с ними, благословив их именем Христа распятого, и, снизойдя к их мольбам, протянул свои святейшие руки, украшенные преславными Стигматами, чтобы они увидели их, и коснулись, и поцеловали. И так, утешив их, он ушел и спустился со святой горы.

Во славу Христа. Аминь.

Из Лондонского кодекса. «Пистис София», 42—62

Коптский текст, отрывок из которого в переводе на русский язык предлагается ниже читателям, принадлежит кругу древней гностической литературы. Ей свойственна отчетливо выраженная герменевтическая направленность. Однако, помимо того, что сам текст, подчиненный цели возбудить интерес к выявлению скрытого в нем смысла, воспринимается как некая проблема, он требует от его исследователей также решения многих чисто источниковедческих задач, ставших со временем предметом дискуссий.

Текст сохранился в пергаментном кодексе, вывезенном при неизвестных обстоятельствах из Египта и приобретенном в 1775 г. в Лондоне у антиквара врачом и библиофилом А. Эскью. Отсюда и название кодекса: Лондонский, Аскевианский. После смерти А. Эскью кодекс был куплен Британским музеем.

В кодексе более трехсот пятидесяти страниц. Судя по почеркам, над перепиской трудились двое. Рукопись датировалась по-разному, разброс во мнениях был велик: с IV по X век. Сегодня, опираясь на данные палеографического анализа, большинство ученых склоняется к промежутку между 340 и 360 гг.

Был ли текст изначально коптским или это — перевод с греческого? Гипотеза о коптском происхождении, некогда имевшая своих сторонников, в настоящий момент признанием не пользуется. В кодексе видят, как и его первый исследователь, коптскую версию утраченного греческого оригинала. Датой составления последнего называют тридцатые годы IV столетия.

Немало догадок было высказано по поводу состава текста: считать ли его единым произведением или собранием нескольких. Идея одного произведения как будто находит все большую поддержку, но почва для сомнений остается по-прежнему.

Рукопись известна под названием «Пистис София». В качестве общего, оно условно, поскольку в самом тексте так обозначена только одна его часть. Ни в начале документа, ни в колофоне нет общего наименования. Но укрепившееся за рукописью название

«Пистис София» не противоречит ее содержанию: много места занимают события, связанные с падением и спасением этого персонажа гностического мифа — сущности мира высшего.

Текст документа выдержан в форме беседы воскресшего Иисуса с ближайшими из его учеников. Выбранный для перевода отрывок принадлежит той части беседы, в которой явившийся ученикам Иисус, описывая свой путь к высшим, повествует об участии Софии. Иисус побуждает слушателей к истолкованию им сказанного. Отрывок начинается и кончается словами Иисуса. Предлагая вниманию читателей перевод трех покаянных гимнов Софии (всего их в тексте тринадцать), мы для удобства понимания предпослали им рассказ Иисуса о злоключениях Софии. За ним идут гимны Софии, обращенные к Свету. Они перемежаются интерпретацией, которую дают им Мария Магдалина, Петр, Марфа, ссылаясь при этом на псалмы Давида. Особым видом интерпретации оказывается беседа Иисуса с учениками, сопровождающая гимны и псалмы.

Отрывок занимает около двадцати двух страниц коптской рукописи, составляя приблизительно ее восемнадцатую часть. Попытки смысла, т. е. вопрос интерпретации, занимают в нем главное место: покаяние в гимнах толкуется с помощью псалмов Давида (68/69, 70/71, 69/70). Об интерпретации говорится в таких выражениях, как «сказать мысль покаяния», «сказать разрешение покаяния», «сказать мысль разрешения покаяния». Повторяется формула: «Это есть то-то». Отношение гимнов к псалмам не может не заинтересовать, хотя при первом знакомстве с текстом поражает самобытность гимнов, несколько заслоняющая их тесную связь с псалмами. Но сопоставив их друг с другом по отдельным стихам, читая их, так сказать, «по горизонтали», уловив ряд лексических совпадений, нетрудно убедиться в том, что близость гимнов к псалмам большая, чем это кажется вначале.

Существует мнение, что гимны, будучи парафразой псалмов, были созданы по их образцу чуждым поэтического дарования автором «Пистис София». Этому книжнику — экзегету удалось весьма искусно транспонировать текст из одной знаковой системы, присущей библейским псалмам, в другую, отвечающую гностической мифологии. При этом в произведении дана как бы обратная ситуация: псалмы здесь оказываются толкованием гимнов. С помощью определенного литературного приема, инверсии, автор «Пистис Софии», сам составлявший гимны, добивался представления об их вневременной, сакральной значимости.

Есть, однако, трудности на пути этой гипотезы. Так в одном из тринадцати гимнов употребляется множественное число для обозначения субъекта покаяния — вместо единственного, как в псалме. Другой пример. Псалмы в «Пистис Софии» обнаруживают явную связь с греческой Септуагинтой, чего нельзя сказать о гимнах, которые ближе к еврейским текстам псалмов.

Кроме упомянутого предположения было высказано и другое:

гимны существовали до и независимо от «Пистис Софии». Это предположение опирается на наличие следов гимнического творчества во многих гностических текстах. Что же касается художественных достоинств гимнов Софии, в этом убеждает чтение текста «по вертикали». Оно возвращает нас к первоначальному впечатлению о цельности, самобытности гимнов. Не исключено, что гимны созданы людьми, чья память хранила псалмы Давида, но это не мешало им разделять увлечение гностическими мифами и таинствами. Гимны могли быть сложены до написания «Пистис Софии». Нарисованная же в этом произведении картина беседы Иисуса с учениками соответствовала возможной ситуации экзегетических упражнений, которые под руководством наставника должны были выполнять посвящаемые в «спасительное знание».

Гимны отличаются от псалмов и в деталях, и по общему своему настрою. Как это свойственно гностическим памятникам, гимнам присущ дух космизма и несколько отвлеченной психологизации; экзистенциальные проблемы даны в надмирной перспективе, а космические темы разрабатываются как проекция психического бытия. Этому соответствуют обычные для гностической мифологии образы эонов, архонтов, среди них — Дерзкого с его исхождениями и т. д. Псалмы же глубоко человечны в мольбах кающегося и уповающего в своем ничтожестве на защиту Бога. Много нитей связывает их образный строй с миром людей, обществом, чего как раз нет в гимнах.

Далее. Псалмы и гимны роднит тема покаяния. Но как позорному она звучит! В псалмах — кающийся перед Господом страдающий и грешный в своей плоти человек. В гимнах же возносит покаяние Свету светов исхождение высшего мира, его эон, София. Она кается в своем дурном помысле. За дурным помыслом следует наказание в вещественном. София обманывается, приняв за Свет высший архонта с ликом львиным, Дерзкого, выпускающего против нее свои «исхождения вещественные» и завлекающего ее в хаос, дабы взять у нее все части света, в ней заключенные. В вещественном — ошибка Софии, принявшей Дерзкого за Свет высший, в вещественном же — и наказание. Это напоминает некоторые другие гностические писания, также связывающие сферу материального с заблуждением и наказанием.

Интерпретация гимнов с помощью псалмов — далеко не единственный случай обращения при толковании к Библии. И в других гностических писаниях тексты Ветхого Завета часто вовлекаются в интерпретацию. Но скрытая или явная, она отнюдь не однородна по своей окраске. Наконец, рассматривая отношение гимнов Софии к псалмам Давида, нельзя упускать из виду и то, что самый образ гностической Софии, как бы он ни был своеобразен, побуждает вспомнить о библейской Премудрости Божией.

Тип сознания людей, в чьей среде создавался текст, сказался на том отношении к интерпретации, которое довольно заметно выражено в «Пистис София». Не раз проходит мысль, что речь

идет не о чем-то новом, а об уточнении, прояснении уже сказанного и т. д. Единство интерпретируемого и интерпретирующего текстов подано как единство откровения на разных его ступенях. Так, с небольшими изменениями повторяются слова, которые произнесла Мария Магдалина, услышав от Иисуса первый гимн Софии: «Сила твоя пророчествовала некогда об этом через пророка Давида в шестьдесят восьмом псалме». С этим же единством связана, так сказать, принципиальная анонимность толкования, при том, что по имени называются лица, его предлагающие. Но слова типа: «Да выйдет вперед тот, в ком возвысился дух чувствующий, и скажет смысл покаяния,» — должны препятствовать тому, чтобы видеть в этих лицах нечто большее, чем только посредника. Полна значения реплика Марии: «Господи мой, есть уши у моего человека света, и я слышу в моей силе света, и твой дух, который во мне, он отрезвил меня». Объяснение этих и подобных им утверждений, видимо, можно найти при понимании глубинных особенностей гностического мировосприятия.

Герменевтические усилия занимают чрезвычайно важное место в том, что составляет путь гносиса. К переводу некоего текста из одной знаковой системы в другую сводится в известном смысле гностическая экзегеза. При этом текстом может стать решительно все — мир, окружающий человека, он сам, его тело, мысли, чувства. Во множестве соотнесений обнаруживает себя мысль о единстве, столь важная в гностических документах типа «Пистис Софии».

«Пистис София», (42—62)

- 42 «И было потом: восшел я к завесам тринадцатого зона. И было: когда подошел я к их завесам, они сами раздвинулись и открылись предо мной. Вошел я в тринадцатый зон, нашел я Пистис Софию ниже тринадцатого зона, совсем одну, рядом с ней никого из них не было. Сидела она в этом месте, скорбя и горя, ибо не взяли ее в тринадцатый зон, ее место в вышних. И снова скорбела она из-за страданий, которые причинил ей сей Дерзкий, тот, кто одни из Троеильных. Но это, — когда я буду говорить с вами о его исхождении, я скажу вам тайну, как это случилось.

- 43 И было: когда Пистис София увидела меня, светившегося весьма, весьма, не было меры света, который был на мне, она впала в большое смятение, и она взглянула на свет моего одеяния. Узрела она тайну ее имени на одеянии и всю силу тайны, ибо была она вначале в местах вышних, в тринадцатом зоне. Но воспевала она свет в вышних, тот, который узрела на завесе Сокровищницы света. И было: когда продолжала она воспевать свет в вышних, воззрились все архонты, которые при двух великих Троеильных, и ее невидимый, связанный с ней, и двадцать два других исхождений невидимых, — ибо Пистис София и ее супруг, они и другие двадцать два исхождения составляют двадцать четыре исхождения, те, которыми изшел великий Пропатор невидимый, он и два великих Троеильных.»

И было: когда Иисус сказал это его ученикам, вышла вперед Марья, она сказала: «Господи мой, я слышала тебя, сказавшего однажды: „Пистис София — сама вне двадцати четырех исхождений“, — и почему она не в их месте? — но ты сказал: „Я нашел ее ниже тринадцатого зона“.»

Иисус ответил, он сказал его ученикам: «Было: Пистис София была в тринадцатом зоне, месте всех ее братьев невидимых, это есть двадцать четыре исхождения великого невидимого; и было: по заповеди первой тайны, обратила взор Пистис София к вышнему. Увидала она свет Сокровищницы света, и пожелала идти в то место, и не могла она идти в то место. Однако прекратила она совершать тайну тринадцато-

го эона, но воспевала свет в вышнем, который узрела в свете завесы Сокровищницы света.

И было: в то время, как воспевала она место вышнего, все архонты, которые были в двенадцати зонах, те, что внизу, возненавидели ее, ибо прекратила она их тайну и пожелала идти к вышнему и быть надо всеми ними. Этого ради разгневались они на нее и возненавидели ее; и сей великий Троеильный Дерзкий, то есть, сей третий Троеильный, который в тринадцатом эоне, тот, который не послушался и не изшел всей чистотой его силы, бывшей в нем, и не дал чистоты его света в то время, когда архонты отдали их чистоту ему, — пожелал, между тем, стать господином надо всем тринадцатым эоном и теми, которые ниже его.

45 И было: когда архонты двенадцати эонов разгневались на Пистис Софию, которая была выше них, они весьма возненавидели ее. И сей великий Троеильный Дерзкий, о котором я ныне сказал вам, сам присоединился к архонтам двенадцати эонов; и он сам разгневался на Пистис Софию и весьма возненавидел ее, ибо помыслила она идти к свету, который выше него; и он изшел великой силой с ликом львиным; и из его вещества, которое было в нем, он изшел другим множеством вещественных исхождений, очень жестоких, и послал их в пределы нижние, в части хаоса, чтобы там теснили они Пистис Софию и взяли у нее ее силу, потому что она помыслила идти к вышнему, который надо всеми ними, и потому что она прекратила дальше совершать их тайну. Но была она упорна, горя и ища свет, который узрела. И возненавидели ее архонты, которые держались или были утверждены в тайне, которую они совершали. И далее возненавидели ее все стражи, те, кто у врат эонов.

46 И было: затем, по заповеди первой заповеди, сей великий Дерзкий Троеильный преследовал Софию в тринадцатом эоне, чтобы она обратила взор к частям нижним, увидела бы его силу света в этом месте, ту, которая с ликом львиным, и пожелала бы ее, и пошла бы к месту этому, и взяли бы они свет у нее.

И было: затем взглянула она вниз и увидела его силу в частях нижних. И не знала она, что та — от сего Троеильного Дерзкого, но она думала, что та — из света, который узрела прежде в вышнем, того, который был на завесе Сокровищницы света. И помыслила она: пойду я в сие место без супруга моего, возьму свет, создам из себя эоны света, чтобы могла я идти к Свету светов, который в вышнем вышних. В то время как помыслила она это, вышла она из ее места тринадцатого эона и сошла в двенадцатый эон. Архонты эонов преследовали ее и гневались на нее, ибо замыслила она найти их величие. Она же вышла из двенадцатого эона и сошла в пределы хаоса и приблизилась к силе света с ликом львиным,

- дабы пожрать ее. Все же вещественные исхождения сего Дерзкого окружили ее. И великая сила света с ликом львиным пожрала силы света в Софии, очистила ее свет и пожрала его. И ее вещество бросили в хаос. Стало оно архонтом с ликом львиным в хаосе, половина его была от пламени, другая половина — от тьмы. Был он — Иалдабаоф, тот, о котором говорил я вам множество раз. Когда же это случилось, ослабела София весьма, весьма. И опять начала эта сила света с ликом львиным, дабы взять все силы света у Софии; и все вещественные силы сего Дерзкого окружили Софию разом, теснили они ее. Громко воззвала Пистис София, к Свету светов воззвала она, тому, который от начала узрела, в которой уверовала. Произвела она это покаяние, так говоря:
1. О, Свете светов, тот, в который от начала уверовала я. Услышь же ныне, Свете, покаяние мое. Спаси меня, Свете, ибо злые мысли вошли в меня.
- 48 2. Взглянула я, Свете, на части нижние, узрела я там свет и помыслила: пойду я к тому месту, чтобы свет сей взять. И пошла я и оказалась во тьме, той, что внизу хаоса. И не смогла я вырваться оттуда, дабы пойти к месту моему, ибо теснима была всеми исхождениями сего Дерзкого. И сила с ликом львиным взяла свет мой, что у меня.
3. И воззвала я о помощи, и не вырвался вопль мой из тьмы, и обратила я взор мой к вышнему, дабы Свет помог мне, тот, на который уповала я.
4. И когда обратила я взор мой к вышнему, увидала я всех архонтов эонов многочисленных, и взирали они на меня и насмехались надо мною, хоть и не сделала я им ничего злого, но ненавидели они меня без причины. И когда исхождения сего Дерзкого увидали архонтов эонов, насмехающихся надо мной, они поняли, что архонты эонов не помогут мне, и осмелели они, эти исхождения, что теснили меня силою. И свет, тот, который я не отбирала у них, они отобрали у меня.
5. Ныне же, Свете истины, ты знаешь, что я сделала сие в простоте моей, думая, свет с ликом львиным тебе принадлежит. И грех, который я содеяла, открыт перед тобою.
6. Не дай же мне убавиться, Господи, ибо уповала я на твой Свет от начала. О, Господи, о, Свете силы, не дай мне убавиться в моем свете.
7. Ибо тебя ради и света твоего в тесноте я, и позор покрыл меня.
- 49 8. И света твоего ради стала я чужой моим братьям невидимым и великим исхождениям Барбело.
9. Было сие со мною, о, Свете, ибо взревновала я о месте обитания твоего. И пал на меня гнев сего Дерзкого, — того, кто не послушался повеления твоего, чтобы исходил он в исхождение его силы, — ибо оказалась я в его зоне, не совершив его тайны.

10. И смеялись надо мною все архонты эонов.
11. И вот, я в этом месте, горюя и ища Свет, тот, что зрела я в вышнем.
12. И искали меня стражи врат эонов, и все те, кто в тайне его пребывал, надо мною глумились.
13. Я же устремила взгляд мой к вышнему, к тебе, Свете, и уповала на тебя. Ныне же, Свете светов, теснима я во тьме сего хаоса. Коли хочешь ты придти, чтоб спасти меня, велико твое милосердие, ты услышь меня поистине и спаси меня.
14. Спаси меня от вещества этой тьмы, дабы я не погибла в ней, чтобы спаслась я от исхождений сего божественного Дерзкого, тех, что притеснили меня, и от их злодеяний.
15. Да не поглотит меня эта тьма, и эта сила с ликом львиным да не пожрет целиком всю силу мою. И хаос этот да не покроет силу мою.
- 50 16. Услышь меня, Свете, ибо блага милость твоя, и призри на меня по полноте милосердия твоего.
17. Не отврати лица твоего от меня, ибо сильно истерзана я.
18. Скоро услышь меня и спаси силу мою.
19. Спаси меня архонтов ради, что ненавидят меня, ибо ты, знаешь ты тесноту мою и муку мою и муку силы моей, ту, что взяли у меня. Пред тобою посеявшие меня во все эти злодеяния. Поступи с ними по благоволению твоему.
20. Взирала сила моя из хаоса и из тьмы. Ждала я супруга моего, не явится ли он, не сразится ли за меня, — и не прибыл он. И ждала я, не явится ли он, не даст ли силы мне, — и его не нашла я. И когда искала я свет, они дали мне тьму.
21. И когда искала я силу мою, они дали мне вещество.
22. Ныне же, Свете светов, тьма и вещество, которыми облекли меня исхождения сего Дерзкого, да станут они им ловушками и да попадут они в них, и да воздашь ты им, и соблазняются они, и не вступят они в место Дерзкого их.
23. Да пребудут они во тьме и да не видят света; да взирают они на хаос всякое время и да не обратят взора к вышнему.
24. Обрушь на них их месть и да обымет их твой закон.
- 51 25. Да не вступят они в их место с сего времени к их божественному Дерзкому, и да не вступят его божественные исхождения в их места с сего времени, ибо нечестив и дерзок их бог, и он мыслил, чтот совершил он злодеяния эти от себя, сам не ведая, что если бы не смирилась я по заповеди твоей, не имел бы он власти надо мною.
26. Но когда смирил ты меня по заповеди твоей, преследовали они меня еще болес, и исхождения их приложили страдание к смиреннию моему.
27. И взяли они силу света у меня, и вновь начали, весьма теснили они меня, дабы свет весь, что во мне, взять. Того ради, во что высеяли они меня, да не поднимутся они в тринадцатый эон, место правды.

28. И да не причтутся они к наследию очищающихся со светом их, и да не причтутся они к тем, которые скоро покаются, дабы скоро получить тайну в свете.

29. Ибо взяли они у меня свет мой. И стала оскудевать во мне сила моя. И убавилась я светом моим.

30. Ныне же, Свете, который в тебе и который во мне, воспеваю я имя твое, Свете, в славе.

31. И да будет, Свете, гимн мой угоден тебе как тайна возвышенная, та, что вводит во врата света, та, которую изрекут те, кто покается, и которой светом они очистятся.

52 32. Ныне же да возвешаются все вещества; ищите все свет, дабы сила вашей души, которая в вас, была жива.

33. Ибо свет внял веществам. И не оставит он никакие вещества без того, чтобы не очистить их.

34. Да восхвалят Господа всех эонов души и вещества, и вещества и все, что в них.

35. Ибо Господь спасет их душу из всякого вещества. И уготовят град в свете. И все души, которые спасутся, пребудут в том граде, и унаследуют они его.

36. И душа тех, которые тайну получают, пребудет в том месте. И те, которые получили тайну во имя Его, пребудут в ней.»

И было: когда Иисус сказал эти слова его ученикам, он сказал им: «Это гимн, который рекла Пистис София в своем первом покаянии, каюсь в своем грехе и говоря обо всем, что произошло с ней. Ныне же тот, кто имеет уши слышать, да услышит он.»

Снова вышла вперед Мария и сказала: «Господи мой, есть уши у моего человека света, и слышу я в моей силе света, и твой дух, который во мне, он отрезвил меня. Услышь же, что говорю о покаянии, которое произвела Пистис София, говоря о грехе своем и обо всем, что произошло с нею. Сила твоя пророчествовала некогда об этом через пророка Давида в шестьдесят восьмом псалме:

- 53 1. Избавь меня, Боже, ибо воды дошли до души моей.
2. Погряз я или погиб в тине преисподней, и не было у меня силы; опустился я в глубины морские, буря поглотила меня.
3. Истрадался я, взывая; гортань моя охрипла; очи мои убьли, в то время как уповал я на Бога моего.
4. Многочисленное волос на голове моей ненавидящие меня без причины; усилились враги мои, преследующие меня несправедливо; чего не грабил я, они отняли у меня.
5. Боже, Ты узнал безумие мое; и грехи мои не сокрыты от Тебя.
6. Да не постыдятся во мне надеющиеся на Тебя, Господи, Господи сил; да не посрамятся во мне ищущие Тебя, Господи, Боже Израилев, Боже сил.

7. Ибо Тебя ради взял я на себя поношения, позор покрыл лице мое.
8. Стал чужим я братьям моим, чужим сынам матери моей.
9. Ибо ревность по дому Твоему снедала меня; поношения поносящих тебя (в рук.: меня) пали на меня.
10. Согнул я постом душу мою: это стало мне в поношение.
11. Я облекся во вретипе; стал я для них притчею.
12. Кричали обо мне сидящие у ворот, и распевали обо мне пьющие вино.
- 54 13. Я же молился в душе моей Тебе, Господи; время благоволения Твоего, Боже; по полноте милости Твоей услышь о спасении моем поистине.
14. Избавь меня от этой тины, дабы не погрязнул я в ней; да спасусь я от ненавидящих меня и от глубины вод.
15. Да не поглотит меня пучина; да не пожрет меня преисподняя; да не схватит меня колодезь пастью своею.
16. Услышь меня, Господи, ибо блага милость твоя; по полноте милосердия Твоего призири на меня.
17. Не отврати лица Твоего от раба Твоего, ибо скорблю я.
18. Услышь меня скоро; внемли душе моей и избавь ее.
19. Спаси меня врагов моих ради, ибо Ты, знаешь Ты поношение мое, и позор мой, и посрамление мое. Все оскорбляющие меня пред Тобою.
20. Сердце мое ждало поношения и страдания; ждал я того, кто будет скорбеть со мною, — не нашел я его, и того, кто утешит меня. — не обрел я его.
21. Они дали желчь в пищу мою; они напоили меня уксусом в жажде моей.
22. Да будет трапеза их перед ними ловушкою, и сетью, и воздаянием, и соблазном.
23. Согни хребет их навсегда.
24. Пролей на них гнев Твой, и ярость гнева Твоего да обымет их.
25. Да будет жилище их пусто; никто да не живет в жилище их.
26. Ибо кого Ты поразил, они преследовали его; они приложили к боли ран его.
- 55 27. Сии приложили беззаконие к беззакониям их; и да не войдут они в правду Твою.
28. Да истребятся они из книги живых; и да не напишутся они вместе с праведниками.
29. Я же — бедный и который страдал; благо лица Твоего, Боже, прияло меня к себе.
30. Восхваляю я имя Бога моего с песнью и возвеличу Его в хвалении.
31. Будет это более угодно Богу, нежели телец юный, вздымающий рога и копыта.

32. Да узрят бедные и возвеселятся. Ищите Бога, дабы души ваши были живы.

33. Ибо Господь внял бедным. И не пренебрег Он теми, кто в медных оковах.

34. Да восхвалят Господа небо и земля, море и все, что в нем.

35. Ибо Бог спасет Сион, и созиждутся грады иудейские, и поселятся там, и унаследуют его.

36. Семя рабов Его удержит его и любящие имя Его пребудут в нем.»

И было: когда Мария сказала эти слова Иисусу посреди учеников, она сказала ему: «Господи мой, это есть разрешение тайны покаяния Пистис Софии.»

56 И было: когда Иисус услышал Марию, сказавшую эти слова, он сказал ей: «Хорошо же, Мария, блаженная, плерома или всеблаженная Плеромы, та, которую будут ублажать во всех родах.»

Иисус снова продолжил речь, он сказал: «Пистис София снова продолжила, воспела она еще во втором покаянии, так говоря:

1. Свете светов, в тебя уверовала я, не оставь меня во тьме до исполнения времени моего.

2. Помогни мне и спаси меня тайнами твоими, приклони ко мне ухо твое и спаси меня.

3. Да спасет меня сила света твоего, и да возьмешь ты меня к эонам высшего, ибо ты тот, кто спасет меня, и ты возьмешь меня к высшему эонов твоих.

4. Спаси меня, Свете, от руки силы этой с ликом львиным и от рук исхождений сего божественного Дерзкого.

5. Ибо ты, Свете, тот, в чей свет я уверовала.

6. И уповала сама я на свет твой от начала. И уверовала я в него с того времени, когда изошел он мною, и ты сам — тот, кто изошел мною, и сама я уверовала в свет твой от начала.

7. И когда уверовала я в тебя, издевались надо мною архонты эонов, говоря: «Прекратила она тайну ее.» И ты тот, кто

57 спасет меня. И ты — спаситель мой, и ты — тайна моя, Свете.

8. Уста мои наполнены славой, дабы рекла я тайну величия твоего во всякое время.

9. Ныне же, Свете, не оставь меня в хаосе при исполнении всего времени моего, не оставь меня, Свете.

10. Ибо взяли они всю силу у меня. И окружили меня все исхождения сего Дерзкого, и восхотели они весь свет мой взять сполна, и наблюдали они за силой моей.

11. Между тем говорили они друг с другом в то время: «Свет оставил ее (в рук.: меня). Захватим ее и возьмем свет весь, тот, что у нее.»

12. И сего ради, Свете, не уйти [тебе] от меня; оборотись, Свете, и спаси меня от рук немилостивых.

13. Да будут найдены они и да будут бессильны хотящие взять силу мою; да облекутся они во тьму и да будут в бессилии хотящие взять у меня силу света мою.

И это второе покаяние, которое произвела Пистис София, воспевая свет.»

И было: когда Иисус сказал эти слова его ученикам, он сказал: «Понимаете ли вы, как говорю я с вами?» Вскочил Петр, он сказал Иисусу: «Господи мой, не можем мы терпеть эту женщину, отнимающую у нас место и никому из нас не дающую говорить, но говорящую много раз.»

58 Иисус ответил, он сказал его ученикам: «Тот, в ком сила духа его воспылает, дабы понял он то, что я говорю, да выйдет он вперед и скажет. Однако ныне ты, Петр, — вижу я в тебе силу твою, постигающую разрешение тайны покаяния, которое произвела Пистис София. Ныне же ты, Петр, скажи посреди братьев твоих мысль ее покаяния.» Петр же ответил, он сказал Иисусу: «Господи, услышь, говорю я мысль ее покаяния, о котором сила твоя пророчествовала некогда через пророка Давида произведя ее покаяние, в семидесятом псалме:

1. Боже, Боже мой, на тебя уповал я; да не постыжусь вовек.
2. Избавь меня правдой Твоей и спаси меня; преклони ко мне ухо Твое и избавь меня.
3. Будь мне Богом защищающим и местом твердым, дабы избавить меня, ибо Ты — утверждение мое и мое место прибежища.
4. Боже мой, избавь меня от руки грешного, и от руки беззаконного и нечестивого.
5. Ибо Ты, Господи, надежда моя, Господи, Ты — упование мое от юности моей.
6. Утвердился я в Тебе от утробы; Ты извел меня из чрева матери моей. Память моя о Тебе — всякое время.

59 7. Был я как эти глупцы для многих; Ты помощь моя и утверждение мое; Ты спаситель мой, Господи.
8. Уста мои наполнены хвалением, дабы восхвалял я славу величия Твоего целый день.
9. Не отвергни меня во время старости; когда оскудеет душа моя, не оставь меня.
10. Ибо враги мои злословили меня и стерегли душу мою, держали они совет о душе моей.
11. Между тем, говорили они в то время: «Бог оставил его; бегите и берите его, ибо нет того, кто спасет его.»
12. Боже, внемли помощи ради моей.
13. Да постыдятся и оскудеют клеветующие на душу мою; да облекутся стыдом и срамом ищущие мне зла.

И это есть разрешение второго покаяния, которое произвела Пистис София.

Спаситель ответил, он сказал Петру: «Прекрасно, Петр, это есть разрешение ее покаяния. Вы, блаженны вы сверх всех людей, которые на земле, ибо открыл я вам эти тайны.

60 Воистину, воистину, говорю я вам: я исполню вас во всех плеромах от тайн внутреннего до тайн внешнего. И я наполню вас духом, дабы называли вас «духовный, исполненный во всех плеромах». И воистину, воистину говорю я вам: дам я вам все тайны всех мест Отца Моего и всех мест первой тайны, чтобы тот, кого вы примете на земле, был принят в свет Вышнего, и тот, кого вы отвергнете на земле, был отвергнут от царствия Отца Моего на небе. Однако ныне слушайте и услышите все покаяния, которые произвела Пистис София.

Она снова продолжила, произвела она третье покаяние, говоря:

1. Свете сил, внемли и спаси меня.

2. Да убавятся и будут во тьме хотящие взять у меня свет мой. Да будут обращены к хаосу и постыдятся хотящие взять силу мою.

3. Да будут обращены скоро ко тьме теснящие меня и говорящие: «Стали мы над ней господами».

4. Но да возрадуются и возвеселятся все ищущие свет, и да рекут всякое время: «Да возвеличится тайна», — хотящие тайны твоей.

5. Я же, ныне, Свете, — спаси меня, ибо убавилась я светом

61 моим, который взяли они, и нуждаюсь я в силе моей, которую взяли они у меня. Ты же, Свете, — ты спаситель мой, и ты тот, кто спасает меня, Свете; скоро спаси меня из сего хаоса.»

Было же: когда Иисус сказал эти слова его ученикам, говоря: «Таково третье покаяние, которое произвела Пистис София», — он сказал им: «Да выйдет вперед тот, в ком возвысился дух чувствующий, и скажет мысль покаяния, которое произвела Пистис София.»

И было: Иисус еще не кончил говорить, вышла вперед Марфа, пала к ногам его, поцеловала их, воззвала, заплакала в крик и со смирением, говоря: «Господи мой, помилуй меня и будь милосерд ко мне, оставь меня, дабы сказала я разрешение покаяния, которое произвела Пистис София.»

И подал Иисус руку Марфе и сказал ей: «Блажен всякий человек смиренный, ибо он помилован будет. И ныне, Марфа,

62 блаженна ты. Но поведай же разрешение мысли покаяния Пистис Софии». Ответила же Марфа, она сказала Иисусу посреди учеников: «О, Господи мой, Иисусе, о покаянии, которое произвела Пистис София, пророчествовала некогда твоя сила света через Давида в шестьдесят девятом псалме, говоря:

1. Господи, Боже, внемли помощи ради моей.

2. Да постыдятся и посрамятся ищущие душу мою.

3. Да будут обращены тотчас и постыдятся говорящие мне: «Хорошо же, хорошо же».

4. Да возрадуются и возвеселятся о Тебе все ищущие Тебя и рекут всякое время: «Да возвеличится Господь», — любящие спасение Твое.

5. Я же, я бедный, я нищий, Господи, помоги мне; Ты помощник мой и защита моя; Господи, не медли.

И это есть разрешение третьего покаяния, которое произвела Пистис София, воспевая вышнего.»

И было: когда Иисус услышал Марфу, сказавшую эти слова, он сказал: «Хорошо же, Марфа, и прекрасно.»

В. Н. ТОПОРОВ

«Спор» или «дружба»?

Вообще «спор» евреев и русских или «дружба» евреев и русских — вещь неоконченная и, я думаю, — бесконечная.

*(В. В. Розанов — М. О. Гершензону,
январь 1913)*

Не случайно Христос начинает мученичество с имени Авеля (Мф. 23, 35). Первый же праведник, угодный Небу, гибнет от руки убийцы. Это как бы пролог ко всей истории сынов Адама. Состояние нашего мира таково, что именно люди добродетельные чаще всего становятся в нем жертвами.

*(Отец Александр Мень. На пороге
Нового Завета.)*

Жизненная судьба отца Александра Меня и его конец снова возвращают нас к тому узлу, который так кровно (кровью сердца) и так кроваво (пролитая кровь) связывает русских с евреями. Эти положительно-сближающие и отрицательно-отторгающие начала входят в единый узел, где все так сложно и многообразно переплетено, что порой может показаться, что подлинного «разрешения», развязывания этого узла нет и быть не может. И, может быть, главная сложность не в том, что в этом узле завязано столь многое, разное и даже полярно противоположное, но в том, что за всем этим угадывается некий общий единый корень, ибо тяга и отталкивание, любовь и ненависть, восхищение и зависть, радость и помраченность духа разными языками и с разных позиций могут говорить и об одном и том же. Было бы, однако, ошибкой сделать из сказанного заключение о равноценности этих языков и передаваемых ими смыслов. Совсем напротив: любовь, восхищение, радость онтологичны и жизнестроительны, и в

этом отношении они обладают смысловой полнотой, суверенностью и самодостаточностью; ненависть же, зависть, помраченность духа этими свойствами не обладают: они всего лишь чудовищно искаженные тени сущего, на нем паразитирующие и, в нередком сознании своего бессилия, неправоты, безблагодатности, жадно ищущие для себя оправдательных мотивировок. И все-таки забывать об этом едином корне, об общем «родимом лоне» света и тьмы и о тех обстоятельствах, когда свет начинает терять свою светоносность и отступать перед тьмой, иногда до той роковой черты, за которой тьма уже объемлет этот свет, — нельзя.

Живая любовь и подлинная радость требуют особого состояния открытости души и бодрости духа, той сосредоточенности и того внутреннего напряжения, которые открывают присутствие любви-радости и одновременно свидетельствуют о нем. Почувствовать присутствие этого состояния для «естественного» человека, т. е. человека, изначально ограниченного своей физической природой, вытекающими из нее дефицитами («нуждами») и той «своей» культурой, внутри которой он впервые осознает себя, свою субъектную выделенность, труднее, чем не почувствовать присутствие этого состояния открытости и приятия в отношении другого-чужого, вернее — открытие себя для такого приятия «внешнего» и «чужого» часто равноценно открытию для себя некоего нового «неуютного» пространства существования, в котором риск и опасности представляются более существенными, нежели мыслимые выгоды и преимущества. Чувство абсолютной и «доопытной» любви к другому-чужому, радости о нем дается редко, и гораздо чаще Я, индивидуально-личное, родовое, культурно-историческое, выстраивает иной контекст — и эмоциональный и рациональный, — в который оно помещает этого «чужого». Менее всего стоит упорствовать в том, что это отчуждающее движение исключает противоположное — сближающее, в принципе тоже «естественное», хотя и требующее особой созидательной работы духа и более широкого ситуационно-временного диапазона, открывающего более глубокие связи между деянием и его плодами. Но нужно напомнить, что и само сближающее движение не отменяет полностью действия «темного корня»: нередко за каждый благой шаг приходится расплачиваться «совершенствованием» (хотя бы мысленным), утончением и углублением «идеологических» контраргументов. Конечно, это следование по двум расходящимся путям может привести к некоему пограничному состоянию, в котором выясняются итоги, и все отчуждающее, отрицательное, злое, собранное отовсюду в одно место и достигшее критической массы, снимается-отменяется просто, естественно, разом. Но этот путь опасен, и он лишь для немногих. Следуя по нему, легко переступить тот предел (а предел проще всего и опознается по переступанию его, чаще всего оборачивающемуся и преступлением и следующим за ним наказанием), за которым человек теряет самоконтроль, попадая во власть более мощных отрицательных сил и энергий и тем самым

окончательно теряя надежду на обретение истинного пути. Подобное переступание (предела) — преступление, выход в беспредел, и как его следствие состояние одержимости, «бесования» очень характерно для той картины, которая разворачивается «здесь и сейчас» на наших глазах. В данном случае «бесование» не метафора, не образное усиление некоего явления, но строго терминологическое определение нравственного состояния в его критический момент, равно опасный и для самих одержимых и для осаждаемых и угрожаемых ими.

В теперешнем русском антисемитизме самое страшное — резкое возрастание и сгущение этого бесования, отречение даже от собственного, хотя бы и невысокого, здравого, «сермяжного» смысла (иногда это связано и с отступлением от исходных намерений и импульсов, сложившихся как «естественные» результаты неправильно выбранной и провокационно-искажающей суть дела перспективы) и выход за пределы воздействия со стороны здравого смысла извне. В этом состоянии и на этом этапе, когда порывается живая связь с самими источниками жизни, терапия здравого смысла и ее формы (разъяснение, убеждение, логические экспликации и т. п.) оказываются бессильными против болезни помрачения и растления духа, и возникает потребность в иных терапиях — духовной, социальной, даже чисто медицинской и в иных видах принудительного воздействия (право, закон, административный контроль и т. п.). Эта потребность тем настоятельнее заявляет о себе, чем иррациональней бесование и чем разрушительней его действие, чем выше в нем градус садо-мазохизма и чем «бескорыстней» становится идея зла для других, ненависти к ним, уже не уравниваемая соображениями о выгоде и благе даже для себя. Эта мономаническая завороченность идеями и полная отдача себя во власть соответствующих чувств составляют другую характерную особенность теперешнего русского антисемитизма в его крайней форме, и в этой особенности нельзя не видеть знамения некоей чреватой катастрофой ситуации. И, наконец, третья отличительная черта обнаруживает себя в стремлении как можно поспешнее, грубее и полнее, без каких-либо табу и отрезая все пути для отхода, высказать все до конца, — однако не ради приближения к истине или хотя бы формулировки некоей конструктивной своей позиции, но с целью оскорбления и унижения, не ради диалога, но для того, чтобы исключить самую возможность его. И тут уже не до спора, не до дружбы и даже не до честной вражды. Здесь дискредитация самой логики человеческого общения, тупик, нравственное банкротство и, по сути дела, беспорное, хотя, вероятно, и несознаваемое, саморазоблачение. В государстве закона и права, в обществе разумных оснований и доброй воли подобные явления или вовсе невозможны или занимают весьма периферийное место и не могут иметь столь трагических последствий, как в России, где они оказываются направленными против коренных интересов как евреев, так и русских, — и о с о б ы х интересов каж-

дого из этих народов и общих интересов, не исчерпывающихся, однако, тем, что гарантирует безопасное и достойное существование в условиях правого государства и общества демократических свобод. Но таких условий практически никогда не было — ни в период ограничений и утеснений до революции, ни после революции, когда новый режим поставил евреев в двусмысленное положение уже с самого начала с тем, чтобы некоторое время спустя и тайно и явно перейти к преступной в отношении их политике, аналогов которой не найти в дореволюционную эпоху, во всяком случае на уровне государственной власти, с одной стороны, и перспектив достойного существования еврейства в России, с другой.

Конечно, факты несправедливости, тем более насилия, лжи, клеветы в отношении евреев до революции воспринимаются и переживаются особенно остро и болезненно и нередко представляются более важными и жгучими, чем противоположные им положительные свидетельства. Более того, тяготение грехов прошлого и сознание исторического преемства в грехе и вине сильно ограничивает апелляцию к сфере положительных примеров. И все-таки историческая справедливость побуждает напомнить, какими обещаниями связывала себя русская государственная власть в отношении к евреям. Общий принцип состоял в сохранении прежних прав и даровании новых, распространяющихся на всех подданных Российской Империи. В декларации («плакате»), объявленной Белорусским генерал-губернатором графом З. Г. Чернышевым после раздела Польши в 1772 г. и прочитанной во всех церквях, находим: «...имею я... точное Высочайшее повеление торжественно обнадежить прежде всего собственным Ея священным именем и словом... всех Ея Величества новых подданных, а мне любезных теперь сограждан, что Всемилостивейшая Государыня изволит не только всех их подтверждать при совершенной и ничем неограниченной свободе в публичном отправлении их веры, также и при законном каждом владении и имуществе, но совершенно их под Державою Своею усыновляя, всех и каждого награждать еще отныне в полной мере и без всякого изъятия теми правами, вольностями и преимуществами, каковыми древние Ея подданные пользуются, так что каждое состояние из жителей присоединенных земель вступает с самого сего дня во все оному свойственные выгоды по всему пространству Империи Российской... Чрез торжественное выше сего обнадежение всем и каждому свободного отправления веры и неприкосновенной в имуществах целости, собою разумеется, что и Еврейские общества, жительствующие в присоединенных к Империи городах и землях, будут оставлены и сохранены при всех тех свободах, коими они ныне в рассуждении закона и имуществ своих пользуются: ибо человеколюбие Ея Императорского Величества не позволяет их одних исключать из общей всем милости и будущего благосостояния под благословенною Ея Державою, доколе они с своей стороны с надлежащим

повиновением, яко верноподданные, жить и в настоящих торгах и промыслах по званиям своим обращаться будут».

В «Мнении «Комитета о благоустройстве евреев»», учрежденного Именным Указом Сенату 9-го ноября 1802 г. (доклад этого Комитета был составлен Сперанским), сказано: «Собрав все сведения к сему принадлежащие, рассмотрев разные прежде бывшие о сем предположения и сообразив их с теми отношениями, в коих донныне евреи в других государствах и в России находились, пригласив депутатов их для личного объяснения, открыв способы самим началам... изъяснить мысли их о лучшем их устройстве, и, таким образом, удостоверив заключения свои всеми сведениями и сравнив их со всеми местными уважениями, Комитет... составил новое о евреях «Положение»... Главные начала, на коих усовершенствование их (евреев) должно быть основано: 1) В чем должно поставить главною целью извлечь евреев сколько можно из настоящего униженного их состояния, предоставляя им способы и нравственную необходимость обратиться к трудолюбию, снискать себе пропитание способами честными и безвредными. 2) Привести в надлежащие пределы особенное внутреннее их управление и соединить их пользы под одно управление, всем подданным общее. 3) Открыть им все способы к просвещению, представя им все нужные к тому одобрения и надежды, и положив для них необходимою употреблять общий язык. 4) Пресечением мелких злоупотребительных промыслов и одобрением в общепользных упражнениях, привлечь их сколько можно к земледелию, фабрикам, ремеслам и общежительности... Остается определить существо тех средств, кои им были приняты, дабы привести начала сии в действие... Два главные уважения представлялись Комитету при избрании сих средств: с одной стороны, казалось, что евреи, быв по общему о них понятию народом униженным, в образе мыслей и привычках его загрубевшим, не могут иначе выйти из сего состояния, как действием власти, а не побуждения. С другой представлялось, что долголетние привычки не иначе переменяются, как нечувствительным направлением пользы к другой и лучшей цели, что все преобразования, производимые с поспешностью и крупными переворотами, были непрочны, что в исчислении причин, определяющих действия человеческие, всегда должно принимать во уважение частную выгоду, что во всех учреждениях, кои образовались частными пользами, поддерживались свободою и были только направляемы законом, была видима внутренняя сила, их утверждающая, существовало непоколебимое основание, временем и личною пользою положенное; что по сему вести евреев к усовершенанию должно средствами умеренными и постепенными, отворяя им пути к собственной их пользе и преграждая им все способы уклоняться с сей дороги. Комитет не мог колебаться между сими двумя уважениями, и все средства, к образованию евреев предполагаемые, основал он на последнем. Все подробности, в «Положении» его принятые, не что другое, как приложение сих способов тихих, уме-

ренных, постепенных, на личной пользе евреев и на усовершенствование политического бытия их основанных. Везде желал он им показать, что правительство, простирая им руку благодетельного своего о них промысла, не хочет исторгнуть их сильным действием власти из настоящего их состояния, но вывести их, путем собственных их польз, к состоянию лучшему, надежнейшему, для них самих выгоднейшему; что охраняя спокойствие их совести, не делая ни малейшего прикосновения к их религии, щадя самые предрассудки их, оно во всем ищет одной и той же цели, чтоб удостоверить и обеспечить состояние их законною промышленностью, приобщить их ко всем выгодам и уважению, коими пользуются прочие состояния, под общим покровительством законов, терпимости и благоустройства».

Так были встречены евреи, ставшие подданными России. И если далеко не все эти благие намерения и трезвые планы были проведены в жизнь, то чаще всего это происходило все-таки не от происков людей злой воли, сколько от обычных несовершенств и настроений русской административной жизни. Но когда ситуация становилась опасной (беспорядки, направленные против евреев, распространение клеветы и вредных слухов и даже погромы, с 80-х годов прошлого века), представители власти и церковной иерархии всегда выступали в защиту евреев и осуждали обидчиков. «Всем верноподданным Государя, — писал в циркуляре от 6 мая 1881 г. Таврический губернатор, свиты Его Императорского Величества генерал-майор А. А. Кавелин, — следует помнить, что для Русского Царя равно дорог русский, еврей, немец или татарин; все они подданные одного Царя, все они жители России и все пользуются одинаковым покровительством закона. Разные слухи и толки, направленные против евреев, происходят от людей, не желающих добра и спокойствия своему отечеству!»

17 мая 1881 г. митрополит Московский и Коломенский Макарий (до того архиепископ Литовский и Виленский) в главном храме России, Большом Успенском соборе в Кремле, произнес слово в защиту евреев от гонений: «Ныне посреди нас является столько прельстителей! И эти прельстители всего более устремляют свое внимание на тех, кого удобнее прельстить, на юношей, еще не окрепших в своих убеждениях и легко увлекающихся, и на простой народ, малограмотный и вовсе неграмотный. И к каким ужасным последствиям приводят такие прельщения и увлечения! Живой пример пред вами. Вы слышали, что происходит или недавно происходило в некоторых городах и селах нашего южного края, как бедный наш народ, прельщенный и подстрекаемый, поднимался целыми массами на евреев, разрушал и опустошал их жилища, истреблял или расхищал их имущество, разорял самые молитвенные их дома. И увы, так действовали люди, именующие себя христианами; так действовали сыны России. О стыд, о позор!.. Если мы любим только своих родных, близких к нам, своих соплеменников и единоверцев: тут христианского еще мало;

так любят и не христиане. А любите всех людей без различия, близких и дальних, какого бы племени они ни были, какой бы веры ни держались... Судите же сами, православные, как тяжко грешат против нашей святой веры те несчастные из наших братьев, которые, по увлечению или по неразумению, вооружаются против евреев и безжалостно истребляют их достояние... Но не здесь предел виновности этих заблуждающих наших собратий. Как сыны России, они виновны еще пред своим державным Отцом и отечеством... А что же делают эти русские, которые, почему бы то ни было, восстают на евреев?.. Ведь и еврей, как русские... суть подданные одного и того же нашего Государя и наши сограждане, суть дети нашего общего державного Отца и наши братья по отечеству. Как же мы осмеливаемся поднимать руки на своих братьев... какой веры бы и племени они ни были?.. Нападая безрассудно на евреев и их имущество, люди темные и увлеченные воображают, что наносят вред одним только евреям; а между тем вредят вместе и самим себе и своим семействам... но и всему обществу, всему государству...» И во многих других случаях духовные пастыри особенно подчеркивали антихристианскую сущность гонений на евреев. «Бесчинства против иноверцев совершенно противны духу и смыслу учения Христова., — говорится в поучении епископа Херсонского и Одесского Никанора в 1886 г. — Кто промышляет о своих, о близких в вере, единоверцах, тот, исполняя свой долг, стоит однако же на низшей ступени нравственного христианского совершенства. Высшая же ступень христианского совершенства, если кто промышляет не только о своих, не только о единоверцах, но и об иноверцах, о чужих промышляет... Поступай, как милосердый самарянин, — жалей иноверца, помоги ему в нужде и скорби, и твой Бог тебе поможет. Вот идеал христианской любви... Помните все, и мы ясно помним это время, что когда вера была тверда, мы, русские, православные христиане, жили в мире с евреями. Жили среди евреев, и евреи жили между нами, и жили в мире. Когда же вера пошатнулась и в народе, когда и в народе пошла явная расшатанность правов, тогда пошли и эти возмутительные побоища. Они не нашего, не русского, не христианского происхождения... эта зараза... прививается к самым немощным членам русского общества, самым немощным по образованию, по правам, увы! в последние дни и во вере! Ужели может кто-либо здравомысленный подумать, что можно бить иноверцев, что вера Христова это дозволяет? Нет, рассуждает так буйство, неистовство, сумасбродство разного сброда, над которым вера Христова теряет ныне свою власть. К этому побуждают народ распространители антихристианства. Ужели кто-либо здравомысленный может подумать, что церковь может благословить эти буйства?.. ...Нет, эти неистовства возникают оттуда, где же престол сатанин». В связи с погромом, происшедшем в 1884 г. в Нижнем Новгороде, к жителям города обратился епископ Нижегородский и Арзамасский Макарий: «Когда дошла до меня весть

о страшном событии 7 июня, я не верил сначала слуху и потом, со вздохом и слезами, говорил сам себе о возлюбленном Нижнем Новгороде: « Ты ли это город, столь славный и именитый пред другими городами?.. Ужели все забыто тобою и не вспомнется более никогда? Не ты ли осуждал монголов и ляхов за их опустошения и кровопролития? Не ты ли поносил в последнюю турецкую войну шахибузуков, проливавших кровь христианскую?.. Но вот настало время, что ты сделался не лучше, если не хуже безбожных турок. Те проливали кровь христианскую во время войны, а ты своими руками терзал невинных иноверцев во время мира и покоя... А что будет на земле, если станут судить и действовать так, как поступили грабители и убийцы 7 числа? Будет один вопль и рыдание безутешное. Не устоит ни общество, ни царство, разделившееся на ся, а тем более то, в котором будут разорять и побивать друг друга... Проси прощения у всех, как отверженный всеми за твое самоуправство, и прими достойное наказание. В лице разорителей и убийц наказан за грехи весь град позором и пятном. Надлежит смыть это пятно раскаянием и исправлением». Несколько дней спустя, по другому поводу, Макарий возвращается к этому же событию: «Из числа бед, окружающих нас, мы указываем в настоящее время на беду, постигшую град наш от носящих имя христиан, но явивших на себе дела вовсе не христианские. Двенадцать уже дней искали мы причин такому ужасному событию, искали и утешения в оном, но не находили... В ряду причин не будем указывать на обвинение евреев в употреблении ими христианской крови. Это обвинение ложное и признанное клеветою по суду и закону, так что царями нашими Александром I и Николаем I запрещено было возносить подобную хулу на евреев... Первая и главная причина всех наших уклонений, равно и бывшего у нас погрома, заключается в оскудении веры... На что не решатся без веры, в угождение своим страстям? Не удивительно по сему повторение грабежей, убийств и самоубийств... С оскудением веры тесно соединяется и оскудение любви в людях. Любят теперь ближних не так, как бы следовало, любят не потому, что они созданы одним Творцом и искуплены одним Иисусом Христом, а потому, что в них находят орудие своим страстям — корыстолюбию, честолюбию и сластолюбию... Доколе не бывает столкновений в интересах, терпят еще христиане иноверцев. А коль скоро сталкиваются у них взаимные интересы, любовь перестает и обращается в ненависть или во вражду. Такая вражда замечается у христиан к евреям от того, что последние на каждом месте преуспевают в промышленности и торговле. Тут с враждою соединяется и зависть к богатству и скорым оборотам пришлых людей... И бедный человек сам по себе не мог бы дойти до таких преступлений, до каких доходит, когда с бедности соединяется нетрезвость... Не произошло бы..., грабежа и убийства 7 июня в преддверии града нашего, если бы только трудились, но не употребляли бы трудов своих на свое ошьянение...»

Во многих случаях осуждение преследователей евреев и защита евреев сопровождалась указаниями на те перемены, которые происходят с еврейством в современном мире и на высокие нравственные качества евреев и выдающиеся особенности их религии. Хрисанф, также епископ Новгородский и Арзамасский писал: «В последнее время начался сильный переворот в политической судьбе евреев... евреи вышли из своей прежней замкнутости и национальной исключительности и с ревностью начали усваивать себе европейское образование. Чем дальше, тем более слабела и слабеет неприязнь между христианами и евреями... Не беремся судить, насколько близок или далек ожидаемый евреями исход начавшейся перемены... но можем снова заметить по поводу этих ожиданий, что современные евреи действительно проникнуты сильным и единодушным стремлением к сближению с христианами, что это стремление — с каждым днем — высказывается решительнее и решительнее». И тот же автор в другом месте: «В этом отношении, т. е. в смысле сознания повинности перед Богом, еврейская религия... «была среди других религий древнего мира то же, что в нас совесть, этот тихий, незаметный, но немолчный и постоянный свидетель поступков»». Стоя одиноко в древнем мире,.. она не переставала проповедывать о покаянии в то время, как весь или почти весь языческий мир в шумных оргиях и разврате праздновал свой мнимый союз и дружбу с богами... Высокое происхождение и духовно-нравственное достоинство религия евреев приписывает всем людям и народам без исключения... Все без исключения в богопочитании евреев направлено к выражению высоких понятий о едином Боге, все включает в себе требования чисто нравственных отношений к Нему со стороны человека, все подчинено высоко-нравственной мысли. Мысль эта — живое общение человека с живым бесконечным богом... Нет языческой религии,.. в которой культ... не имел бы в большей или меньшей степени грубо-чувственного, оргиастического характера, или не сопровождался бы операциями насильственного, дико-аскетического свойства и всякого рода неистовствами. Одна еврейская религия совершенно свободна от всего подобного... Не знала еврейская религия и ложного аскетизма, которым отличалось большинство древних религий, и который состоял в насилии, какому подвергалась личная жизнь человека... Вообще, несмотря на обособленность еврейского народа, чувство свободы и братства всегда было живо в нем» и т. п.

Но не только светская власть, администрация, Церковь стояли на страже постепенно расширявшихся прав евреев и опережавших эти права возможностей практически пользоваться ими. Общество в целом в отстаивании прав еврейского населения, в защите его от обид и оскорблений шло несравненно дальше, и пресса, которая позже получит название желтой, уже с середины прошлого века с раздражением говорит о русских «юдофилах». Чтобы были представлены разные части спектра отношений к ев-

реям в русском обществе, уместно привести только два примера из многих. В 1858 г. в журнале «Иллюстрация» (№ 35) появилась анонимная статья «Западно-русские жида и их современное положение». Направление статьи и сам тон ее вызвал негодование в широком круге русского образованного общества. Не осталась статья без ответа и со стороны двух авторов-евреев — Чацкина и Горвица, на которых в свою очередь также обрушилась «Иллюстрация» (№ 43); «Статья наша вызвала оппозицию со стороны юдофилов, без всякого сомнения, агентов знаменитого г. Н (еврей, якобы нечестно наживший капитал, о котором «Иллюстрация» писала ранее. — В. Т.), который, как видно, не жалеет золота для славы своего имени, и вот явились в печати два еврейские литератора — некто ребе-Чацкин и ребе-Горвиц, из которых первый поместил в «Русском вестнике» статью: «Иллюстрация и вопрос о расширении гражданских прав евреев», а второй в «Атенеи»: «Русские евреи». Вот как ответило на этот выпад русское общество в лице более чем пятидесяти писателей, деятелей культуры и науки, представителей общественного мнения: «В интересе истины и добра литература должна пользоваться возможно большею свободою при защите и опровержении мнений. Чем полнее и беспрепятственнее гласность, тем лучше и для литературы, и для жизни. Но всякий, произносящий печатное слово, несет на себе ответственность перед обществом, и тем более важную, чем более слово принимает характер нравственного поступка.

«Иллюстрация» не просто искажила мнение своих противников, на что они могли бы отвечать либо литературным изобличением, либо презрением. «Иллюстрация» позволила коснуться нравственного характера г.г. Горвица и Чацкина и посягнуть на то, что для каждого честного человека составляет лучшее благо. «Иллюстрация» позволила себе не просто бездоказательное обвинение, не просто недостойный намек, который мог вырваться в жару спора у человека, увлеченного фанатизмом мнения или не вполне развитого в нравственном отношении. «Иллюстрация» позволила себе клевету, тем более возмутительную и наглую, что не представлялось ни малейшего повода к ней, даже в глазах таких людей, которые не понимают других побуждений, кроме нечистой корысти и подкупа.

В лице г.г. Горвица и Чацкина оскорблено все общество, вся русская литература. Никакой честный человек не может оставаться равнодушным при таком позорном поступке, и вся русская литература должна как один человек с негодованием протестовать против него. Такой протест будет самым лучшим доказательством здоровья той общественной среды, которая собственным свободным актом поражает и отменяет всякое недостойное дело. Да послужит этот протест примером и предостережением для будущего, и да оградит он навсегда нашу литературу от подобных явлений».

Этот протест, опубликованный в «Русском Вестнике» (1858,

№ 21), вместе с редакционной статьей, был подписан людьми очень разных, по многим важным вопросам даже противоположных убеждений, но здесь, в основном, они оказались едины — и славянофилы и западники; и консерваторы, и либералы, и радикалы; и люди яркого общественного темперамента, и те, кто в принципе чуждался подобных инициатив, — от троих Аксаковых, Шевырева, Погодина, Мельникова-Печерского до Кетчера, Корша, Кавелина, Чернышевского, Спасовича, весь цвет русской культуры в широком ее понимании — Тургенев, Некрасов, Майков, Кокорев, Вагнер, Шевченко, Марко-Вовчок, Кулиш, Анненков, Павлов, А. Жемчужников, Щепкин, С. М. Соловьев, Костомаров, Забелин, Буслаев, Тихонравов, Афанасьев, Барсов, Галахов, А. Бекетов, Бредихин, Катков, Краевский и многие другие. По журналам и газетам прокатилась волна протестов против выступления «Иллюстрации», объединившая и греческо-булгаринскую «Северную Пчелу», и «Русский инвалид», и «Библиотеку для Чтения» (Дружинин, Писемский, Островский, Григорьев, Курочкин, Вейнберг и др.), и панаевско-некрасовский «Современник». Таковы были нравы тогдашней русской общественности и русской литературы. Эти протесты, быстрые, решительные, единодушные, благородные как по своему содержанию, так и по самому их тону, воссоздают картину отношения русской общественности к евреям и ее позицию в «еврейском вопросе». Об этом нужно знать, это нужно помнить, этому высокому примеру нужно следовать.

Сейчас перед лицом той же проблемы, принявшей, однако, несравненно более трагические очертания, само напоминание о подобных эпизодах звучит горьким упреком в адрес нашего времени и наших современников — и не тех и там, а *этих* и *здесь* или — еще точнее, с указанием последнего адреса — каждого из нас, *меня самого*. Сознание собственной вины — и не относительной (*Есть куда же меня виноватей*), всегда не чуждой в таких случаях элемента самооправдания, но полной и безотносительной (*В целом мире тебя нет виновней!*) — первый необходимый серьезный шаг к искуплению вины, но все-таки недостаточный, ибо на этой стадии соблазн эгоцентризма, особенно для определенного типа сознания и совести, весьма велик. Он склоняет к тому, чтобы, замкнув вину на себе, увидеть всю проблему только через себя и увидеть выход из нее только через свое личное покаяние и, значит, забыть о том другом, в связи с которым и возникло чувство вины от сознания, что ему плохо и что это несправедливо. Вся перспектива в этом случае существенно искажается: образ *другого* удаляется, бледнеет, окутывается облаком мнимостей, связь с ним приобретает черты излишней в данной ситуации идеологичности; вместо диалога как радостного и равного (в пределе — два голоса как *один* голос) взаимодействия выстраивается некий квази-диалог, природа которого неорганична, а интенциональность — робка и косвенна; вместо любви, волевой и жертвенной, — «очарование» и медиумизм; вместо самоотречения перед истиной, логической совести, ответ-

ственности, духовного собрания — чрезмерная впечатлительность, «артистическая» несобранность, томление духа, упоение стихийным; вместо дела — опережающее его переживание этого дела. Опасность этих соблазнов сами евреи в их исторической жизни хорошо сознавали. К покаянию, однако, относились сдержанно, нередко с сомнением и даже отрицательно. Во всяком случае их нередко упрекали за это. Но уроки из ситуаций, покаяния требовавших, извлекали. Похоже, что тот тип покаяния, который характерен для русской духовной традиции, был чужд евреям или казался им некоторой нескромностью, несдержанностью (как слезы перед людьми), даже своего рода соблазном легкого искупления греха и дарового утешения. Покаянное чувство (о нем судить, извне, конечно, трудно) и покаянное слово, кажется, заменялось покаянным делом, искупающим вину, но как бы скрывающим сам мотив покаяния, его начальный импульс и, напротив, подчеркивающим иное: дело есть дело, и делание его есть долг. Покаяние может быть лишь перед Богом, как в случае Иова, но оно, собственно, и есть то дело, которое совершилось в душе его Божьим промыслом. «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов 42, 5—6). [Известная сдержанность в отношении к покаянию, как и то обстоятельство, что понятие, соответствующее русскому слову *покаяние*, часто в Новом Завете, редко в Ветхом, не противоречит ни призывам пророков к покаянию, ни институализированной форме в виде ритуала покаяния-очищения, ср. праздник Йом-ха-Киппурим, в котором, однако, акцент ставится на идее Суда и искупления как выкупа грешников Богом].

И разве не этот же принцип играл такую важную роль в купеческом сословии? Разве не делом были ходатайства русских купцов, неоднократно поднимавших свой голос в защиту евреев и протестовавших — на поверхности явлений во имя интересов дела — против ограничений, устанавливаемых для торговой деятельности евреев? — «Двухнедельное исчезновение еврейских торговцев наших, которые прежде сего всегда были исправны в платежах, и вообще прекращение появления к нам еврейских покупателей в продолжение последних дней поразили нас не малым удивлением, — писали петербургские первостатейные купцы в 1868 г. в своем ходатайстве за евреев, направленном министру финансов. — Как вдруг осведомились мы, что некоторые из них содержатся под стражею при частях города и в пересыльной тюрьме за недозволенное по плакатам с одобрительными даже свидетельствами пребывание в столице и будет вскоре высланы на родину. Прочие же единоверцы их, устранные сим ужасным примером, сами выехали отсюда, и следствием такого преследования еврейских торговцев... неминуемо прекратятся всякие торговые и промышленные их сношения с коммерцией Петербурга... Кратковременный приезд евреев... в Петербург, по коммерческим делам, не только не причиняет местной торговле и промышленности

никакого вреда и подрыва, а напротив, доставляет оным, как нескольколетний опыт достаточно убедил нас, весьма важную материальную пользу. Бесперывно закупая у нас малыми партиями разные мануфактурные и сельские произведения, евреи оставляют в руках наших, в общем итоге огромные суммы денег, чего прежде не было, и торговля эта имеет ту предпочтительную выгоду, что, совершаясь каждый раз на умеренные цифры, производится большею частью наличными деньгами, без всяких многосложных расчетов и кредита. Если затем, вместо должного поощрения, кратковременное пребывание евреев в столице для торговых надобностей будет сильно стесняемо и, вместо дружельюбного гостеприимства, они найдут у нас гонение и поругание, отыщут они себе, помимо нас, другой (для торговых оборотов своих) пункт; наша же торговля и промышленность понесут чрез то ущерб и даже, можно сказать, унижение, которое едва ли впоследствии возможно будет вознаградить». — Любопытно, что в этом же ходатайстве отмечается, что еврейское купечество (речь идет о еврейских купцах первой гильдии, пользующихся правом оседлости в Петербурге) пользуется «гораздо большими правами, чем христианское», что дает первому «практический пред последним перевес, что для нас весьма обидно». Это преимущество состояло в том, что по закону еврейские купцы могли содержать как христианских, так и еврейских приказчиков и сидельцев, тогда как русским купцам было не разрешено иметь еврейских приказчиков и сидельцев. «Между тем ограничение это, — писали петербургские купцы, — при настоящем положении коммерции, для нас весьма невыгодно. Евреи вообще народ очень способный к торговле. Хозяевам своим, за весьма немногими исключениями, они служат преданно, достаточно знают грамоту и счетоводство, довольствуются умеренною платою и ведут себя добропорядочно. Они могли бы быть нам весьма полезны в торговле с русскими, в торговле же с немцами и евреями, как здесь, так и на ярмарках, они существенно необходимы. Из сего соображения легко заключить, что если не предоставлено будет нам, христианам, еврейских приказчиков, наравне с еврейскими купцами, то мы лишены будем важной подпоры и рычага в коммерции» — «Санкт-Петербургские Ведомости» (1868 г., № 292) сочли нужным прокомментировать это ходатайство следующим образом: «Мы с своей стороны можем только желать, чтоб это прошение здешних купцов было принято во внимание и чтоб уничтожено было то ненормальное положение, в котором в настоящее время поставлены евреи. Кстати, это уже не первый голос, подаваемый, помимо печати, русскими людьми в пользу дозволения евреям повсеместного пребывания в России. Такое же заявление было сделано уже несколько лет тому назад дворянством двух внутренних наших губерний».

В 1882 году с подобным ходатайством обращаются к министру финансов представители московских первостатейных фирм. Разъясняя министру роль евреев в русской коммерции и отмечая, что

именно благодаря евреям «торговые сношения Москвы с западными и иными губерниями получили обширное развитие» после того, как евреям в течение последних 10—20 лет был открыт «более или менее легкий доступ в Москву, авторы ходатайства продолжают: «Вот почему удаление евреев из Москвы, стеснение их сюда приезжать и селиться вредно отзовется на ходе этой торговли. Прочные и правильные торговые сношения не могут образоваться с лицами, лишь случайно и временно приезжающими, пребывание которых в Москве будет обставлено разными стеснениями. Напротив, стремление этих лиц к постоянному жительству в Москве, к приобретению в ней оседлости, заслуживает с точки зрения интересов московской торговли, поощрения, ибо самый факт оседлости такого лица в Москве, ведение дела, так сказать, у нас на глазах, служит уже в огромном числе случаев ручательством в его благонадежности или средством для оценки его кредитоспособности. Мы не сомневаемся в том, что Правительство приняло уже самые решительные меры к тому, чтобы впредь не повторялись эти еврейские погромы, но не можем не повторить перед Вашим Высокопревосходительством, что от них терпят не только местные жители евреи и христиане, но что они приносят весьма ощутительный вред и всей русской торговле...»

Последние примеры в каких условиях завязывались ранние связи русских с евреями, как на основе деловых отношений возникали и личные, каким образом на почве «малой» выгоды достигалась «большая» и из дел коммерческих пронзростали плоды нравственные. Более подробное обращение к документам этого рода (они собраны, например, в книге «Русские люди о евреях» (СПб., 1891), откуда и цитируются выше, и обильно представлены в русской прессе самого конца XIX и начала XX века) могло бы наглядно воссоздать самое атмосферу первых встреч русских людей с евреями, имевших место, по сути дела, в совсем еще недавнюю, но психологически бесконечно отдаленную эпоху, помочь осознать путь, пройденный обеими сторонами навстречу друг другу за исторически очень короткий промежуток (практически немногим более чем за полвека перед революцией), оценить его достижения и упущения, радости взаимообщения и взаимопознания и горести временных отчуждений и срывов и, может быть, *главное* — увидеть этот путь в сравнении с последующими тремя четвертями века и в свете ситуации *сего дня*, когда о бездне уже не только догадываются, но ее видят в упор: она обнажена, и кажется, что нас от нее уже ничто не отделяет, что она призывает к себе, заражая многих из нас страшным соблазном «конца», искушая тягой к «небытию-нечувствию», — *Отрадно спать — отрадней камнем быть. | О, в этот век — преступный и постыдный | — Не жить, не чувствовать — удел завидный...* Но эти соблазны и искушения — не от последней глубины знания, а от «предпоследней», но ощущаемой как последняя в своей непереносимости боли.

Эта крайняя ситуация при всей переполненности ее «отрицательным» не может и не должна пониматься как нечто богооставленное, бессмысленное, лишенное положительного опыта и, более того, исключающее его. Но последний удостоверяется только конгенными ситуациями стояния перед бездной ответом. Без него, — действительно гибель, с ним — действительно жизнь и спасение, и в *этом* отдает себе отчет сознание и *это* ощущается чувством, если только они имеют мужество не отводить взгляда и от эсхатологической перспективы. Проблема может быть сформулирована еще решительнее и острее — именно такая «пограничная» ситуация (и только такая — у самого порога — и никакая другая) позволяет ставить последние вопросы — о выходящей за пределы «здорового смысла» смысловой глубине совершающегося, о телеологии еврейства, глубочайших тайнах его предназначения и смысле «русской» главы в истории евреев, о русско-еврейских встречах в духе. «Отче мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия, — молния Иисус Христос в гефсиманскую ночь, скорбя смертельно душой, — впрочем не как Я хочу, но как Ты» и — повторно —: «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя» (Мф. 2, 39, 42). Конечно, лучше было бы без чаши, как рассудило бы «среднее» сознание, но есть обстоятельства (и сейчас они именно таковы), в которых «среднему сознанию нечего делать. Подобные обстоятельства слишком хорошо знакомы евреям: чашу нужно было пить не раз, уклоняться от нее или принимать ее только как неизбежное зло было нельзя, спасительным безумием или безумным спасением (а иного и не существовало) могло стать только принятие этой чаши как своей судьбы, как высочайшего из возможных предназначения, как неотменяемого залога, снова и снова напоминающего о том, что завет с Богом — был и, значит, есть, что чаша не отменяет его, но бесконечно повышает его цену и дает ему новый, еще более глубокий, смысл. Только такое сознание и позволяет осуществиться проекту, который есть у Бога в отношении избранного им народа, и, значит, осуществить этому народу самого себя *так*, как это было задумано Богом.

В подобной ситуации, хорошо знакомой евреям на их личном и родовом опыте (полвека не прошло, как кончилась война, а унижения и угрозы, все более дикие и все более явные, продолжают, уже здесь, в России), подключающем к себе и историческую память и комплексы, «всплывающие» из глубин генетического слоя, только и может обнаружить себя та универсальная опасность, на которую должен быть дан универсальный ответ. И этим универсальным ответом может быть только спасение. В контексте этой структуры из двух взаимозависимых (не просто находящихся в причинно-следственном отношении) частей ясно видно, что еврейский «революционизм» не был и не мог стать универсальным ответом (response) на вызов (challenge) не только эпохи и ее ин-

тересов, но и *сего дня*, что сама идея спасения (понятие слишком глубокое и единственное в своем роде, чтобы употреблять его в связи с мелко-бытовыми поводами) в конце XIX — начале XX вв. для русского еврейства не имела подлинной почвы, поскольку не было подлинной исторической опасности, о чем, помимо много другого, свидетельствует и сама острота реакции — как самих евреев, так и лучших сил русской общественности, — на неравноправное положение евреев и особенно на эксцессы, в отношении их совершаемые, поскольку острота все-таки по преимуществу явление более свойственное поверхностным уровням восприятий и поведения, и в этом смысле остроте противостоит глубина, необходимый признак комплекса опасность — спасение. Острота — непереносима, она выводит человека из себя, из своего «человеческого», в крайних случаях — из пространства смысла, в безумие, затмевающее память о прежде усвоенных смыслах, смещающее восприятие и реакции на выстраиваемую этим восприятием, при подавленной роли «логического» сознания, картину.

Два замечания ограничительно-уточняющего характера нужны в этом месте. Первое. Как самооправдание — снятие вины с самого себя — не может в известном и высоком смысле не быть неправым, так же и обвинение другого — наложение вины, совершаемое Я, — в этом же смысле всегда неправо и потому ошибочно, лишено подлинно нравственных оснований, независимо от совпадений с суждениями третьего лица или суждениями другого о самом себе. Во всяком случае не автору этих строк взвешивать меру опасности и проводить границу между тем, где кончается острота, и тем, где начинается глубина, но ему, автору, хотелось бы, чтобы читатель знал его намерение: здесь нет ни обвинения или упрека, категорий совсем иного, чем рассматриваемые здесь, плана, ни другого, поскольку ничто так не сближает, почти сливает, с другим, как переживание его, другого, страданий. В этом смысле здесь скорее экспликация-реконструкция позиции третьего (Он), равноблизкого и Я и Ты, другому, и равноудаленного от них, для которого в первом случае и Я и Ты — участники собеседования, два «Ты», а во втором — разъединенные с ним «они». Второе — о еврейском «революционизме», теме слишком большой, болезненной и кровоточащей, чтобы касаться ее здесь (хотя и, конечно, из тех, которые нельзя обойти стороной), но напрашивающейся здесь в связи с тем, как она была увидена Розановым в уже цитированном ранее его письме Гершензону: «Я думаю, русские евреев, а не евреи русских, развратили политически, развратили революционно. Бакунин и Чернышевский были раньше «прихода евреев в русскую литературу». Флексер и Гершензон, не говоря о милом Левитане, не говоря о чудном Шейне, диктовали благоразумие русским, и не говоря тоже о чудном Гинзбурге (скульпторе). Стоит сравнить детскую чистую душу Гинзбурга с плутом Григорием Петровым, чтобы понять, «каковы г.г. Русские» и каковы «проклятые жида». Евреи действительно чище русских...» И, в самом деле, главные таланты

евреев в русской революции проявились в практической сфере — будь то разрушение или организация. Впрочем, нельзя забывать ни о практиках «благоразумия», упоминаемых Розановым, ни о теоретиках, критиках «революционного» нигилистического сознания и его этики, как Франк или тот же Гершензон [ср. Вехи].

Эту «пороговость» еврейской ситуации и соответствующего ей сознания помогает понять, в частности, русский язык, в котором с духом эллинского Логоса уживается и эсхатологичность еврейского сознания (симптоматично, что софийное учение в традиции православного богословия отсылает и к греческому Логосу и к еврейской ветхозаветной Божественной Премудрости — *хокми*). Именно русский язык открывает, казалось бы, парадоксальную связь высшей угрозы (*о-пас-ность*) и конечного избавления от нее как высшего блага (*с-пас-ение*), не забыв и об уровне «среднего» сознания (*пас-ти* как питать, хранить, заботиться; кстати, *опасный* первоначально, тот кого *опасают*, хранят от опасности, но не тот, кто является носителем опасности, угрозы другим). Семантическая структура этого *пас*-комплекса как бы параллельна и евангельской истории Иисуса Христа, в которой «разыгрываются» те же мотивы — паствы (Христос как добрый пастырь), смертельной опасности, не только неотклоняемой, но и сознательно, с готовностью принимаемой, спасения как восстания из мертвых и спасения как искупления первородного греха человека — и ставится акцент на той же связи крайней опасности и высшего спасения, о которой уже говорилось ранее.

Еврейское «пороговое» сознание, каково бы ни было его происхождение и какими бы конкретными факторами оно ни вызывалось, само сознается («самосознается») не только как результат некоего огромного события, которое кристаллизовало этнографический субстратный материал, эмпирическую человеческую совокупность в народ судьбы, — может быть, не с лучшей и не худшей, чем у других, всего лишь — иной, особой, — но и как событие сугубо внутреннее, как результат свободного выбора, который, раз совершившись, становится вечно актуальным и отныне совершается-переживается *всегда*. Принятие этого события внутрь себя и усвоение его до конца, без остатка, как бы доведенное до генного уровня, программирующего поведение человека и народа во всех ключевых точках жизни и истории, имело своим результатом то *преображение* (в религиозно-терминологическом понимании этого слова), которое создало новый народ, а среди него лучшую часть, то, что позже назовут остатком-*шегаром*. Именно к нему, к избранному меньшинству, к подлинному Израилю, а не ко всему плотскому народу, выведенному из Израиля, относится обетования Божии, и именно на них, «новых людей», распространяется во всей полноте творческая сила божественного Слова [эти «новые люди» вписываются в более широкий и органический контекст «нового» в Ветхом Завете (земля и небо, дух и сердце, имя и песнь), где оно возвещается и делается Господом — «Вот *предсказанное* прежде сбылось, и новое Я возвещу».

Исайя 42, 9; «А ныне Я возвещаю тебе новое и сокровенное, и ты не знал этого». Исайя 48, 6; «Вот, я делаю новое: ныне же оно явится; неужели вы и этого не хотите знать?» Исайя 43, 19; этот контекст «нового» представлен и в новозаветных текстах (ср.: «...дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир». Ефес. 2, 15; «Отложить прежний образ жизни ветхого человека... А обновиться духом ума вашего. И облечься в нового человека, созданного по Богу...» Ефес 4, 22—24; «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое». (2 Коринф. 5, 17) и позже; в частности, первых христиан на Руси называли «новыми людьми»; — также и понятие остатка переходит в новозаветные тексты, с неперменной отсылкой к Ветхому Завету; ср. в цитате из Исайя — «хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, только остаток спасется» (לֹא יִהְיוּכִּיּוּמָא סוֹתְהֶסֶתַּי. Rom. 9, 27) или в воспоминании об ответе Бога пророку Илини как заключение о дне сегодняшнем — «так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» [Римл. 11,5 (...λίμμα κατ'εκλογῆν χάριτος γέγονεν)].

Что значит пребывать в «пороговом» состоянии и что дает силы, делает возможным само пребывание в нем? Прежде всего суровый, можно сказать, беспощадный анализ так называемых «жизненных» обстоятельств, приведший к выводу, что все, даже то, что рассматривается как помощь, поддержка, утешение, все — что на пользу и к выгоде, все — что в общем мнении желательно, нужно, более того, необходимо, — все это лишь *хавел*, суета и даже *хавел-хавалим*, суета сует, тщета и преходящесть, с которой еврей не может соединить свою судьбу, если только он не собирается, как Исав снова променять первородство за чечевичную похлебку. Все, что дано человеку для обеспечения его жизни, составляет его мир, его цель как пользу (*итрон*) и благо, — конечно и потому-то неокончательно для души, устремленной к бесконечности. Это «конечное неокончательное» как таковое не может служить подлинной основой. Еврейский максимализм в поисках такой основы выходит за пределы собственно «человеческого» и конечного — в без-основное и бес-конечное, к бездне, к тому великому Ничто, о котором писал Ницше и которое, собственно, и оказывается единственной подлинной основой, о чем догадывался или что предощущал еврейский религиозный гений. «Я вполне случайно не умер. Значит, я должен жить» — так на своем языке определил эту жизненную ситуацию Лазик Ройтшванен.

[В этой перспективе «конечно-бесконечного» находит свое место «книга Екклесиаста», в связи с которой обычно делаются слишком сильные акценты на ее пессимистической установке, на содержащемся в ней чисто отрицательном опыте и на отсутствии достаточных оснований для включения такого текста в Ветхий Завет. Возможно, смысл этой книги и ее положения

в корпусе ветхозаветных текстов лучше всего может быть уяснен при сопоставлении ее с «Книгой Иова». В композиционной структуре Ветхого Завета связь обеих этих книг несомненна. Они образуют симметричную относительно центра (Псалтирь и Притчи) пару и могут пониматься как рамки этого центра. Предшествующая (до Иова) часть — Пятикнижие, книги Царств и др. — и последующая (после Екклесиаста) часть — книги Пророков составляют если не замкнутые, то достаточно концентрированные единства, каждое из которых реализует свои цели и обладает своей топикой, своим кругом идей, своей стилистикой, своим языком. «Книга Иова» и «Книга Екклесиаста» образуют с точки зрения ведущей идеи, о которой см. несколько ниже, некое цельное-раздельное единство, подчеркиваемое связью с личным, субъективным опытом — разным, но относительно одно и того же — преходящих «основах» жизни и самостояния человека. Иов по Божьему промыслу теряет эти «основы» — дом, имение, скот, слуг, сыновей, здоровье и, потеряв все это, противится Богу в духе своем, прекословит ему, упрекает его. Является Бог, и между ним и Иовом совершается диалог, который открывает последнему и его собственное «неразумение» и глубину божественного промысла. «И возвратил Господь потерю Иова... и дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде». Благополучие снова вернулось к нему, но в виде все тех же преходящих «основ» — «И умер Иов в старости, насыщенный днями». — «Книга Иова» и есть урок на тему «преходящих «основ», предметно данный человеку Богом, в результате которого Иов извне усваивает, что Бог выше всех преходящих «основ» и, главное, что он иное, нежели они. Екклесиаст же (*Кохелет* 'говорящий в собрании': *кахал* 'община', 'собрание') сам, изнутри своего жизненного опыта познает суетность, преходящесть и конечную несостоятельность этих «основ». Но этот «отрицательный» опыт относительно «преходяще-вещного» («Всему свое время, и время всякой вещи под небом... Что пользы работающему от того, над чем он трудится?»), относительно власти, славы, богатства, любви не только не исключает, но и складывает «положительный» опыт: Кохелет познает подлинную иерархию ценностей (как их череду, их время) — как относительную (ср. длинную последовательность формул типа «лучше х, чем у»), так и безотносительную, ведущую к непреходящей и абсолютной ценности, к Богу — «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека. Ибо всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл. 12, 13—14). Это и есть главный урок жизни Екклесиаста].

«Пороговое» состояние есть стояние над бездной (стояние с ней, со-стояние бездны, совместного стояния — бытия перед небытием и небытия перед бытием). Стоять над бездной не значит пребывать в ней, ибо в бездне бытия нет, но в присутствии ее оно мыслимо, правда, только как экстремальное бытие на той

границы, когда человек видит бездну, ничто, универсальную пустоту, но знает и помнит, что было до этого, и поэтому, по контрасту с предыдущей полнотой воспринимает свое состояние как состояние вселишенности и абсолютной покинутости, когда не на что надеяться и «некуда идти» (как говорил самый «еврейский» из русских писателей), разве что обратиться к самому себе с тем, чтобы, сообразив обстоятельства, *conditions humaines*, их максимум — не просто существование, но стояние, становление, выстояние, самостояние и их минимум — смерть, небытие, ничто, найти в себе, себя большее, «сверх-себя», Бога. Это сопряжение двух крайностей, исключающих, казалось бы, друг друга, усугублялось тем, что идея воскресения после смерти и вечной жизни возникла у евреев поздно (ср.: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление». Дан. 12, 2), хотя допускалось, что вечность как *олам* и пребывает в человеке, задавая ему установку на совершенствование, на максимум; вечность же как таковая была предикатом только Бога (ср. «вечно Живущий». Исаия 57, 15 — в отличие от Нового Завета, согласно которому верующий в Христа имеет жизнь вечную — по *pisteíou échei zoen aiónion*. Ио. 6, 47, ср. 4, 36; 5, 24, 39; 6, 27, 40, 54, 68; 10, 28; 12, 25, 50; 17, 2, 3 и др.). Поэтому для еврея смерть была абсолютным концом, не оставляя ему никаких надежд, и сама мысль о небытии обращала к особенно острому и активному отношению к жизни, к полноте жизненных переживаний и, отвращая от экстенсивных решений («перевоспложение душ» и другие подобные варианты), направляла к глубинам божественного Промысла и к соответствующему выбору. Чтобы сделать этот выбор, нужен был соответствующий ему экзистенциальный опыт, ибо вообще, как пишет современный автор, «еврейство — не «категория», а «экзистенциал», его нужно выбрать» (Б. Парамонов).

Этот выбор предполагал некое отделение от других, выделенность в духе, но не из-за отталкивания, неприятия, боязни этих «других», а ради сосредоточения на высшем и главном, на Боге. Евреи отделялись не только от египтян, вавилонян, персов, греков или римлян, но и от самих себя, этнографических евреев, потому что не стать народом, подобным другим, превратилось для них в *conditio sine qua pop.* «Мы не можем стать нацией, подобной другим нациям [...] Если мы хотим быть всего лишь нормальными, мы скоро вообще перестанем быть», — писал Мартин Бубер. Но такой народ, по сути дела, уже выходит за пределы национального: преодолевая себя, выходя из себя прежнего ради себя будущего, которое тоже в свое время должно быть преодолено, он предстает за все человечество на пути к Богу и перед самим Богом. В этом смысле «еврейство — автопортрет человечества», как говорит только что цитированный автор, и оно составляет всечеловеческую, антропологическую проблему. Уже это принятие на себя креста всечеловечности

лишает недоброжелателей оснований и права упрекать евреев в чувстве национальной исключительности как в чем-то по существу отрицательном и воздвигающем препоны к встречам с другими народами. Но евреи твердо знают: ради этих встреч они не готовы отказаться от своей судьбы, от того, чтобы быть самими собой даже в вечном преодолении себя. Да, они готовы к общению на любом уровне — на «низком» (и тогда они торгуют, промышляют, живут, как все, и даже растворяются во всех) и на «высоком». Но «высокий» найден и избран ими самими, они от него не откажутся, но, впрочем, никому и не запретят следовать по тому же пути, хотя и имеют основание сомневаться — выдержат ли? справятся ли? не соблазнятся ли чем-то иным, попроще, поближе, побыстрее? Кроме того, евреи, конечно, знают, что и сама их избранность — палка о двух концах: избранность их Богом и, значит, высшим благом неотделима от избранности их бедами и несчастиями, в чем они тоже первые. Тернии «дурной» избранности входят непрременной составной частью в судьбу евреев. Благими плодами их избранности может пользоваться каждый по своему желанию и по своей возможности. И в этом смысле избранность евреев — залог избранности всего человечества.

Эта двоякая избранность требовала особой внутренней настроенности, особой дисциплины и способствовала выработке особого человеческого типа, сочетающего в себе центрированную напряженную целенаправленность, трезвость, отвергающую химеры и соблазны, и известную «жестокость» («и ожесточили выю свою». 4 Царств 17, 14), неуступчивость, критичность и скептицизм по отношению к «чужому», нередко переходящий в «разлагательство» (об этом явлении как своего рода неврозе см. статью Н. С. Трубецкого «О расизме»), «разоблачительство» и ревность к чужим святыням, наконец, устойчивость против апелляций к сфере сентиментального, если только оно препятствует осуществлению своей избранности, своего пути. Эта избранность есть именно богоизбранность. Два «проекта» столкнулись в ней. Бога — относительно избранного им народа и народа — относительно избранного им Бога. Что здесь причина и что следствие, где вопрос и где ответ на него, — сказать трудно, а в некоей важной перспективе и вовсе невозможно. Но само это взаимовращивание — народом Бога и Бога народом — может быть понято как некий третий проект — об отношениях между «умалившимся» Богом и его народом, решившим выбрать жизнь в Боге, о том богочеловеческом диалоге, который так нужен обеим сторонам и без которого закрылась бы богочеловеческая перспектива человечества, наконец, о самой вере.

Когда речь заходит о богоизбранности евреев и встает вопрос о том, даром ли дался евреям этот дар, луч света выхватывает из тьмы замковый камень всей конструкции — веру: и как путеводный луч, освещающий тьму, и как неколебимое основание. Конечно, в истории еврейского народа вера в Бога жарче всего

разгоралась в крайних ситуациях, когда тот, в кого верят, казалось бы, окончательно покинул тех, кто в него верит, и находится в предельном удалении от них. Вера, процветающая в таких обстоятельствах и исповедующая принцип «чем хуже, тем лучше», сама должна быть признана крайней, сверхобычной, выходящей за пределы здравого смысла и, не боясь слова, безумной. Именно таковой была она во дни египетского рабства, когда вера предшествовала исполнению ее со стороны как бы забывшего о своем народе Бога (ибо сначала — «И стонали сыны Израилевы от работы и вопияли, и вопль их от работы восшел к Богу», и лишь потом — «И услышал Бог стонание их, и вспомнил Бог завет свой с Авраамом, Исааком и Иаковом. И увидел Бог сынов Израилевых, и призрел их Бог». Исход 2, 23—25), во дни разрушения Иерусалима Навуходоносором и в годы вавилонского пленения, при разрушении Второго храма и во многих других случаях. И когда народ оказывался «над бездной», Господь спасал его. Но делалось это не по принципу *do ut des* и не из жалости к поносимым, унижаемым, гонимым, преследуемым, убиваемым, к «народу бездны», хотя беды евреев и желание им помочь были поводом для возобновления завета между Богом и его народом («И сказал Господь: «Я увидел страдание народа моего в Египте, и услышал вопль его от приставников его; Я знаю скорби его, И иду избавить его от руки Египтян и вывести его из земли сей в землю хорошую и пространную...» Исход 3, 7—8). И тем не менее Авраам, с которым Господь заключил завет, сам не стоял над бездной, и жизнь его в целом была благополучна. Но все-таки и он, пусть в ином плане, был «человеком бездны», поскольку реальной, «физической» бездне предшествовала провиденциальная, «метафизическая», и ею был сам выбор веры, залогом которой были даны Богу его народом задолго до Синайской встречи.

Вера эта была странной, особенной, исключительной и для «внешних» свидетелей ее, и для исследователей, восстанавливающих духовный горизонт эпохи от Авраама до Христа, — по силе и напряженности, по верности Богу и по удивительному чувству свободы в отношении его, по нервности и неровности, по тому совершенно уникальному значению, которое этой вере придавалось, и по тому, вызванному ею, преобразению жизни, когда она стала сплошным предстоянием Богу Живому, постоянным сознанием и ощущением его присутствия, пребывания вблизи, рядом (шехина). Такой Бог, которого нельзя увидеть, представить себе воплощенным, назвать по его имени, только такой веры и требовал. Для «внешних», других, чужих этот Бог мог быть только мнимостью, безжизненностью, пустотой, «ничто» (если бы египетские или ассиро-вавилонские книжники писали о нем, то, вероятно, в том же духе и с теми же претензиями, что Ницше или Розанов, в худшие его минуты, о Христе), а вера в этого Бога, лишаящая человека привычных опор, зримых плодов, контролируемых гарантий, должна была представляться не просто

выходом за пределы «здравого смысла» и «среднего», но надежного человеческого опыта, а соблазном и безумием, каким стала позже вера во Христа для самих евреев и греков и о чем говорил апостол Павел: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемых — сила Божия. Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну». Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир *своею* мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости. А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (1 Коринф. 1, 18—24). Но то, что для язычников казалось соблазном и безумием, не было и для евреев обычным делом, ибо такая вера разверзала перед ними некую духовную бездну, принять и понять которую и, тем более, жить которой, можно было лишь при развитии высших энергий религиозного духа. И более того, — разве по-своему не были «безумны» и Авраам, и Иаков, и Моисей, и пророки, и даже богобоязненный бунтарь против Бога — Иов? И само это безумие разве не было безумием веры или даже веры в веру? Лишив себя (или будучи готовыми к этому) всех опор и сделав единственной опорой свою безопорность, евреи пошли на величайший риск: силе, богатству, удаче, дипломатии они предпочли веру. Это был величайший духовный подвиг, прорыв в «новые времена» и «новые пространства», сопоставимый, кажется, лишь с таким же прорывом, совершенным в сознании глубинной преемственной связи с этим первым прорывом, христианством. И в этом великом деле евреи учителя всего человечества, хотя их открытие Бога оказалось востребованным далеко не всеми. Но в христианской перспективе они наши прямые наставники, память об этом наставничестве жива, и цена этого выбора пути человека к Богу не может быть преуменьшена.

Конечно, не евреям первым открылась вера. Само это явление веры, столь многое определяющее в телеологии человеческого рода и в жизни отдельного человека, было знакомо разным народам и раньше. Одни из них имели веру более монолитную и цельную, чем евреи, и были тверже, «вернее» в этой вере, чем они, и все-таки погибали или сходили с исторической сцены, свидетельствуя, между прочим, и о преходящести *данного* варианта этой веры. Другие народы не отличались особым усердием в вере, не связывали себя и свою судьбу с нею как необходимым условием своего бытия и, однако, выживали. Ни из того и ни из другого нельзя делать вывод об относительности веры или даже о малой ее эффективности. Все дело в том, какова сама эта вера — ее суть и ее направленность. Что она — утешение для слабых духом, чьи мысли не идут далее желания сохранить инерционное и экстенсивное *status quo* или, напротив, чьи мечтания лишены трезвости, чувства долга и ответственности и блуждают в неопределенном и

необязательном там, или же путеводительница для сильных духом к тому новому, которое ищут не в окружающей и легко видимой шире вблизи себя, но в далекой и незримой глубине? — автоматический вывод из жизненной эмпирии или до конца еще не познанная, но уже в духе предощущаемая таинственная идея, за этой эмпирией лежащая: не — не погибнуть, сохраниться, но — обрести спасение, т. е. открыть новую жизнь? — лишенная вкуса пресность или острота соли? [через это противопоставление в понятие веры вовлекается и образ субъекта ее. «Вы — соль земли, — говорит Христос в Нагорной проповеди. — Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на погребение людям». Кор. 5, 13 или «Соль — добрая вещь, но ежели соль не солона будет, чем вы ее поправите? Имейте в себе соль, и мир имейте между собою». Мк. 9, 50 — в продолжение ветхозаветной идеи и образности, ср.: «Всякое приношение твое хлебное соли солью, и не оставляй жертвы твоей без соли завета Бога твоего: при всяком приношении твоим приноси соль». Левит. 2, 13].

Вера евреев предполагала народ сильный духом, мужественный и парадоксальным образом сочетающий в себе практическую трезвость со страстной приверженностью «безумной» идее, как бы навсегда порывающей с этой трезвостью, высшую из известных преданность вере в ключевые моменты своей истории и равнодушие или даже нередкое небрежение к ней в затяжные периоды, когда только злоба дня довлеет ему (*arkétón tēi hēmérai hē kakía autēs*. Мф. 6, 34), как и во дни Христа, учившего не заботиться «что нам есть?» или: «что пить?» или «во что одеться?», но искать прежде Царства Божия и правды Его, ибо все остальное приложится. Понятия, связанные с верой, представлены в Ветхом Завете нетривиальным образом, особенно в сравнении с новозаветными текстами. Слово «вера» представлено лишь однажды (!) — «а праведный своею верою жив будет», — говорит Господь Аввакуму, ожидающему на башне его ответа (Аввак. 2, 4, что отозвалось в Римл. 1, 17; Галат. 3, 11; Евр. 10, 38), — тогда как в текстах Нового Завета, чей объем более чем в три раза меньше корпуса ветхозаветных текстов, это слово встречается существенно больше, чем 200 раз. Слово «верить» соответственно отмечено в Ветхом Завете немногим более 20 раз, а в собственно религиозном смысле еще меньше, тогда как в Новом Завете это слово появляется шестеро чаще. Но еще диагностичнее то, что о вере в Ветхом Завете говорит сам Бог или усвоившие в этом отношении его позицию — и в том смысле, что его народ не верит ему и что верить надо: «И сказал Господь Моисею: доколе будет раздражать Меня народ сей? И доколе будет он не верить! Мне при всех знаменьях, которые делал Я среди его?» (Числа 14, 11); — «И в пустыне сей, где [...] Господь, Бог твой, носил тебя, как человек носит сына своего [...] Но и при этом вы не верили Господу,

Богу вашему» (Второзак. 1, 31—32, слова Моисея); — «но они не слушали и ожесточили выю свою, как была выя отцов их, которые не веровали в Господа, Бога своего; И презирали уставы Его, и завет Его, [. . .] и откровения Его, какими Он предостерегал их, и пошли вслед суеты и осуетились» (4 Царств 17, 14—15); — «Верьте Господу, Богу вашему, и будете тверды; верьте пророкам Его, и будет успех вам» (2 Паралип. 20, 20, слова Иосафата); — «Господь услышал, и воспламенился гневом [. . .] За то, что не веровали в Бога и не уповали на спасение Его» (Псалт. 77, 21—22); — «При всем этом они продолжали грешить, и не верили чудесам Его. И погубил дни их в суете и лета их в смятении» (Псалт. 77, 32—33); — «Забыли Бога, Спасителя своего [. . .] И презрели они землю желанную, не верили слову Его» (Псалт. 105, 21, 24); — «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены» (Исайя 7, 9). Положительные заявления о вере редки — «Но я верую, что увижу благость Господа на земле живых» (Псалт. 26, 13); — «Я веровал, и потому говорил: я сильно сокрушен» (Псалт. 115, 1); — «Доброму разумению и ведению научи меня; ибо заповедям Твоим я верую» (Псалт. 118, 66); — «[. . .] и никакого повреждения не оказалось на нем, потому что он веровал в Бога своего» (Дан. 6, 23), ср.: «А мои свидетели, говорит Господь, — вы и раб Мой, которого Я избрал, чтобы вы знали и верили Мне, и разумели, что это Я» (Исайя 43, 10).

Значит, вера евреев была и нетвердой, колеблемой, иногда просто слабой, и Господь предупреждал об этом свой народ, предостерегал его и, видя упадок веры, упрекал своих детей, гневался на них, сурово их наказывал, но не оставлял их и не прекращал своего общения с ними, ибо ему нужна была не всякая, тем более не слепая вера, но вера верная и свободная одновременно (и это с одной стороны) и вера не столько в конкретные земные блага, сколько вера в самого Бога и, как можно было бы сказать сейчас, в общение с ним (богообщение), в тот диалог, который не только открыт, но и бесконечен, который духовно возвращает собеседника и полагает его не пассивным слушателем, соглашателем, говорящим только «так, Господи», но активным и свободным собеседником, усвоившим этот богочеловеческий диалог, его постоянное присутствие и, следовательно, предстояние Богу Живому как ту норму жизни, которой другие народы не знают. Ради всего этого и зная, что истина не открывается сразу, не передается в готовом виде, но обретается в исканиях и о ней судят чаще по объему («Господи! милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков!» Псалт. 35, 6), чем по сути ее, Бог готов простить временные отклонения от веры, ждать, пока она окрепнет, и всячески помогать в этом.

Авраам первым почувствовал смысл веры и доверился Господу. Почему этот выходец из Ура Халдейского, живущий в Харране, в 75 лет, потеряв отца своего, должен был, вняв гласу Божьему, пойти из земли своей, от родства своего и из дома отца своего

в чужую Ханаанскую землю, указанную ему Господом? Только ли под обещание произвести от него, Авраама, великий народ и благословить его и возвеличить имя его? Трудно судить о тайнстве обретения веры, но все-таки еще труднее было бы полностью исключить три фактора, толкнувших Авраама на выбор, — новизну и неожиданность предложения; готовность на крайность, на риск, на разрыв с благополучной и надежной жизнью (Авраам не был только идеалистом и «безумцем»; в его практичности не придется сомневаться, и «земное» не ушло бы от него в любом случае: из Египта, куда он бежал от голода и где боялся быть убитым, он вышел богатым — «И поднялся Авраам из Египта [...] И был Авраам очень богат скотом, и серебром, и золотом». Быт. 13, 1—2); смелость, даже дерзость, необходимую на такой решительный шаг, — и не только ради выгоды, но и ради новой, неизвестной ситуации, в которой можно испытать себя и обрести новые возможности, ради самого риска (Солженицын пронизательно заметил, что еврей на рынке торгует не только ради наживы, но — еще более — ради радости того общения с другими, когда купля-продажа только повод для этого «общения о товаре», мимолетного «товарищества»).

За скромностью, уравновешенностью, практичностью, приверженностью семье, хозяйству, порядку как бы вдруг и только на короткое время обнаруживается, что Авраам — человек «порога», что он максималист, и что не благополучия ищет он, но судьбы, последнего ее о нем слова. Эта «amor fati» была понята им как «amor fidei» и «amor Dei», как судьба любить Бога, верить ему и доверяться ему, вручать ему себя полностью, без рефлексии, и оставаться отныне верным ему всегда и во всем. Можно еще раз напомнить, что вера всегда выбор, и такой выбор, который неотделим от риска и связанной с ним смелости (латинское слово для «веры» — *fides*, ср. *fidelitas* 'верность', — отсылает к мотиву смелости, мужества, отваги, предполагающих именно у-веренность, до-верие к судьбе, ср. лат. *fidens* при *fido* 'верить', 'доверять', 'полагаться', которое могло бы эксплицироваться как акт веры в смелое решение). *Fido*, как и *credo*, — глаголы «тетические»: они — о «полагании» некоей духовной основы, соединяющей связанное со злобой дня Я с трансцендентной идеей. Поэтому верить можно, по большому счету, в Бога, судьбу, но не в мелкий выигрыш и тем более в зло. Не случайно, что геометрия веры, взятой в ее пределе, рассчитана на некую предельную, абсолютную ситуацию, и сама вера в этом случае подлинно конгениальна ситуации (собственно, принятие абсолютной ситуации как своей судьбы и образует абсолют веры). В этих-то обстоятельствах самым невероятным образом сходятся крайности, причем так, что можно с известными основаниями говорить о естественном, органическом, ожидаемом, почти что запланированном чуде. Бубер писал, что быть евреями значит быть абсолютными людьми. Каждый абсолют лишен предиката, его определяющего (или же предика-

тивен весьма условно), но сам выбирает его и ищет, подобно Богу, свою проективную сферу. В еврействе особенно отчетливо проявляет себя этот гений абсолютного, и как всякий абсолют, еврейство в его мыслимом пределе лишено предикативности, то есть детерминированного чем-то иным и прочно закрепленного «стационарного» смысла: оно лишь форма, достаточно емкая для того, чтобы вместить в себя любое содержание из тех, которое есть или может понадобиться в контексте Судьбы, но которое вместе с тем соотносимо с весьма «земным» и даже приземленным субстратом.

Как не вспомнить здесь снова Авраама, который, ходатайствуя перед Богом о Содоме, торгуется с ним, почти как западный еврейский торговец из анекдота, — хитрит, скрывает, признает, упорствует, вынуждает объявить свою последнюю цену: «Авраам сказал в ответ: вот я решился говорить Владыке, я, прах и пепел. Может быть, для пятидесяти праведников не достанет пяти, неужели за недостатком пяти Ты истребишь весь город? Он сказал: не истреблю, если найду там сорок пять. Авраам продолжал говорить с Ним, и сказал: может быть, найдется там сорок. Он сказал: не сделаю того и ради сорока. И сказал Авраам: да не прогневается Владыка, что я буду говорить: может быть, найдется там тридцать. Авраам сказал: вот, я решился говорить Владыке: может быть, найдется там двадцать? Он сказал: не истреблю ради двадцати. Авраам сказал: да не прогневается Владыка, что я скажу еще однажды: может быть, найдется там десять? Он сказал: не истреблю ради десяти. И пошел Господь, перестав говорить с Авраамом; Авраам же возвратился в свое место» (Быт. 18, 27—33). — И еще один пример того, как «торгуется» Авраам с Богом перед тем, как тот вступает с ним в завет. «Не бойся, Аврам; Я твой щит; награда твоя весьма велика. Аврам сказал: «Владыка Господи! что Ты дашь мне? я остаюсь бездетным; распорядитель в доме моем этот Елизер из Дамаска. И сказал Аврам: вот, Ты не дал мне потомства, и вот, домочадец мой наследник мой. И было слово Господа к нему, и сказано: не будет он твоим наследником, но тот, кто произойдет из чресл твоих, будет твоим наследником. [...] Аврам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность» (Быт. 15, 1—6; «вменил» дополнительно отсылает к идее обмена, мены — веры Авраама на обетования ему Господа).

И еще одну сферу, где евреи не просто профессиональны, но нередко и гениальны, надлежит вспомнить — финансовую деятельность и, вспомнив, подчеркнуть, что, как и вера, она тоже основана на до-верии, о чем говорит и сам язык: лат. *fides* не только «вера», но и «кредит» (*res fidesque* 'состояние и кредит') как особая форма доверия, предполагающая встречную верность взятому на себя слову в ходе «финансового» диалога-обмена денежными ценностями, и *с г е d и т* 'кредит', 'ссуда', 'долг' (*с г е*

ditor 'заимодавец', 'кредитор', 'веритель') неотделимо от того полагания в сердце (сердцем), которое образует тело и дух веры — *credo* 'верить', 'веровать' (*deos credere*), сам символ веры — *credo*, сказывающиеся ближайшими соседями веры-доверия, казалось бы, в совершенно противоположной области (ср. *credo* 'вверять', 'поручать'; 'давать взаймы' и т. п.; *res creditae*, о вещи, данной в долг, о ссуде). Эта краткость длинной, для иных бесконечной, дистанции между низом и верхом, землей и небом, телом и духом, презренным металлом, на который можно все купить, и неподкупным Богом, менялой и иереем, эта близость далекого, эта поразительная способность угадывать общее в разном и — при всех огромных различиях — вести как бы единую диалогическую игру, в которой, на некоей ее глубине, кредитор-заимодавец и должник почти неотличимы от Бога и человека (первые в парах ссужают, «умалются», вторые «возрастают» и платят долг: «И прости нам долги наши, яко же и мы прощаем должникам нашим»), очень характерны для определенного типа человека, в котором обе ипостаси — *homo credens* и *homo agens* — как бы сливаются воедино и обнаруживают свои единые истоки. Высота религиозного умозрения и чувства и все побеждающая и все разрешающая сила практицизма работают заодно, поскольку и то и другое возникло как ответ на некую единую в своей основе кризисную ситуацию. Эта связь низкого и высокого, их диалог нужны для обеих сторон: низкое оправдывается светом единого ему высокого, а высокое, помня об этом низком и зная, чем оно обязано ему, платит низкому свой долг.

Уже говорилось, что евреи — народ «пороговой» ситуации и соответствующего ей сознания. Но ограничиться только подобной констатацией известного всем народам состояния кризисности недостаточно. Евреи — народ тотальной катастрофичности, а не просто того кризиса, даже и острого, который потом, как бы сам собою, сменяется антикризисом. Они подлинно, в актуальном переживании, в последней его остроте, стоят над бездной и перед лицом гибели, и именно это стояние-со-стояние сформировало комплекс еврейства как понятия «трансэтнического», хотя и лучше, — нагляднее всего представленного еврейским «этнографическим» материалом, и выдвинуло особый, в указанном смысле «еврейский» способ поведения в условиях этой тотальной катастрофичности и выход из него. Решение соответственно ситуации могло быть тоже только тотальным, ибо тотальным был и опыт встречи с гибельным. В тексте гибели, во всех его прописях и примерах, где шла речь о человеке «под боем», в последней отверженности, в крайней и безысходной беде, еврей подставлял вместо такого человека-страдальца себя, еврея: все, что есть в этом тексте гибели, было пройдено и усвоено не «теоретически», но на своей шкуре. И уроки были усвоены, и выводы были сделаны — с захватывающей воображение смелостью и последней глубиной. Из гнетущей необходимости было сделано *profession de foi* в прямом

смысле этих слов. Было понято, что ситуация такова, что бежать от нее нельзя, а попытки облегчить тяжесть бессмысленны, более того — что надо идти до конца навстречу этой губительной ситуации, опуститься на самое дно с тем, чтобы и зато не просто восстановить status quo, но найти принципиальное решение проблемы, получить универсальный ответ на последние вопросы о смысле жизни и смерти, достичь или хотя бы обозначить некий искомый максимум.

Этот выбор-прорыв чрезвычайно расширил горизонты обсуждаемой проблемы и открыл новые ее глубины, недоступные для сознания «тесно-обуженного» и «плоского» мира, и позволил совсем по-новому взглянуть на все — и в особенности на отрицательное и необходимо-принудительное и их сочетание. Разумеется, речь не шла о том, чтобы найти столь широкую и беспринципно-релятивистскую позицию, которая позволила бы включить и зло в пространство добра (хотя без широты и релятивизма — но только не в конечном и самом главном, едином на потребу! — не обошлось), но о том, чтобы в самом зле, беспорном, жестоком, предельном и неотменимом, увидеть не-о-б-х-о-д-и-м-о-е — и как то конкретное, реальное зло, которое не обойти (признание-допущение зла, склонение, хотя и временное, головы перед ним), и как то необходимо-нужное, которое должно быть принято не просто по нужде, но и по доброй воле, если только нужно подлинное решение проблемы и если только даже в этих условиях евреи не готовы отказаться от своей судьбы, от своего предназначения, от избранничества и Богоизбранности, как бы она конкретно не понималась (в таких случаях, зная о последней и высшей ставке, евреи никогда не унижались до мелочности, отдавая себе отчет в том, что точка над *i* никогда поставлена не будет, что сама Богоизбранность понятие динамическое, меняющееся, что она возрастает с возрастанием веры). И вот это второе признание — «необходимо-нужного» — не было уже «допущением зла» и склонением перед ним головы, уступкой, капитуляцией, но дерзким и гордым вызовом, преодолением «необходимо-принудительного» и «тварного» ради свободы и духа, актом самостояния, самоутверждения перед той «ветхой» и лишенной истинной полноты сил и свершений судьбы, которая теперь должна пониматься как Бог и жизнь в Боге, в присутствии Бога Живого, открытием пути от тотальной опасности к универсальному спасению. Но и — вовне, за пределами еврейства, ставшего уже более чем «этнографической» категорией, — к искаженной (вины здесь еще нет, но есть несовершенство, неполнота, отсутствие врожденного абсолютного «нравственного слуха») и искажающей (и это уже вина, в каждом отдельном случае разная) тени благого — спасения, то, что обуженно и потому слишком экстенсивно и неадекватно называют антисемитизмом, который и логически и исторически (логика и история здесь были заодно, по Гегелю) возник именно в этой ключевой точке пути, где была открыта идея спасения, и который продолжает оставаться неясным явлением ни в своих ре-

альных, «объективных» границах, ни в границах его «субъективного» восприятия.

Более всего не хотелось бы, чтобы этот неясный «остаток» был смешан с тем, что абсолютно ясно и что подлежит контролю законов, суда, общественного мнения. Этот «ясный» тип антисемитизма, как бы страшен он ни был и какое бы горе он ни приносил людям, действительно не интересен именно из-за этой обнажающей его суть и причины «ясности», из-за его неонтологичности, из-за того, что в нем нет и даже случайно не может быть благого семени и он бесплоден. Иное дело — «неясный» тип, который нередко зачисляется в антисемитизм и так и именуется, чего делать очень не хочется — и перед лицом истины и справедливости и в свете задач конкретно-практического плана. Нравственный и логический анализ этого типа, рассмотрение его под практическим углом зрения представляются очень важными задачами, потому что подлинный спор идет именно на этой территории, потому что спор этот может быть плодотворным — и для обеих сторон и для одной («неясной»), открывающей для себя то, что до времени было закрыто, и для другой («еврейской»), перед которой выдвигается новый «проект», который, не отвергая выбора, сделанного некогда евреями, представляет, по мнению тех, кто этот «проект» поддерживает, более сильную «проекцию» прежнего выбора, не только подтверждающую его, но и поднимающую цену этого выбора. Главный признак этого «неясного» типа «антисемитизма», в котором смешаны в разных пропорциях самые разные чувства — от настороженности, подозрительности, сознания чуждости до уважения, влечения, любви, обожания, при этом никак не исключаящих наличия особой позиции, даже критики, прекословия, спора и т. п., — интерес к евреям, если угодно ощущение присутствия евреев как фактора духовной жизни, оглядка на них, потребность в диалоге. Этот текучий «неясный» тип — основной ресурс при решении задачи преодоления антисемитизма: здесь много Савлов, уже готовых или ждущих своего часа, чтобы стать Павлами. И цена их — и в случае совершенных и преодоленных ими ошибок и заблуждений — велика: *ведь за битого двух небитых дают.*

Фундаментальности и судьбоносности сделанного выбора сопутствовало формирование новых принципов жизни и нового жизненного пространства, которое в своей парадоксальности было поистине «безумным». Открытость смерти ради сохранения жизни, движение навстречу опасности ради спасения, потеря всего ради обретения еще большего, опора на безопорность, опустошение ради благодатного наполнения, отречение от самих себя ради того, чтобы в наибольшей степени быть самими собой, — вот только некоторые парадоксы бытия евреев — и эпохи «выбора» и многих других эпизодов их истории, потому что «выбор» возобновлялся многократно, в разных условиях и не мог не реализоваться по-разному. В каждом таком случае риск был неизбежен и сама ори-

ентация на риск была, конечно, безумием с точки зрения «среднего» сознания. Таким безумием было отречение от природы, с которой у евреев, как и у других народов, был свой завет, ради культуры, от скотоводства и земледелия ради торговли, ростовщичества, коммерции (конечно, все это было раньше или во всяком случае начиналось и у других семитов — в Эбле, у финикийцев, в Месопотамии, но те народы «прешли» и исчезли с лица земли, не выдержав экзамена, в отличие от евреев). И выбор единого и бесплотного Бога вместо плотного плотяного множества богов-охранителей не мог не казаться современниками и «внешним» родом безумия. Безумием было — и отказ от самих себя ради себя иных, и выход из привычного и устойчивого космологического порядка в неизведанный и непредсказуемый хаос и ужас истории, и принципиальное «беспочвенничество», независимо от того, идет ли речь об исходе с родины или о несмешении с другими в рассеянии, что тоже есть знак отказа от «почвы», во всяком случае *этой*, конкретной, материальной близкой, но, может быть, даже и поиск новой чужой для них почвы при установке на смешение, ассимиляцию, и возвращение к истокам, к устоям, к основам, тот, по словам исследователя, «сверхеврейский смысл еврейских путей», который обнаруживает себя в идее сионизма, как бы «перпендикулярной» к идее вечного обновления, становления, бытия иным, чем ты есть.

Были ли эти выборы промыслительными или ошибочными, поистине безумными (а ошибки и заблуждения евреев тоже по-особому масштабны, хотя время суда не настало и последнее слово не может быть сказано), в них отчетливо проявляет себя установка на сохранение самоидентитета (тождества самим себе) — и не в устойчивых и постоянных элементах, но в подвижных и изменяющихся: постоянно лишь само непостоянство, изменение, выхождение из себя и преодоление себя прошлого ради себя настоящего и себя настоящего ради чаемого себя будущего. И для слишком многих — и самих евреев и их «внешних» испытателей и партнеров в споре — это тоже было и сложным и безумием и тем и другим вместе.

«Безумная» доминанта еврейского характера, о которой некогда говорил апостол Павел, отчетливо сознавалась и самими евреями, что и свидетельствуется неоднократно уже ветхозаветными текстами, — и в отрицательно-осудительном смысле («И в пророках Самарии Я видел безумие: они пророчествовали именем Ваала — и ввели в заблуждение народ Мой, Израиля». Иерем, 23, 13 и др.), связанном с ситуацией отпадения в язычество, и в трактовках, предполагающих большую широту («Боже! Ты знаешь безумие мое, и грехи мои не сокрыты от Тебя». Псалт. 68, 6, ср. мотив притворяющегося безумным Давида (1 Царств 21, 13) — вплоть до священного безумия, когда пророчество изрекается не «по уму-разумению» человеческому, но вдохновляется Духом Святым; ср. особый тип таких «безумных» — *небиим* (: *наби* 'пророк'), люди,

одержимые экстатическим упоением, исходящим свыше и проявляющимся в неудержимом потоке слов, не имеющих видимой связи между собой и очевидного смысла. Но подлинно безумны лжепророки, и в таких случаях безумие — зло (отсюда призывы не делать безумия — Суд. 19, 23—24; 2 Царств 13, 12). Впрочем, и зло, и даже благо, и само безумие тоже не безусловны, но относительны и несамодостаточны. Само по себе благо не существует, но нечто, избранное Богом, и есть благо. Это относится и к тому выбору, который был сделан или принят евреями (завет с Богом) и который оправдывается в свете божественного Промысла.

И тут снова возникает вопрос о цене выбора, о котором, хотя бы и теоретически, можно судить и иначе. Помня о трагической истории Израиля, с одной стороны, и о прекословии Богу и даже богоборчестве (Иаков-Израиль), с другой, можно задаться вопросом — а не ошиблись ли где-нибудь в своем выборе евреи, не заигрались ли они, не переиграли ли? нельзя ли было избрать другой путь? отклонить чашу? быть как все, даже лучше всех, но все-таки не иными? Обсуждать подобные вопросы на уровне «среднего» сознания возможно, но заключения из таких обсуждений не могут обладать высоким, тем более конечным статусом. Поскольку сами эти вопросы явно или тайно затрагивают тему допускаемой противоречивости и степени законченности и совершенства «системы», то ответ может быть получен лишь по выходе за ее пределы. Божественная перспектива и есть необходимое условие оценки и ответа на вопросы. Но она же и обнаруживает бессмысленность этих вопросов и ответов, потому что в явлении Божественного произвола нет ни «хорошо», ни «плохо», потому что Божье обетование дар, предопределяющий принятие его, потому что акт богоизбранности не зависел от евреев (от них зависело лишь быть достойными этой своей участи), потому, наконец, что и телеология еврейства тоже неотделима от Божественного произвола и ориентирована не «по благу», но «по Богу» (и лишь постольку и «по благу»). Сама открытость этому произволу как воля войти в это пространство «произволения» несоизмеримо важнее воли к собственному выбору, к благу, ибо человек находит полное свое оправдание не в самом себе, но в Боге, а Бог — не в «хорошо» или «плохо», не в морали и этике, но эти последние сами в нем и через него.

Эта ситуация объясняет «относительность» морали евреев и даже их своего рода «внеморальность», нередко ошибочно трактуемую как имморализм и сложным образом соотносимую с «гениальностью» (ср. *genius* 'гений': *gigno* /*genui*/, *genu* 'рождать', *gens* 'род', *genus*, *geminus* 'двойной' из *gen-tem* и т. п.) как особым «креативным» даром, которым нередко щедро награждаются евреи, гением порождения в его чистом виде («развратность» в низком варианте), независимо от того, что порождается, — дети ли, деньги, гешефты, планы, проекты, идеи, образы, слова, инфор-

мация и т. п. Сознвая соблазны, возникающие при попытках увязки двух этих идей — еврейства и «гениальности» — Б. Парамонов пишет: «Я бы решил эту идею так: нельзя говорить, что всякий еврей гениален, но зато в каждом гении есть что-то еврейское». Как бы то ни было, но на дар избрания Богом евреи, действительно, ответили творчеством, особой формой порождающего делания, неотделимого от радости художественного воплощения нового, от переживания первозданности в каждом творении. «Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий Своих, искони. От века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны [...]», — говорит Божественная Премудрость. — «Тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь перед лицом Его во все время» (Притчи 8, 22—24, 30). Каждый творец-породитель — гений, поскольку в нем самом и в его творении обнаруживает себя «гениальность», и, увидев сделанное им, он может сказать, как Господь в дни творения, что «это хорошо». Эта еврейская креативность-«гениальность» и сопряженная с нею изобретательность («находчивость», ср. низкий ее вариант — «пронырство», «ловкачество» и т. п.) — важная часть ответа еврейства на свою богоизбранность, образующая совершенно новую парадигму бытия в мире и самостояния человека. Открытие такого ответа и создание такой парадигмы — дар, ставший достоянием человечества в целом, и об этом нельзя забывать при обсуждении вопроса о цене, заплаченной евреями за их богоизбранность.

* *
*

«Страшно (phobegon) впасть в руки Бога живого» (Евр. 10, 31), ибо страшна близость и тем более прикосновение к высшему воплощению священного, к его тайне, и евреи хорошо знали этот «страх (*ира*) Господень», страх благоговения и трепета перед Вышним, и отличали его от страха (*пахад*) наказания, возмездия (ср. Притчи 1, 27—29). Страшно говорить, писать, судить и рядить о евреях, вопрошать о тайнах еврейства из-за благоговейного сознания инакости народа, открывшего и засвидетельствовавшего присутствие Бога Живого и так остро почувствовавшего суть священного-святости (*кадош*), и дистанции, от него отделяющей. Страшно, — потому что, кажется, опять «уже и секира при корне древ лежит» (Мф. 3, 10); потому что переживание — как русского перед евреями — своего чувства сыновства, непрошенного и, может быть, ненужного, не пережито, но живо и насыщено; потому что разум мятется и сердце болит за судьбу продолжающейся уже тысячелетие встречи в духе русских и евреев, хотя вера и твердит о неотменимости обетов и результатов этой встречи, о ее новых, еще только зреющих плодах.

Эта же вера уверяет, что встреча русских с миром еврейства не только не была случайностью (для русских во всяком случае),

но что она провиденциальна, духоподъемна, жизнестроительна, что она оповещает и, оповещая, прообразует и преформирует некий новый, существенно более важный модус взаимоотношений, благой для обеих сторон. И это не просто душевное чаение, «томление среди очарования» по чему-то неясному, не «медиумизм тайного сродства», но голос «логической совести и волевой любви», искренний и ответственный выбор, искупление вины и грехов, вольных и невольных, потому что слишком часто еврею отказывали в статусе ближнего, которого надо любить и уж во всяком случае нельзя обижать, не успевали во время сказать доброе слово и сделать доброе дело, защитить, ободрить, помочь, наконец, просто, сбросив с глаз пелену и преодолев инерцию равнодушия буденного существования, непредвзято взглянуть на этого ближнего и, исполнившись праздничного чувства, сказать себе — «это хорошо» и не стесняться, что ближний услышит «это хорошее».

Что встреча эта состоялась, что она есть и пребывает, и будет продолжаться, — сомнений нет: слишком многочисленны ее залогов — и не только в благом, но и в отрицательном. Речь идет сейчас о формах этой встречи — о сохранении и возрастании непосредственного человеческого взаимного общения, в постоянном благом открывании себя друг другу, в осознании некоего глубинного и тайного духовного сродства, хотя бы в «остатке», не исключаящего ни различий, ни даже противоречий. Перед лицом нынешних гонений и совершающегося исхода, перед лицом духовной ситуации *сего дня* есть смысл собрать в памяти те залогов, которые были упомянуты выше, и, хотя и совсем бегло, даже не перечислить их, но просто в общем виде обозначить их пространство. Оно просторнее и богаче, чем думают.

Первая встреча произошла задолго до того момента, когда луч истории в кромешной тьме амсрфного «этнографического» сырья осветил ту его часть, которую позже стали называть русскими. Ни сами русские, ни их праславянские предки в этой первой встрече не принимали участия, но узнали о ней тысячелетие спустя, когда приняли в свою душу ее результаты и с детской открытостью поверили в них и сказали себя, что «это хорошо». Реальная для непосредственных ее участников, для русских эта встреча, действительно, была провиденциальной, прообразующей будущее, промыслительной, воистину спасительной. Участниками этой встречи с обеих сторон были евреи: вчерашние, сегодняшние и завтрашние приверженцы веры в Бога Живого Ветхого Завета, Бога Авраама, Исаака, Иакова, с одной стороны, и, с другой, те же вчерашние иудеи, которые сегодня, в дни Понтия Пилата, были свидетелями распятия и воскресения Христа, увидели в этом исполнение обетований Божиих о приходе Мессии и стали отныне христианами. Чтобы такая встреча произошла, нужно было разойтись: встречались две части некогда единого целого, и каждая часть помнила об этом былом единстве,

хотя и по-разному расценивала событие, сделавшее возможным самую эту встречу. Говоря точнее, встреча произошла в той части богоизбранного народа, которая вчера была иудеями, а сегодня стала христианами, совлекшими с себя ветхого человека и облекшимися в нового, для которых отныне «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания [...], но все и во всем Христос» (Колосс. 3, 11). В лице этих иудеохристиан и произошла для будущих русских христиан встреча со Христом и через него с Богом Ветхого Завета.

Здесь нет ни места, не необходимости говорить о связи иудаизма и христианства, Ветхого Завета и Нового Завета, веры иудеев и веры христиан. Эти две веры, две религии не только резко выделялись своим своеобразием среди других религий древности, но и являют единство библейского Откровения, а религиозная история Израиля, как пишет Л. Буйе, более чем что-либо другое объясняет подлинную природу этого единства и окончательно выявляет его смысл. Слово Божие, через которое совершается Откровение, и причина и главный нерв этого единства, ибо само оно — от Исаяи, Псалтири, Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса сына Сирахова, от *Мемры* арамейских Таргумов до начала Евангелия от Иоанна и первой главы Послания к Евреям (о Боге, который «в последние дни сии говорил нам в Сыне», т. е. о Боге-Слове, Слове-личности) — единое, хотя и возрастающее в своей духовности и богочеловечности. В частности, поэтому Священное Писание и догматически и духовно непреходящий источник христианства.

Но здесь, может быть, важнее не а п о м н и т ь о более «техническом» и вместе с тем более интимном уровне связей иудейства и христианства — об иудейской первооснове ранне-христианского богослужения, о том, что оно по своей структуре восходит к иудейскому богослужению в его синагогальной (в основном) форме, о генетической связи между историческим христианством и иудейской литургической традицией, когда суть этой литургической преемственности состояла в «переплавлении» еврейского культа в христианский не через отмену старого и замену его новым, но через пресуществление одного в другое (старое «сделалось» новым), через стадию «литургического дуализма» (одновременное участие в старом и в новом культе, синагогальное богослужение как норма раннего христианства, начиная с апостольского времени, сочетание в структуре евхаристического собрания синаксиса, сохраняющего принцип синагогального собрания, и собственно евхаристии, следующей порядку «кадуши», к которому она восходит), о зависимости христианского «богослужения времени» от иудейского «эсхатологического» богословия времени, а христианской молитвы от еврейских литургических текстов, о преемственности еврейской и христианской ритуальной трапезы и сродстве самого ее духа милосердной любви (ср. *гесед* у пророка Осии и христианские агапы, дух которых с такой полнотой и

глубиной открылся Андрею Рублеву и засвидетельствован им в его «Троице») и отослать к ряду исследований последних десятилетий [ср.: W. O. E. Oesterley. *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford, 1925; E. Gavin. *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*. London, 1928; J. Jeremias *Die Abendmahlsworte Jesus*. Göttingen, 1935; J. Middleton. *Logos and Shekinah in the Fourth Gospel*. — «*The Jewish Quarterly Review*», 1938; Dom Olivier Rousseau. *Histoire du Mouvement Liturgique*. Paris, 1945; C. W. Dugmore. *The Influence of Synagogue upon the Divine Office*. Oxford, 1945; G. Dix. *The Shape of the Liturgy*. Westminster, 1945; Idem. *The Jew and the Greek. A Study in Primitive Church*. Westminster, 1953; O. Cullmann. *Le Christ et le Temps*. Paris-Neuchâtel, 1947; Idem. *The Origin of Christmas in the Early Church*. London, 1956; H. Chirat. *L'assemblée chrétienne à l'Âge Apostolique*. Paris, 1949; J. Shirman. *Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnography*, — «*Jewish Quarterly Review*» 1953 Oct.; Прот. А. Шмеман. *Введение в литургическое богословие*. Париж, 1961; Он же. *Евхаристия. Таинство Царства*. Paris, 1984; Л. Буйе. *О Библии и Евангелии*. Bruxelles, 1965; Архим. Киприан (Керн). *Евхаристия*. Paris, 1977 и др., ср. также Т. P. Kirsch. *Die Vorkonstantinischen Christlichen Kultgebräuche im Lichte der neuesten Entdeckungen im Osten*, — «*Römische Quartalschrift*». Bd. 44, 1933].

Эти связи, это преемство, это единство могут быть подлинно поняты в более широком контексте и при более углубленном взгляде. Открытие наукой «тонкой» структуры христианско-иудейских связей приобретает тем большее значение, что одновременно (и отчасти независимо) наука пришла к опровержению традиционного убеждения, согласно которому мистериальная природа и характер христианского культа объясняются и выводятся из языческих мистерий или из связей с гностическими построениями. Функция и смысл христианского культа оказывается совсем иной по сравнению с мистериальным культом: в мистерии первичен сам культ, от которого получает свою реальность и силу соответствующий миф, в христианской керигме, напротив, в центре всего — реальный исторический факт пришествия Мессии, в силу чего становится действительным и сам культ, осуществляющий то, что уже постигнуто в вере, в свидетельстве о событии, открывающем новый эон. Это событие, обозначающее решительный разрыв с иудейством, не востребовавшим им самим открытую возможность, не признавшим в Иисусе Христе помазанника Божьего, тем не менее скорее говорит о различии в распознавании, трактовке, оценке, нежели о противоречиях в самой основе. Сама принципиальность расхождения отсылает к предшествующему единству, общему для всех и не расколотому ничем. «Учение Христа, включая и все наиболее новое и творческое в нем, — пишет современный исследователь (Буйе), — встает перед нами как плод чистой еврейской традиции», а «все темы апостола Павла возникают в непосредственной зависимости от основного учения Христа

и внутри тех рамок, которые были постепенно выработаны религиозным усилием Израиля». Мистика учения апостола Павла соприродна (или, по меньшей мере, весьма близка) мистике еврейских апокалипсисов, учению о Премудрости Божией и всей ветхозаветной традиции богопознания. При оценке духовной ситуации нового выбора, ознаменовавшего разрыв, нужно помнить о той аберрации современного сознания, о которой пронизательно сказал прот. А. Шмеман: теперь сегодняшний христианин принимает Ветхий Завет потому, что верит в Новый, тогда как первые иудеохристиане поверили в Новый Завет потому, что увидели, пережили и осознали исполнение Ветхого: Иисус — Христос, Мессия, в котором именно и исполнились все обетования Священного Писания, Ветхого Завета.

Связь иудейства и христианства, обоих Заветов не может быть ограничена только сферой исторического, практического, «преходящего» и уже «прешедшего»: она онтологична, основоположна, и эта ее неотменимость составляет ее природу. «Каково бы ни было значение первоначального христианского учения о присутствии Божества в Иисусе Христе, — больше того: о том, что Иисус Христос есть Бог, — все же в нем с неменьшей силой утверждается и другое: Божество присутствует в Иисусе Христе только вторичным образом. Он — Бог только при постоянном соотношении с Тем, кто для христиан, как и для евреев, обитает всегда «в свете неприступном». [...] Можно сказать, что Христос открыл нам Себя Самого, только открыв нам Отца. Таким образом, вопреки видимости, полное восприятие этого откровения Отца не только не идет в ущерб Христу, но оно одно только и позволяет нам понять Христа во всей Его полноте. Тот не поклоняется Христу должным образом, кто не поклоняется в конечном итоге Отцу в единении со Христом, или, как сказал бы ап. Павел, ««со Христом» и «во Христе»» (Буйе).

Христианство помнит об иудействе как о своем «родимом лоне», как о взрастившей его основе, стволе, трагически не узнавшем свою собственную ветвь, лучший плод ее, и потому считает именно себя подлинным продолжателем Богопознания, начатого в Ветхом Завете. Но горечь разрыва, в известном отношении одностороннего, присутствует донныне. Тем важнее — вопреки горечи и обиде — память об истоках, в частности и, может быть, прежде всего том литургическому духе древней Церкви, который в особой полноте сохраняет православие, продолжающее, по словам католического историка литургического движения, «жить им и питаться от него, как от чистейшего своего источника».

Первая встреча иудейства и христианства произошла в недрах самого иудейства, в том его круге, который осознал себя как иудеохристианство. У «порога» славянского этноса христианство появилось в середине IX века, хотя, есть сведения об обращении как отдельных славян, так и целых их групп, по крайней мере века на два раньше, которое, однако, не имело, видимо, непосред-

ственной преемственности. Но символическим и промыслительным оказалось то, что подлинное историческое начало христианства у славянских народов было связано с личностью Константина Философа. Грек, уроженец Солуни, вместе со своим братом он стал вдвойне просветителем славян, даровав им письменность и через нее познакомив их с новым для них христианским учением, а через него и с верой Ветхого Завета. Но сказать только это в связи с данной темой мало. Константин был не только человеком высокого духа, но и творческой личностью: и разум и интуиция открывали перед ним видение божественно-промыслительного мироустройства. Для дебюта книжной славянской поэзии и ее дальнейших судеб особое значение имело то обстоятельство, что ее творцом был знаток и выученик греческой поэзии, поклонник Григория Назианзина. Не случайно, что именно Константин заложил первый камень той традиции, которая эллинизировала позже русский язык и создала слово необыкновенной бытийственной полноты и глубины, прочнее всего утверждающее связь со сферой духовного и со сферой исторического. Художник и мыслитель, он помог славянам соприкоснуться с теми высокими духовными ценностями, которые хранила и развивала византийская культура, продолжая, с одной стороны, античную традицию, а с другой, — христианскую и через нее, косвенно, ветхозаветную. Именно Константину обязана русская духовная традиция догматическим и художественным символом Софии-Премудрости, Художницы Небесной. «Да, Равноапостольный Кирилл узрел в таинственном сневидении, в видении детского возраста, когда незапятнанная душа всецело определяется явленным ей первообразом горнего мира, узрел Софию, и в его восприятии, Она — божественная восприимчивость мира — предстала как прекраснейшая Дева царственного вида. Избрав ее себе в невесты из сонма прочих дев, Равноапостольный Кирилл бережно и благоговейно пронес этот символ через всю свою жизнь, сохранив верным свое рыцарство Небесной Деве. Этот символ и сделался первой сущностью младенческой Руси, имевшей воспрять от царственных щедрот Византийской культуры. [...] Около этого небесного образа выкристаллизовывается Новгород и Киевская Русь. Не забудем, что самый язык нашей древнейшей письменности, как вместе с ним и наша древнейшая литература, пронизанная и формально и содержательно благороднейшим из языков — эллинским, был выкован, именно выкован, из мягкой массы языка некультурного — Кириллом, другом Софии, ибо прозвание его — Философ, и что около Софийского храма, около древнейших наших Софийских храмов, обращается рыцарственный уклад Средневековой Киевской Руси», — писал Флоренский.

Но через образ Премудрости-Софии, которая изначально жертвенна и многоплодна и в которой слиты воедино Творец, творчество и тварь, устанавливаются связи христианской софиологии (русско-православная ветвь ее из числа наиболее плодоносных) с одним из ее важнейших истоков — библейской мифологией о жизни

и творчестве как радостном искусстве (ср. др.-евр. *hkmh* 'Премудрость Божья', диапазон усвоения слова-понятия поражает: он чрезмерен, что видно по результату этого русско-еврейского языкового сотрудничества, ср. *хохма*; но такой же путь прошли и некоторые другие гебраизмы русского языка). Тем самым Константин Философ становится для славян и, следовательно, для русских (несколько позже) первым проводником в мир религиозно-умозрительных ценностей иудаизма, а значит, и той фигурой «при двери», которая открывает важную и обширную область *Judaeo-Slavica*.

Роль Константина Философа в этой сфере не исчерпывается переводческой деятельностью. Легенды и жития кирилло-мефодиевского цикла рисуют его как блистательного оппонента-полемиста в прениях с иудейскими мудрецами в связи с сомнениями хазаров в вопросе о выборе истинной веры (через сто с небольшим лет подобная ситуация повторилась в связи с выбором веры князем Владимиром на Руси). Об этом сообщают и «Паннонское Житие Мефодия» и «Успение Св. Кирилла», и «Итальянская Легенда». — «Црь же Мпханль посла Константина Философа с братом его Мефодіємъ. они же дошдьше до Херсона, научистисе тоу жидовьскои беседе и книгамъ, на осмь честіи граматику преложивъ, и обреть тоу самаренина, и самаренские книги. и на млтву възложивъ себе и от Ба разумъ въспріємъ, и чьсти начеть книги тые и крсти того и сна его [...] и дошдьшу же до кнеза хазарского гагана. и тоу събрашъс срацине и евреие, съ философомъ, многую пру сътворше. философ же съ братомъ си Мефодіємъ. обличи злочьстивую их ересь низложи их. гаган же видевъ философа обличивша ихъ ересь, и възьпи веліємъ гласомъ. се вижду философа Божією помощію, грьдню жидовскую на землю низвьгоша. [...] Констандин же философъ, научивъ все люди, и гагана православнен вере. и крсти гагана [...]» («Успение Св. Кирилла»).

Судя по всему, главным предметом спора Константина Философа с иудеями был вопрос о Св. Троице (за совместной трапезой, при обмене тостами, хазарский каган предлагает пить «во имя Бога, создавшего всю тварь», на что Константин — «во имя Бога Единого и Слова Его, которым небеса утверждены, и Животворящего Духа, которым содержится вся сила созданной твари»). Этот спор как бы подхватывает и продолжает то прение, которое вели между собой иудеохристиане и иудеи после воскресения Христа. Любопытно еще и возникающая здесь тема Херсона-Корсун, непосредственно предшествующая теме посрамления иудеев и крещения хазаров, подобно теме крещения Руси с предшествующим отказом от иудейской веры, предложенной князю Владимиру. Если учесть, что именно здесь Константин выучил еврейский язык и ознакомился с еврейскими и самаритянскими книгами (самаритяне, как известно, считали священным Моисеево

«Пятикнижие», т. н. «Самаритянский Таргум», расходящийся с масоретской версией), — то роль Корсуни-Херсона как важного опорного пункта иудейской (и, может быть, самаритянской), а позже и греко-христианской традиции становится несомненной. Остается сказать, что Semito-Slavica в связи с Константином не будет исчерпана, если не упомянуть «сирийской» темы: в Дамаске услышал Кирилл глас из алтаря, велевший ему идти «въ землю пространу и въ языки словинские», чтобы дать тамошним людям закон; Константину приписывалось знание сирийского языка и знакомство с сирийским переводом Священного Писания; если эти сирийские связи, действительно, существовали, то получает объяснение и проблема «соурских» письмен (ср., в частности, старую идею о семитских источниках нескольких глаголических знаков — при том, что изобретение глаголицы связывается с именем Константина). Можно напомнить об особой вообще сакральной отмеченности сирийского языка: согласно черноризцу Храбру, первым из языков был сотворен сирийский, «имже и Адамъ глагола»; а в апокрифических «вопросах, от скольких частей создан был Адам» утверждается, что Бог «сурьянским языком хоцеть всему миру судити». То, что «соурский» письмена превращаются в «русскы» и на этом основании делаются далеко идущие выводы, свидетельствует о том, что и ошибки могут быть использованы на потребу складывающемуся силовому полю провиденциальности. Русский язык, как и древнееврейский, греческий и латинский (ср. «трехязычную ересь»), тем самым вовлекается в идеологическое пространство языков священных текстов подобно тому, как своими переводами на славянский язык Константин Философ сделал попытку повысить ранг последнего. Разумеется, реальное и бесспорное ядро обросло густым мифологизированным слоем, который, однако, не заслонил этого ядра и самого факта отмеченности славянско-еврейских связей. Древнерусские книжники рано узнали об этом, а вскоре конкретные исторические обстоятельства способствовали сложению новой формы этой темы — русские и евреи, христиане и иудеи, Благодать и Закон. Как раз в этот ответственный момент появления на сцене нового, ранее практически неизвестного субъекта истории, русское этно-религиозное сознание и вступает в диалог с еврейско-иудейской идеей. Это сознание вдвигает в диалог свою, «русскую» идею, сложившуюся и успешную отчетливо выразиться в отрезке между 1040 и 1120 гг., о чем свидетельствуют соответствующие тексты.

Эта «русская» идея, если говорить о ней в самом общем виде, была ответом на вызов исторических обстоятельств и должна была указать, как сохранить и приумножить физическую и духовную целостность народа и его пространства. Три основные идеи-концепции могли бы быть вкратце сформулированы следующим образом: 1) единство в пространстве и в сфере власти; 2) единство во времени и в духе, т. е. идея духовного преемства; 3) святость как высший нравственный идеал поведения, точнее — особый вид

святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые *не от мира сего*. «Слово о законе и благодати», составленное Иларионом, первым киевским митрополитом из русских, стало и первой и наиболее серьезной заявкой на участие в диалоге. Здесь нет необходимости останавливаться на этом хорошо известном и многократно обсуждавшемся, в частности и, пожалуй, прежде всего в самое последнее время, тексте. Достаточно лишь сказать, что в нем речь идет о полемике с иудейством, что цель автора — в доказательстве превосходства христианства, Евангелия, благодати над законом, что проблема берется в широчайшем историософском и религиозном контексте, что тон полемики-диалога искренен, достоин и обнаруживает скорее известную терпимость по отношению к иудейству и удивление по поводу не опознаваемости евреями Христа как того Мессии, прихода которого они же ожидали, чем нетерпимость, раздражение и другие отрицательные эмоции. Три религиозных элемента видит Иларион в мире: христианство, иудаизм, язычество. Первые два заодно, если речь идет о противопоставлении единобожия и многобожия, о единстве истоков и преемственности, о коренном отличии от язычества, с которым все ясно и которое «вне игры». Как ни парадоксально, но именно общие истоки и общие основы ветхозаветной и новозаветной веры придают особую остроту и, так сказать, принципиальность различиям. Именно в этом главное, и именно это определяет злобу дня и как следствие восприятие иудейства и его закона Моисеева как актуального воплощения той инакости, которой нельзя пренебречь. Так первый спор-диалог оказался спором-диалогом с евреями, с иудейством, и в этом духовном конфликте «русская» сторона, если судить только по «Слову», занимает преимущественную позицию: русские стали христианами и вошли в царство благодати, как бы опередив тех, кто первым открыл Бога Единого.

Многие исследователи и ранее и сейчас склонны видеть в «Слове о законе и благодати» чисто литературно-риторическое упражнение, не имевшее реальных основ в известных обстоятельствах киевской жизни середины XI века. С этим мнением никак нельзя согласиться уже потому, что оно основано на слишком слабых аргументах («Мыслимо ли, — писал один исследователь в начале XX века, — чтобы в эпоху митрополита Илариона киевские евреи [...] решили затеять «живую борьбу» с христианством и тем побудить высшего представителя церковной иерархии к страстной полемике с ними»). Подобная аргументация не может быть признана верной уже потому (по меньшей мере!), что предполагает обоюдность полемики, которая, однако, вполне могла быть и односторонней. Предположения о тяжелом положении евреев в Киеве и гонениях на них за веру для этого времени не могут быть подкреплены доказательствами. Полемические христианско-иудейские диалоги, подобные спору Константина Философа с иудеями, могли практиковаться и в Киеве. Более того, есть свидетельства,

что здесь такие прения, действительно, были. Они могли протекать и в обстановке терпимости и носить напряженный характер, причем с обеих сторон. В «Житии Феодосия Печерского» рассказывается о таких прениях с крестившимися — добровольно или приневолено — евреями, которые по временам отпадали от христианства и отсылались для вразумления и увещевания в Печерский монастырь: «Се бо и сиць обычаи имяше блаженный, якоже многашьды въ нощи вьстая и отан вьсехъ исхожааше къ жидомъ, и техъ еще о Христе препирая, коря же и досажая темъ, и яко отметьники и беззаконьники техъ нарицая, жьдаше бо еже о Христове исповедании убиень быти». Более того, сам текст «Слова» в некоторых своих частях дал основание говорить о весьма значительном подобии русского текста («Молитва») с фразеологией еврейских литургических статей, связанных с т. наз. «Грозными Днями» (*jomit pogaim*), и о соответствиях между фразами «Молитвы» и аналогичными местами еврейского *махзора*, из чего делается вывод, что «Молитва» появилась на еврейской почве в хазарских владениях и приспособлена была посредством самой незначительной модификации текста сперва для хазар, обратившихся из язычества в иудейство, а впоследствии для новокрещенных хазар и русов» (Г. М. Барац).

При допущении (вполне естественном и подтверждающемся многими фактами) живых контактов с иудейством в Киеве XI в. прежде всего возникает вопрос об источниках иудейского элемента в этом месте и в это время. В настоящее время не приходится сомневаться в его связях с иудаизмом. Прогресс в изучении хазар и их государства помогает осветить и этот вопрос, вполне укладывающийся в рамки более общей темы хазарско-русских отношений в конце I-го тысячелетия и даже несколько позже. В науке высказывалось и соответственным образом аргументировалось мнение о том, что юго-восточные славяне под натиском кочевников должны были искать опоры в Хазарском каганате, который в VIII в. достиг своего политического и экономического расцвета. «Летописное свидетельство о мирном характере подчинения племени юго-восточной ветви восточного славянства хазарам и о государственном объединении ими этих племен нам станет понятным, если мы вспомним, что хазары в эту эпоху в жизни Восточной Европы играли роль посредников в торговле и в культурных сношениях ее с процветавшим тогда арабским Востоком (Багдадским халифатом Аббасидов) и оплотом от натиска напиравших с Востока кочевников. [...] При национальной и религиозной терпимости хазарской власти, юго-восточная Русь легко переносила свою связь с Хазарией, черты жизненного уклада и взаимоотношений какой-то дополняют [...] восточные писатели, говоря о признании славяно-русами авторитета хазарских судей и о службе их в войске и при дворе хазарского кагана, при возможности, однако, самостоятельных, отдельных выступлений Руси» (В. А. Пархоменко). Естественно, что приход (несколько позже) юго-восточной

ветви в Киев способствовал усилению хазарского элемента в этом городе. Вероятно, как уже предполагалось и ранее, одной из причин тяги к Киеву было наличие там хазар, которые, согласно одной из научных версий, основали город в VIII или IX вв. (по Г. Вернадскому, около 840 г.). В настоящее время, особенно после открытия еврейско-хазарских документов, прежде всего сенсационной находки «Киевского письма» (документ, написанный не позже 930 г. на чистом раввинистическом еврейском языке в Киеве и найденный в 1962 г. среди фрагментов текстов из Каирской генизы, хранящихся в библиотеке Кембриджского университета; письмо, состоящее из 30 строк, представляет собой просьбу представителей еврейско-киевского кагала, обращенную к другим еврейским общинам, о помощи своему соплеменнику и единоверцу, выкупленному из плена), вырисовывается такая ситуация в Киеве IX и во всяком случае первой половины X в., которая характеризуется наличием в городе хазарской администрации и хазарского гарнизона (с сильной восточноиранской прослойкой — хорезмийцы) и еврейского населения, пользовавшегося еврейским языком, что вытекает из имеющихся в распоряжении исследователей материалов. Поскольку же обращение хазар в иудейскую веру произошло в VIII—IX вв. (официально иудаизм был принят в результате реформ кагана Обадии, 799—809 гг.), едва ли можно сомневаться в наличии в это время в Киеве иудейского элемента — как собственно еврейского, так и хазарского. Несомненно, он удерживался и позже, когда его носителями стали жители Киева, идентифицируемые как евреи. Вообще при всех переменных в Киеве конца I-го тысячелетия некие кардинальные структуры могли удерживаться довольно долго и устойчиво; иногда они как бы меняли свой локус, становясь характеристикой лишь одной из точек зрения. Именно поэтому в ранней истории Киева известное мотто *Audiat et altera pars* приобретает особое значение. Этой *altera pars* в свете «Киевского письма» оказываются евреи, которые, между прочим, в этом тексте сохранили древнейшее из дошедших до нас упоминание названия города — *q̄iyūōv* (*modi im anū lakem q̄ahāl shel q̄iyūōv* 'мы, община Киева, сообщаем вам'), подтверждаемое и другими рано засвидетельствованными формами — *Kiyāba*, *Kioāba*, *Suiewa* и др., как думают сейчас, иранского происхождения (Аль Масуди сообщает о руководителе хазарского войска, *wazir'e* по имени *Ahmaduu 'bnu Kūyah*; учитывая наследственный характер этой должности, можно думать, что Ахмаду на этом посту предшествовал некто *Kūya*, занимавший это место в последние десятилетия IX в. и в начале X в., форма *Kūya* идеально объясняет имя легендарного *Кыя-Кия* русских летописей). Древняя топонимия Киева, обнаруживающаяся в летописи, подтверждает наличие в городе еврейского и хазарского этнического элемента (*Жидове/Жиды* как обозначение западного и южного районов Копырева конца, *Жидовские ворота*, *Козаре*, на По-

доле, *Пасынча беседа*, сам *Копырев конец*, ср. подпись в «Киевском письме» — *Kiábar Kōhēn*, ср. «каган» в титулатуре князя Владимира, и др.). [см. N. Golb and O. Pritsak. *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*. Ithaca/London, 1982 и др.]. Можно напомнить, что славянский элемент в Киеве в конце IX — начале X вв. достоверно не отмечен и не оставил по себе эпиграфических следов. Появившись в Киеве (вероятно, позже), он не мог не вступить в контакты с еврейским (и хазарским) элементом, так же, как и не мог быстро и радикально этот элемент вытеснить. Следовательно, уже самое начало «русского» (славянского) исторического Киева должно было представлять некое подобие симбиоза или соседства славян-язычников с евреями-иудаистами. Трудно сомневаться, что в XI в., через сто лет после князя Игоря, в Киеве еврейский (и хазарский) элемент не только сохранялся, но и играл значительную роль (во всяком случае до еврейского погрома в Киеве в 1113 г. при Владимире Мономахе, носившего откровенно «экономический» характер, было еще довольно далеко).

Обо всем этом, в частности, и о том, что в известном отношении евреи были восприимчивыми исторического дебиота «русских» в Киеве, нельзя забывать при рассмотрении этнолингвистического фона раннекиевской истории, как и культурных и конфессиональных реалий. Видимо, правдоподобно, что до введения христианства в Киеве, т. е. до самого конца X в. по меньшей мере, никаких гонений на иудейскую веру не было. В условиях, когда надо было выбирать какую-нибудь из вер (иногда, видимо, не один раз), единственной возможной и во всяком случае наиболее вероятной позицией в религиозном вопросе была терпимость, ориентация на выбор веры, предполагающий поликонфессионализм. Сознание религиозной исключительности и его демонстрация вовне в это время представляются маловероятными.

Все это позволяет предполагать вероятной живую и актуальную религиозную полемику в Киеве в середине XI в. и тем самым объяснить существенную роль иуданских мотивов в «Слове о законе и благодати». Древнекиевская ситуация, несомненно, способствовала взаимному ознакомлению с «чужой» верой. Возможно, новообращенные киевские христиане, не искушенные в догматических и экклесиологических тонкостях, видели в иудейской вере и в синагогальной практике (прежде всего в литургии) больше общих черт с учением христианства и церковным богослужением, поскольку для них важнее было противопоставление языческому политеизму, чем иудейскому монотеизму, преемственная связь с которым, как следует из «Слова» митрополита Илариона, отчетливо сознавалась. Именно в этих условиях могли оживляться идеи преемства и глубинных связей, которые, возможно, включались в схему общих представлений о сохранении Израилем избранничества даже и по отпадении своем, так как «дары и призвание Божии непреложны» (Римл. 9, 29). Во всяком случае вполне мыслима ситуация, при которой колебание в выбо-

ре между христианством и иудейством не следует объяснять не религиозным индифферентизмом, ни тем более цинизмом.

Очевидно, что русско-еврейский диалог «киевского» периода русской истории не исчерпывался этими яркими и по-особому отмеченными страницами, но проходил, может быть, не столь заметно, но нередко с более прочными последствиями и результатами в других областях. Речь идет о фактах разного рода и о ряде более или менее правдоподобных предположений о фактах и реконструкциях. Прежде всего в «киевскую» эпоху была усвоена письменность вообще, и огромное значение, как и позже в истории России, имела переводческая деятельность. Именно через переводы русский читатель познакомился с значительным кругом текстов, относящихся к Священной истории и связанных не только с новозаветным корпусом (и непосредственно и косвенно), но и с ветхозаветными библейскими текстами (тоже и прямо и опосредованно). Среди последних были и такие, выбор которых в значительной степени обуславливался эстетическими запросами («Песнь песней» и др.) или острой исторической любознательностью («Иудейская война» Иосифа Флавия, компендии Георгия Амартола, Иоанна Малалы, в которых история евреев находила свое особое место в рамках всемирной истории). Особенно существенно, что были известны случаи, когда переводы делались непосредственно с древнееврейского; примеры тому находятся как среди канонических, так и среди неканонических текстов; более того, еврейская тема отражается и в ряде апокрифических источников, так или иначе связанных с древнееврейской письменной традицией; особенно поучительны в этом отношении тексты, хранящие следы книжной традиции, но «опустившиеся» в народную среду и приобретшие фольклорный статус (среди таких текстов — замечательная в самых разных отношениях «Голубиная книга», само название которой по одной из недавно выдвинутых версий представляет собой кальку с древнееврейского). Такое калькирование, заимствование, перенос-«трансплантация» имен и названий из библейской (ветхо- и новозаветной) традиции на русскую почву был излюбленным приемом-обычаем на Руси, видимо, уже с древнейшей поры (ср. «субботнее» имя Киева из числа наиболее древних, даже «дорусских», его наименований — *Sambatas*; впрочем, есть и иное объяснение этого названия). Этот обычай стал позже той отличительной, весьма характерной чертой русского благочестия, которая свидетельствует включение себя, русской истории, русской земли, русской жизни в контекст «священной истории», установление связи с реалиями Святой земли, обретение единой почвы. В эпоху расцвета русского благочестия в XVII в., при царе Алексее Михайловиче, ощущается острая потребность в приобщении к реалиям «священной» истории, в переживании отмеченных ее моментов как своей собственной истории, в сакрализации быта. Пасхальная неделя, согласно ряду достоверных (своих и чужих) источников в Москве XVII в., созна-

тельно, со всей детальностью и с особым поэтическим настроением строилась как сценарий, воспроизводивший иерусалимские реалии в последнюю неделю земной жизни Иисуса Христа (въезд в Иерусалим, крестный ход, «переименования», в результате которых в Москве появлялись Иордань, Голгофа. Скудельниче поле и т. п.). Сама Москва в эти дни превращалась в своего рода Иерусалим и рассматривалась как место действия, в котором воспроизводится прецедент «священной» истории, тот узел, в который оказались связаны и христианство и иудейство. Тогда же, при патриархе Никоне, в устье Истры был построен Новый Иерусалим — Воскресенский монастырь. Старый источник сообщает: *Близь тоя обители учинены многие веси и наречены имены по образу древнего Иерусалима яже есть Иордан, Елеон, Фавор, Вифания, Рами, Вифлием, Самария, Назарет, Капернаум, Галилея [...]* Храм же монастыря получил название Креста святого — Ставра. Недавно об этом вспомнил поэт: *«Как прекрасен, о Господи, / Твой Новый Иерусалим! [...]* / Ты собрал, о Господи, людей полевых, / Ремесленных, посадских людей, / И, взишши им догадку построить / Новый Иерусалим на Истре, / Ты видел перед Собою, / Ты, который видишь все, а сам никому не виден, / Старинный далекий город / С пророками и царями, / С храмом и виноградниками, / Видел и Себя Самого, / Въезжающего в этот город по узкой, / азиатской пыльной дороге / На тихом, ласковом ослике / [...] / Как прекрасно, о Господи, / Созданное Твоими работниками / [...] И, может быть, даже колено, / Которого не знал старый Иерусалим, / Пьяное, сплошь плоть, сплошь прах, / Тоже может стать прекрасным, / Если Ты вдохнешь в него душу и простишь его ... / [...] / И широка, широка заря / Над Новым Иерусалимом. — С. Липкин. Новый Иерусалим).

Эта потребность погружения себя в то время и в то пространство известна и в опытах индивидуального благочестия. Источники отмечают обычной Серафима Саровского давать разным местам в лесу, где он уединялся для отшельнической жизни, названия, заимствованные из «священной» истории. Так, одно место он называл Иерусалимом, другое — Назаретом, третье Фавором и т. д. «Молясь в этих местах, — пишет историк русской святости неромонах Иоанн (Кологривов), — он любил вспоминать соответствующие события из истории нашего спасения. И Святая Земля, находившаяся в тысячах верст от него, была ему духовно близкой, она освящала своим, если можно так выразиться, сверхпространственным присутствием дебри русского леса» (ср. «Хождение игумена Даниила в Святую Землю, в котором локусы ветхозаветной истории соединяются с памятью о русских людях, чьи имена восстанавливаются Даниилом и затем заносятся в список для поминовения).

Но если в таких опытах «еврейское», «ветхозаветное» выступало в пресуществленном христианском виде и образовывало лишь дальний фон земной жизни Христа, то история русской религиоз-

ной жизни знает примеры и иного рода, — когда предметом подражания и соответствующих инспираций становились реалии иудаизма, а участниками оказывались не только русские, но евреи, попавшие в Россию. В правление митрополита Филиппа в 1470 г. в Новгороде появляется ересь «жидовствующих». Она была занесена извне и вполне объяснима теми обстоятельствами, в которых Новгород боялся утратить свой шанс в отстаивании своей независимости от Москвы. В этом году новгородцы приглашают к себе на кормление, по сговору с польской короной, православного киевского князя Александра Михайловича Олельковича. В свите князя был его лейб-медик еврей Схария, а также еще два или три еврея (Моисей Хануш, Иосиф Шмойло Скарабей). Видимо, они были представителями того еврейского интеллигентского течения, которое характеризуется как модернизм и к которому в Новгороде, кажется, проявлялся интерес. «Новгородская общественная среда, — пишет А. В. Карташов в «Очерках по истории Русской церкви», — могла бы, может быть, увлечься в какой-то мере и пропагандой современного гуманизма. Но историческая случайность подсушила застоявшимся в монотонности русским книжникам проблемы свободомыслия под еврейским соусом. В данном случае подход к русскому мировоззрению облегчался традиционным интересом к библейским темам. С них разговоры и начались. Всего год эта иностранная компания могла пробыть в Новгороде. В следующем же 1471 г. Иван III уже задушил сепаратистскую новгородскую интригу и оккупировал Новгород. Но за год следы еврейской пропаганды глубоко вонзились в души кружка высшего новгородского духовенства. Первенцами еврейской мысли явились протопопы Денис и Алексей, а затем и протопоп Софийского собора Гавриил». Расследование показало, что интимные кружки «жидовствующих» состояли почти сплошь из духовных лиц и их родственников. В своем «Просветителе» Иосиф Волоцкий приводит список избличенных в ереси («Ивашка Максимов, зять попа Алексея, его отец поп Максим, Гридя Ключ, Григорий Тучин, его же отец бьяше в Новеграде велику власть имея, поп Григорий, сын его Самсонка, Гридя, дьяк Борисоглебский, Лавреш, Мишук Собака, [...]» и т. п.). «[...] агитационным рычагом пропаганды евреев, сбивших с толку невежественных начетчиков, была буква Ветхого Завета. И завет Бога с Авраамом, и Моисеевы законы, и некоторые выражения учительных и пророческих книг повторяли формулу: «это завет вечный в роды родов». Если и Христос «пришел не разрушить закон, а исполнить», то силлогизм о неосменности Ветхого Завета получает видимость убедительности. Как бы то ни было, убогая мысль новгородских протопопов свихнулась на этом силлогизме. Полюемисту Иосифу приходилось странно доказывать азбучную богословскую истину о преходящем значении Ветхого Завета. По свидетельству полемиста, восплававшие страстью религиозной революции протопопы Денис и Алексей

обратили в свою новую веру и своих жен и детей. [...] Алексей и Денис хотели даже обречься, но сами ересучители удержали их от этого, чтобы для сыска государственного не было осязательных доказательств. По всем признакам все дело принципиально было поставлено как секретный заговор. Самому пылкому неوفиту, протопопу Алексею, позволено было переименоваться в Авраама, а жене его в Сарру». Свой конспиративный быт эта секта сохраняла десятилетие. Из Новгорода она распространилась по новгородской земле («Та прелесть здесь распростерлася не токмо во граде, но и по селам,— писал архиепископ Новгородский Геннадий в 1498 г. Иоасафу, архиепископу Ростовскому— А все от попов, которые еретики становилися в попы: да того ради и в попы ся ставят, чтобы кого, как мощно, в свою ересь привести занеж уже дети духовные имут держати»), а перскочевав в Москву, только через семь лет была открыта властями. «Такое искусство конспирации,— пишет тот же исследователь,— не в духе экспансивного славяно-русского темперамента. Напрашивается гипотеза, что секретный характер нового еретического сообщества составлял основную черту его конституции».

Подобно тому, как богомилы-павликиане были первым тайным сообществом, проникшим в историю русской духовной культуры еще во времена Киевской Руси и сохранившим свое тайное предание вплоть до XVII—XVIII вв., когда многое из него было усвоено хлыстами и скопцами, так и второе по времени тайное общество, несмотря на последующее его разоблачение и разгром, каким-то образом сумело передать свои идеи, которые обнаруживали себя (в ряде случаев, возможно, и независимо) то здесь, то там и в более поздние периоды истории русской духовной мысли, как она представлена в сектах (с этой точки зрения заслуживает и хорошо известная еще в начале XX в. и подробно описанная секта «Новый Израиль»). Несмотря на преследования, разные филиации этого направления обнаруживаются постоянно в течение последних полутора-двух веков. Священный Синод, в 1842 г. распределяя раскольников по степеням «вредности», приходит к выводу: «А. Секты вреднейшия: 1. Иудейские, ибо это хуже, нежели ересь: это совершенное отпадение от христианства и существенная вражда против христианства». Соответственно «вредности» были и наказания. Имея в виду субботников, существовавших еще при Петре I и по повелению от 3 февраля 1825 г. переименованных в «жидов», «Устав о предупреждении и пресечении преступлений» (статьи 84—86, «Свод законов», т. XIV) предписывает: «местные власти, сколько возможно, преграждают жидовствующим сообщение с правоверными жителями и для того не выдают паспортов никому из принадлежащих к жидовской ереси для отлучки в другие места. Из уездов, в коих находится жидовская ересь, высылать всех евреев без исключения и ни под каким предлогом не позволять им там пребывания. С евреями, являющимися в уездах, в коих находится жидовская ересь, поступать как

с беспаспортными, подвергая взысканию и лица, давшие им пристанище». Правда, страх перед «жидовствующими» заставлял их видеть и там, где их, строго говоря, не было. Так, подозреваемые в «жидовстве» и ссылаемые на Кавказ сектанты, как правило, оказывались или русскими мистиками из среднего сословия и даже простолюдинов, начитавшихся популярных и в этом круге Юнга-Штиллинга и Эккартсгаузена, или хлыстами и молоканами. Разумеется, и среди них можно усмотреть точки соприкосновения с «жидовствующими» (ср. собрания по субботам у части хлыстов, пение только псалмов Давида и чтение ветхозаветных текстов по преимуществу у молокан, непризнание Иисуса сыном Божиим у молокан-субботников и т. п.), но ни одна из этих сект не ожидает пришествия Мессии, не совершает еврейских ритуалов, не имеет предательства о Талмуде, хотя обрезание как замена крещения sporadически отмечалось в документах и свидетельствах.

Разумеется, однако, главным в разных оттенках русского «жидовства» были не степень близости к иудаизму, не творческая оригинальность или уровень религиозной мысли, но, по-видимому, устойчивое присутствие идеологии «жидовствующих», обнаруживающей себя в течение последних пяти веков (любопытно, что тема иудаизма в разных его вариантах отстывает на задний план или вообще исчезает только на период татаро-монгольского ига и снова активизируется сразу же по его окончании), живой, часто пренебрегающий опасностью, и искренний интерес к проблематике иудаизма, охват этим увлечением представителей высших слоев общества вплоть до княжеской среды и круга церковных иерархов, наконец, тот широкий культурный контекст, в который было включено русское «жидовствование» и который оно само продуцировало. В самом деле, разве не странно, что прибывший в конце 1479 г. в Новгород с карательными функциями Иван III поддался очарованию жидовствующих вольнодумцев-протопопов и сразу же перевел двух ереснархов протопопами в главные храмы Московского царства — Алексея в Успенский собор, а Дениса в Архангельский? Разве не удивительно, что московская ветвь жидовствующих свила себе гнездо при самом дворе Ивана III и возглавлял ее тогдашний «министр иностранных дел», дьяк Посольского Приказа Феодор Васильевич Курицын, получивший посвящение в это тайное общество, видимо, во время своего посольства в Венгрию и преследовавший, кажется, не только религиозные, но и просветительские цели (в этом направлении видят сочетание псевдо-гносиса, псевдо-науки и псевдо-магии и сравнивают с соблазнами позднейших теософских учений)? В эти годы идеи жидовствующих соблазняют в Москве уже не только духовных лиц: вокруг Курицына формируется светское крыло ереси (дьяки великого князя Истома и Сверчок, книжный переписчик, пописывающий и сам, Иван (Ивашка) Черный, купец Семен Кленов); интерес к этому кругу идей проявляет и сам великий князь и его невестка Елена Стефановна Волошанка; сам Курицын, че-

ловец образованный, знавший немецкий, польский, венгерский и греческий, подлинный «интеллектуал» конца XV в. и, видимо, прекрасный организатор, устанавливает связи с самим ересиархом жидовствующих Схарией (игрой случая в 1485 г. они встречаются при дворе крымского хана Менгли-Гирея) и привозит от него прошение разрешить ему, «Захарии или Скарсе» переселиться и поселиться в Москве (разрешение было дано, но Схария не воспользовался им, предпочитая агитировать московских посланцев в крымской Кафе). С полным основанием можно говорить об установлении жидовствующими русскими международных связей — с Крымом, Венгрией, Польшей, Литвой (куда, в частности, ездил для переговоров и бесед с тамошними евреями и беглецами из Новгорода и Москвы Иван Черный, между прочим, столь приверженный «жидовству», что даже принял обрезание). Как следствие этих связей, появляется и литература — на живой разговорный язык переводятся некоторые части Библии (сохранилось Моисеево «Пятикнижие», в котором церковнославянский текст в ряде случаев смело переработан по еврейскому оригиналу, в духе еврейского понимания масоретского текста); создается «Псалтирь Жидовствующих», «агитационный псевдоним для оболыщения неискушенных читателей с подложным итемплем перевода с еврейского на русский» (но переводится и полемический труд, направленный против иудейства и принадлежащий перу Делира — «Прекраснеши стяжанія, иудейское безверие в православной вере похуляющіи», 1505 или «Учителя Самойла Евренна на богоотметные жидове обличеніе пророческими речами»).

Несомненно, что русские жидовствующие не были вполне едины. Одних более занимали теоретические вопросы, они готовы были признать, что Мессия еще не пришел, Христос не воскресал и Ветхий Завет как последнее слово обязателен. Для других центром всего был обряд; во всяком случае прот. Иосиф сообщал, что еретики «всегда собирающиеся тайно на всех местах, идеже кто обретаешя, и жертвы жидовскія жряху и пасху жидовскую и праздники жидовскіе творяху». Правда, от обязательной практики обрезания сами ересиархи старались удерживать наиболее ревностных из прозелитов. Эта страница русско-еврейских связей привлекает внимание не только своей религиозно-догматической и культурно-просветительской проблематикой, но и тем, что здесь завязывается тот комплекс, который на рубеже XIX—XX вв. сделал актуальным вопрос о ритуальном использовании евреями крови (как известно, после разрушения Иерусалимского храма в 164 г. н. э. культ кровавых жертв был фактически упразднен). Вместе с тем здесь же склонны иногда видеть и первые признаки того «ревнования о вере», которое понуждало к «разлагательской» деятельности в отношении православия, о чем пишет Карташов: «Евреев никогда ни привлекало полное обращение гоев в юдаизм. Иудейство закрепилось на первобытном, этнически замкнутом, кровном национализме. Еще из эпохи новозаветной нам

известна практика задерживания прозелитов на предварительной ступени «пришельцев врат», верующих третьего разряда, а не «пришельцев правды», удостоенных и обрезания. В данном случае пропаганда иудеев, принадлежавших к своему свободомыслящему меньшинству, была главным образом заинтересована в отрицательном результате, в расшатывании русской православной стойкости во имя какого угодно вольномыслия. Это и психологически было более верно рассчитано. Резкая замена христианства только иудейством была бы для русских людей того времени наиболее загадочной и необъяснимой». Конечно, отрицательные результаты этих контактов в религиозном плане не вызывают сомнений; русское «жидовство», насколько о нем можно судить, было грубой вульгаризацией иудейской веры и отступлением как от нее, так и от христианства; сам религиозный синтез оказался непродуманным и потерпел неудачу. Но это не может исключить или преуменьшить значения самих этих связей — как в общекультурном плане, так и в плане собственно человеческих личных контактов. Во всяком случае, каким бы узким ни был круг людей, вовлеченных в эти отношения, каким бы религиозно сомнительным ни казалось дело, этих людей сблизившее и даже отчасти объединившее, и каким бы коротким ни был этот период сближения и общения, — это было время непосредственной и живой встречи русских и евреев, почувствовавших заинтересованность друг в друге, три-четыре столетия спустя после подобной же первой и за три-четыре столетия до той наиболее плодотворной для обеих сторон и осветившей глубинный смысл этого взаимообщения в духе встречи, свидетелями которой мы являемся.

Нельзя сказать, что между рубежом XV и XVI вв. и концом XVIII в., когда в результате разделов Польши Россия получила в подданство от полумиллиона до миллиона евреев, русско-еврейских встреч не было. Несомненно, они были (особенно после Андрусовского договора 1667 г., когда евреям было позволено или уйти в Польшу или остаться в России), хотя о них мало известно. В поле зрения попадают, пожалуй, только евреи иностранного происхождения и исключительной судьбы, как, например, сын португальского еврея, привезенный Петром I из Голландии Антон Мануйлович Дивьер, который в 1703 г. стал первым петербургским генерал-полицмейстером, был возведен в графское достоинство, потом «претерпел» (попал в опалу, оказался в сибирской ссылке), но при Елизавете Петровне вернулся в Петербург и снова занял генерал-полицмейстерский пост; или же — другой вариант судьбы — известный шут-карлик при дворе Петра I и Анны Иоанновны Лакоста (Ян д'Акоста), происходивший из среды евреев-марранов. Тем не менее положение евреев в России в это время определялось не этими баловнями судьбы, а серией указов, последовавших по смерти Петра I, об изгнании евреев из пределов Российской Империи. Их нелепость (запрещение не только жительства, но и временных приездов) отчасти смягчались

узусом. Поэтому официально евреев в России к середине XVIII в. не было, но фактически, в ограниченном количестве, они и оставались и появлялись на время. В конце XVIII в. положение резко и быстро меняется, и двумя важнейшими проявлениями этой перемены было принятие в российское подданство евреев бывших польских территорий и образование в Петербурге, в конце царствования Екатерины II, небольшой, но представительной еврейской колонии, состоявшей из богатых или занимающих достаточно высокое положение людей и евреев-иностранцев (коммерсанты и общественные деятели Абрам Перетц, Нота Ноткин, писатели Лейба Невахович, автор первого литературного произведения на русском языке, появившегося в начале XIX в. и обращенного к русскому читателю, — «Вопль дочери иудейской», Мендель Левин (Сатановер) и др.). Оба эти события по своей сути и последствиям должны быть отнесены к эпохальным. Особенно это относится к появлению принципиально нового статуса существования евреев в России — петербургский еврей, поскольку этот статус открывал кратчайший путь к русской культуре для евреев и к знакомству с евреями и их жизнью для русских (в полосе оседлости эти возможности были, конечно, существенно более ограниченными). Удачей было и то, что евреи появились в Петербурге в хорошее время: евреям позволялось приезжать в город с семьями и останавливаться надолго; складывались и некоторые постоянные институты (в 1802 г. евангелическо-лютеранская община Св. Петра уступила евреям часть своего Бретфельдского (Волковского лютеранского) кладбища; при колонии были резник и моэль и т. п.; не прерывались торговые дела, ведшиеся евреями в Петербурге, постоянно приезжали делегаты для каких-либо ходатайств или участия в работе комиссий по законодательному урегулированию положения евреев (позже вошел в обычай вызов в столицу для консультаций представителей раввината и еврейской кагалной верхушки) и т. п.); принимались новые, в положительном духе выдержанные установления относительно евреев. Таким было известное «Положение о евреях» 1804 г., выдержанное в либеральном духе (*Дней Александровых прекрасное начало*) и приведшее к важным изменениям (через полтора десятилетия и тем более позже многое практически было сведено на нет). Евреям было дано право обучаться во всех училищах, гимназиях и университетах «без всякого различия от других детей», отменялся запрет евреям покидать губернные черты оседлости, купцам, фабрикантам и ремесленникам было позволено временно (но с семьями) проживать во внутренних губерниях (для Петербурга особенно важным было появление в нем с этой поры новой прослойки — еврейских ремесленников). Этими мероприятиями и особыми условиями петербургской жизни было положено начало сложению нового специфического типа русского еврея, коренным образом отличного от традиционного типа белорусского, украинского, литовского, польского еврея.

Следующий важный этап истории русского еврейства начинается на рубеже 50—60-х гг. XIX в., и опять-таки именно в Петербурге полнее всего проявляются характерные черты этого нового этапа. Суть его — в выходе из замкнутого и слишком специфического мира местечкового еврейства в более широкий и современный мир европейской культуры, познаваемой в значительной степени через его «русские» отражения; утверждение просветительских идей, выдвинутых движением «Гаскалá», связанным с именем М. Мендельсона, и проникших из Германии в Россию уже в первые годы XIX в.; начало сознательной ориентации и на русский язык (при использовании древнееврейского и идиша; вообще языковая проблема была из числа основных для еврейских маскилов — «просвещенцев») и на русскую культуру. Именно в этот период Петербург становится центром еврейского просвещения, наряду с Вильной и Одессой, и вскоре опережает их в этой функции (этому в сильной степени способствовали преимущества столичного положения Петербурга, в частности, и то, что антисемитизм не знал здесь тех диких форм, которые с 70—80-х гг. были характерны для Одессы с ее серией погромов).

Современный русский интеллигент обычно представляет себе петербургских евреев сугубо «этнографически» и в основном по образам евреев, созданным в художественной литературе (ср. «Петербургские трущобы» Вс. Крестовского); кстати, в это время основным местом расселения евреев был район Ново-Александровского рынка, прилегающий к Садовой между Сенным и Никольским рынками; по переписи 1869 г. в Петербурге проживало 6,7 тыс. евреев): бедные, забитые, униженные, бесправные, жалкие (иногда и смешные), плохо говорящие на русском языке или вовсе его не знающие, вовлеченные в «гешефт», нередко весьма сомнительный или даже преступный. Все это действительно было, и мы должны быть благодарны русской литературе и за этот портрет петербургского еврейства: одно лишь сравнение его с индивидуальными портретами Шестова, Франка и Гершензона, Пастернака, Мандельштама, Шагала, Тышлера и многих других, в с е х евреев России XX в., говорит слишком о многом—о еврейском даре и х стране и о дарах России, русской культуры, русских людей евреям. Многим сейчас покажется неправдоподобным размах еврейского просвещения в России с упреждающим ростом еврейской печати на русском языке (и не только на нем, ср. еженедельник на древнееврейском языке «Гамелиц», с 1871 г. выходящий в Петербурге, а до этого в Одессе (в нем не раз печатался Н. И. Пирогов, знаменитый врач и попечитель Одесского учебного округа, так много сделавший для евреев), и приложение к нему на идише «Кол-Мевассер» (здесь в 1863—1864 гг. была опубликована повесть Мойхер-Сфорима «Маленький человечек», сыгравшая такую важную роль в становлении новоеврейской литературы), рассчитанное для простого люда, или виленский «Гакармель» и др.; с 1903 по 1909 гг. в Петербурге выходи-

ла первая ежедневная газета на идиш — «Дер Фрайнд», позже издававшаяся в Варшаве). В течение полувека (с 1860 по 1910 гг.) в России выходило 39 русскоязычных газет и журналов, из коих 21 в Петербурге. Среди последних — «Русский еврей» (1879—1884 гг.), «Рассвет» (1879—1883 гг.), «Восход» (1881—1906 гг.), позже — «Новый Восход», «Еврейский мир», «Еврейская старина» и др. С 1871 по 1903 гг. в Петербурге вышли десять томов фундаментального издания «Еврейской библиотеки» (ср. исследования Н. В. Юхневой, которой принадлежат ценные работы прежде всего по истории петербургского еврейства; из более ранних работ по истории еврейской печати в России ср. книгу С. Л. Цинберга, 1915 г.).

Впрочем, наряду с забитыми и бесправными «этнографическими» евреями в России и особенно в Петербурге было и иное: молитвенный дом на Екатерининском канале, около Львиного моста, а потом и на Фонтанке вблизи Обуховского проспекта, синагога, разрешение на которую было получено еще в 1880 г., деятельность Раввинской комиссии, высшего органа по решению еврейских религиозных и внутриобщинных вопросов в России; «Общество для распространения просвещения между евреями в России», «Общество еврейских женщин», широкая благотворительная деятельность отдельных лиц и частных обществ (ср. устройство П. Розенбергом дешевой столовой для неимущих, еврейский приют для сирот, существовавший уже с 1855 г., практика пожертвований в пользу бедных учащихся и т. п.); судебные иски евреев за нанесенные им оскорбления и привлечение оскорбителей к ответственности — и регулярные наказания, невзирая на лица, будь то известный художник А. К. Беггров из круга великого князя Алексея Александровича, оскорбивший действием еврейского мальчика, или писатель-юдофоб, автор книги «Об употреблении евреями талмудистами-сектаторами христианской крови» И. Лютостанский, ударивший еврея слесаря Фельдмана, содравшего во дворе дома, в котором жил писатель, афишу об организованной им провокационной выставке «иудейских» древностей, или же крестьянка Васильева, обвинившая еврея портного Клейнборта в похищении и ритуальном убийстве ее дочери. Нельзя забывать и о самом быте петербургских евреев, как он отражен на страницах еврейской (в частности, в «Гамелище») и русской периодики тех лет. И, наконец, — о людях, нашедших себя в разных сферах деятельности: не только об известном финансисте Е. Гинцбурге, которому было даровано русское дворянство с правом наследования и который вел финансовые дела царской семьи, или о возведенном в дворянство тайном советнике С. Полякове, но и о людях науки, литературы, искусства — о Гаркави, Хвольсоне, Шейне, Рабиновиче, о Вейнберге, Минском, Волинском, о братьях Рубинштейнах, Антокольском и Левитане, о многих рядовых деятелях культуры и о малых сих, оторвавшихся от соплеменников и растворившихся в «русском мире» (итог жизни, подведенный

героем рассказа Н. Никитина «Век прожить — не поле перейти», которого мальчиком украли и отдали в кантонисты (автор сам был кантонистом и солдатом) — «Общего у меня с моими одноплеменниками ничего не осталось: в 15 с лишком лет я совершенно отвык от всех беспорядочных их порядков, запрещающих и разрешающих всякий вздор, я даже их наречия не понимал. Напрасно я только растревлял зажившие раны. Я поэтому взял костыль в руку и пустился искать счастья в Питер, где провел сохранившиеся в моей памяти счастливые дни. Но и здесь все, когда-то мне милое, дорогое, тоже исчезло... Разыскивать по белу свету было больше нечего...»).

В это же в «русское море» во имя ложно понимаемого блага и путей к нему безрассудно смело бросились многие евреи. Вместе со своими русскими собратьями, находясь сначала в ничтожном меньшинстве, они в считанные годы прошли дистанцию от высокой, но уже в самих своих основах порочной теории, до практики террора, убийства, до оправдания крови и стали солью русской революции, ее отмеченным недобрыми дарами «остатком». Худшее русское и худшее еврейское, но хранящее еще след разрыва с живой плотью лучшего, соединилось в этой чудовищной взрывчатой смеси, предназначенной убивать, но одновременно и самоубийственной. Не хочется перечислять имена героев-убийц, но хочется живо увидеть начальную точку этого пути — Бассейную осень 1876 г., Натансона, как будто бы начитавшегося «Бесов», пылающего любовью к народу и верой в крестьянскую общину, закладывающего основы «Земли и воли» на принципах строгой конспирации и жесткого централизма, отрицающего государство и подготавливающего массовый бунт (а что русский бунт не бывает без крови, этого он не мог не знать). Нужно пережить страшную ночь на 3-е марта на Тележной 5, в квартире Саблина и Геси Гельфман, куда Софья Перовская за двое суток до этого перевезла бомбы. Нужно услышать давно ожидавшийся громкий и настоятельный стук в дверь и как бы отдельный от него звук выстрела, которым Саблин лишил себя жизни, увидеть вбежавших жандармов, ужас совсем юной беременной Геси, уводимой ими из этого случайного для нее дома. Нужно осознать все, что из этого с необходимостью вытекало, и все, что реально последовало за этим, — вплоть до *дня сего*. Нужно понять, что из одного корня выросли два совсем разных побега — бесконечно благой и бесконечно злой — и, не осуждая и не оправдывая, свободно и по доброй воле, поставив себя на это роковое место, только понять, т. е. принять в душу как свое и пережить это как по счастью несостоявшуюся свою собственную судьбу. Впрочем, многое из этого было ясно еще в те дни безумия, в частности, и Лескову, почитавшемуся из-за недалекости слишком идеологизированных читателей «Жидовской кувырколлегии», «Владычного суда» или «Ракушанского меламеда» антисемитом. Это он по просьбе уже упоминавшегося Розенберга написал очерк «Еврей в

России», выпущенный в 1883 г. в 50 экземплярах, а потом, в 1919 г., шестидесятитысячным тиражом Ю. Гессеном, вдохновителем «Еврейской энциклопедии». И окончил этот очерк Лесков следующими делающими честь и его уму и его доброй воле словами, которые нужно было бы помнить и нынешним «горячим головам»:

«Но еврейство поставляет немало личностей, склонных к высокому альтруизму, для осуществления идей которого известные лица еврейского происхождения жертвовали собою так же, как и христиане. Люди эти стремились и стремятся к своим целям различными путями, иногда законными, а иногда незаконными, что в последнее время стало очень часто и повсеместно. В первом роде нам известны евреи философы и гуманисты, прославившиеся как благородством своих идей, так и благочестием своей жизни, полной труда и лишений. Во втором, составляющем путь трагических, иногда даже бешеных порывов, ряды альтруистов еще не перечислены. Путь их чаще всего — путь ошибок, но ошибок, вытекающих не из эгоистических побуждений, а из стремлений горячего ума «доставить возможно большее счастье возможно большему числу людей». Мы говорим теперь о евреях-социалистах. Деятельность их не оправдана с точки зрения разума, умудренного опытом, и преступна перед законами, но она истекает все-таки из побуждений альтруистических, а не эгоистических и мы ее только в этом смысле и ставим на вид. Кто так поступает — тот не большой эгоист.

При этом еще надо добавить, что евреи сего последнего закала обрекают себя на верную гибель не ради своего еврейского племени, к которому они принадлежат по крови, а, как им думается, ради всего человечества, то есть в числе прочих и за людей тех стран, где не признавали и не хотят признать за евреями равных человеческих прав. . .

Больше этой жертвы трудно выдумать».

Вряд ли кто заподозрит писателя в простой вежливости или упрекнет его во внезапно охватившем его сентиментальном духе: слишком суров, строг, неумытен и трезв был Лесков; в иных случаях мог сказать и нечто неприятное, обидное, может быть, даже и несправедливое, но никогда не счел бы это окончательным суждением и тем более главным.

Здесь возникает еще одна психологически очень важная тема — об отношении русских к евреям, уже и точнее — о трактовке этого отношения в иных случаях, когда выдвигаются обвинения в антисемитизме или он подозревается как со стороны евреев (прежде всего), так отчасти и русских. Вообще это вопрос особый, сложный, очень индивидуальный, в частностях нередко подчас и неразрешимый, и здесь нет возможности его касаться. Но несколько замечаний, в основном примеров, для русского сознания ключевых, все-таки стоит сделать. Прежде всего антисемитизм — состояние исторически обусловленное и поэтому динамич-

ное, изменчивое, относительное, полностью проявляющее себя только в достаточно широком и полном внешнем контексте, которому, конечно, соответствует и некий внутренний духовный контекст. Состояния «не-антисемитизма» (ср. частное *нет, он не антисемит*) вообще, строго говоря, не существует: правильное оно могло бы быть расшифровано как пребывание в любой из точек на шкале, начинающейся на нулевом градусе индифферентизма, полного равнодушия или даже вообще «незамечания» до любви — даже безотчетной, некритической, чрезмерно преувеличенной, вопреки всем, «принципиальной». Отношение к евреям может быть усвоено как пропись правил, действующих в цивилизованном обществе. Это хорошо, но все-таки этого недостаточно: человек, русский, может быть, особенно, должен поместить себя в более широкий контекст возможностей и не исключать заранее, во всяком случае стоя перед лицом своей совести, ни да, не нет, не стыдясь первого сложившегося впечатления и последующих стадий его развития. Иначе говоря, нужно экзистенциальное переживание проблемы и тот тип выбора, когда человек отвечает за него не репутацией, возможными неприятностями, стыдом, но чем-то несравненно более важным, за что человек отвечает как за *его* абсолютный выбор.

Можно опасаться, что многие «не антисемиты» обязаны этой репутации своему умению «себя вести» (сейчас и за это им спасибо). В других случаях «неантисемитизм» не заслужен и дается как дар, как абсолютный нравственный слух. Это еще лучше, но этот дар лично не заслужен, и можно только гадать, дан ли он всевидящим провидением, знающим больше, чем человек о самом себе, или по чистой случайности он пал именно на этого человека. Доброе отношение к еврею имеет особенно высокую нравственную цену, когда есть опыт личного переживания отношения с ним или же когда это доброе отношение далось трудом, усилием, изживанием-преодолением предрассудков, недобрых чувств и мыслей, нахождением подлинных ответов на вопросы, скрывавшие в себе знак минус.

У Владимира Соловьева добрых слов о евреях, может быть, больше, чем у кого-либо иного, и свое доброе отношение к ним он возводит на уровень принципиальной идеологической конструкции. Но все это могло иметь самые разные истоки и вместе с тем не иметь того высокого значения, которое нужно придавать отношению Вл. Соловьева к евреям и которое полностью обнаруживает себя лишь в нескольких отмеченных случаях. Два из них достойны упоминания.

Один из них — перед лицом смерти. Он известен в записи С. Н. Трубецкого, на глазах которого, в его усадьбе (в Узком, под Москвой), умер Вл. Соловьев: «На второй же день он стал говорить о смерти, а 17-го объявил, что хочет исповедоваться и причаститься [...] Потом он много молился [...] Силы его слабели, он меньше говорил, да и окружающие старались говорить с

ним возможно меньше; он продолжал молиться то вслух, читая псалмы и церковные молитвы, то тихо, осеняя себя Крестом. Молился он и в сознании, и в полузабытии. Раз он сказал моей жене: «Мешайте мне засыпать, заставляйте меня молиться за еврейский народ, мне надо за него молиться», и стал громко читать псалмы по-еврейски [...] Смерти он не боялся, — он боялся, что ему придется «влачить существование», — и молился, чтобы Бог послал ему скорую смертью [...] а 31, в 9 и 1/2 вечера, он тихо скончался».

Второй факт — в полноте жизненных сил, на вершине творческих возможностей. Речь идет о не публиковавшемся при жизни Соловьева и опубликованном в наши дни фрагменте воспоминаний об Иосифе Давидовиче Рабиновиче, основавшем в свое время в Кишиневе иудео-христианскую секту «Вифлеем». В этом фрагменте — переживание встречи, «радость о ней», свидетельство о братстве в духе: «Помню сумрачный осенний день в Москве в 1885 году, когда в первый раз вошел ко мне этот удивительный человек. Не успели мы обменяться немногими житейскими словами, как уж в руках у моего гостя я увидел маленькую еврейскую Библию, а затем и Новый Завет в еврейском переводе Делича. И с сияющими глазами, с разгоревшимся лицом, перебрасываясь от одной книги к другой, торопясь и спотыкаясь в словах, он объяснял мне основание своей веры. Немногому мог я научиться от него в наши редкие и недолгие свидания, но я считаю этого человека одним из величайших моих благодетелей: без него я не имел бы живого, наглядного представления о *тине* тех евреев, которые после Христа создали Христианство. Никакое ученое исследование об истории первого века и никакая художественная биография апостола Павла не могли бы, конечно, заменить мне моего почти мимолетного личного знакомства с Иосифом Давидовичем.

За несколько лет перед тем я уже понял, что Библия в обоих Заветах есть одно и то же — одно единосущное и нераздельное целое. Но я теперь глазами увидел, ушами услышал и представил себе живьем на превосходном современном образчике — каким образом создавалось это единство, как возникал в действительности Новый Завет из Ветхого, как происходило это духовное *почкование* [...] Передо мною был правоверный еврей XIX-го века, который стал христианином на том же самом основании, на каком становились христианами правоверные евреи I-го века. Воспитанный, как и они, на изучении «Писаний», он увидел в Христе действительного Мессию, царя Израильского, и в Христианстве — начало исполнения всех обещаний, данных народу Божию. Удивительно ясно и просто согласовал Иосиф Давидович христианский универсализм с национальным еврейским значением Христианства. «Если истина Христова (передаю смысл его слов) есть истина для всех, для всего мира, то она *тем самым* есть своя, собственная национальная истина для каждого наро-

да» — как и своя личного для каждого человека, — доканчивал я его мысль, и он весело кивал головой, «Ну конечно так, конечно так!» «И если, — продолжал он, — греки и римляне, германцы и славяне, стали христианами *по-своему*, и христианство в каждом из этих племен стало особенным, оставаясь тою же единою и всемирною истиной, то как же можно отнимать право на особое, своеобразное понимание христианства у нас, евреев, для которых мессианская истина ведь не *становилась*, а *изначала была* своею, родною». И он сейчас же спохватывался, чтобы не допустить в свою мысль никакой примеси национального высокомерия. [...] — Да, да! великое дело, дай Бог, дай Бог! Ну, а у меня дело сравнительно маленькое, узкое: как еврей, уверовавший в Мессию Иисуса, я обязан посвятить свои силы на то, чтобы соединить свой народ с его Мессиею Спасителем. И *как* должен каждый из нас трудиться над своей задачей — это я вам сейчас скажу. Кому какая мера сил дана — это не важно, а важно, каким способом прилагать то, что кому дано, к делу Божию».

Есть в русской литературе еще одна фигура, человек, который по шкале юдофильство-юдофобия почти всеми — и евреями, чаще всего этого человека не любящими, и русскими, любящими его, — ставится на полюс, противоположный тому, который бесспорно занимал Вл. Соловьев (ср. недавнюю статью Ю. Каган). Речь идет об «антисемите» Розанове, который и сам, устав от попыток выстроить русско-еврейский диалог, от упреков, нападок, отлучений, бойкотов, готов был уступить и признать себя антисемитом — лишь бы вступить в духовное общение, договориться до последней истины. Конечно, Розановым в свое время было сказано много такого, что у нас нет права упрекать его оппонентов в том, что они ошибаются; напротив, на их стороне право считать Розанова антисемитом, обидчиком, и не их дело вдаваться в нюансы гибкого и изменчивого сознания самого парадоксального в русской литературе художника, сделавшего, кстати, парадокс, измену позиций принципом творчества, способом, взглянув на одно и то же с разных сторон и волевым образом «навесив» на него противоположные оценки, пробиться к чему-то, что приоткрывает истину, о которой автор знает, что он ее не знает в полной мере, ни понося евреев, ни объясняясь им в любви. Эта «протеичность» Розанова-художника и Розанова-мыслителя, это его творчество одновременно на двух расходящихся в разные стороны путях, эта коренная расколотость сознания, кажется, полностью исключающая возможность какого-либо «усреднения», не говоря уж об органическом синтезе, ввели в заблуждение даже такого пронизательного, благожелательного и терпеливого человека, как М. О. Гершензон. Прочитав второе издание «Людей лунного света», он пишет Розанову (26 декабря 1912 г.): «Это правда, что Вы пишете: Ваши писания о евреях делают мне очень больно. И главное — их тон.

Вы меня простите: я не верю в Вашу искренность здесь, в этом пункте. Я думаю, что евреи, вся масса нынешних русских евреев, для Вас просто не существует, и Вы к ней так же равнодушны, как ко всякому небытию, как к прошлогоднему снегу. Вы ее не видели, Вы знали только несколько человек, по которым не могли судить — и так дурно — о целой расе. [...] Я думаю, что дело не в осязаемом или зримом чем-либо, что дело в каком-то невесомом элементе еврейского духа, который Вам глубоко претит и заставляет ненавидеть весь этот дух. [...] и от этого недоразумения и непоследовательности Вашей происходит то, что тон Ваш в ваших еврейских статьях — нехороший, фальшивый, мелочно-злой. Не говоря уже о бесчеловечности этой травли; масса еврейская живет в такой страшной нужде, в таких нечеловеческих страданиях, что травить на нее правительство еще и еще — большой грех; но это Вас не может трогать, раз Вы чувством не любите евреев и физически не осязаете их присутствия, а только присутствие их психики».

В чем угодно можно упрекать Розанова, спорить обо всех вариантах его отношения к евреям — ненависть, любовь, любовь-ненависть, — но только одно должно быть исключено сразу — равнодушие, незаинтересованность, «отсутствие» евреев для Розанова, незнание их. Если кто из русских в России XX в. и знал евреев, «интересовался» или — до деталей и нюансов, до подноготной, жадно, страстно, «хищно», по-человечески, как художник и даже исследователь, то это был именно Розанов. Наивность и чистота Гершензона была слишком несовершенным орудием, чтобы уловить все извивы розановской субъективности, отделить условно-провокационное, «задирающее» от сути дела, осознать мотивировки розановских шагов (может быть, «страшная нужда» и «нечеловеческие страдания» евреев и влекли его дойти до конца, до дна, саморазоблачиться, а что такое дело, даже если это «игра», — грех, он сам знал слишком хорошо, и сознательно, себя не щадя и других не стыдясь, шел на этот грех). Не понял Гершензон и того, что многое «антисемитское» у Розанова — повод для плача о русских, страх за их судьбу — и страх отнюдь не по причине «еврейского засилия» и эксплуататорства. В ответном письме Розанов был вынужден приоткрыть — частично и по косяк — свои мотивы: «Да, евреи теперь — холодны мне. Но вот новое, что я наплел [...]; страшны, конечно, не «пороки», кому опасны пороки? В пороках сам сгниешь. Страшны их колоссальные исторические и социальные добродетели. Вот что мне жжет душу. И не могу никуда уйти от этого жжения. Евреи — живут, а русский народ погибнет — в пьянстве, в распутстве, сводничестве, малолетнем грехе. Вы скажете: «пьяному и развратному туда и дорога». Вы так скажете — о чужом. А «родному» и пьяный сын дорог, и распутная дочь — драгоценна. Нет, не легкомыслие у меня, не минута: а жжет душу, гнетет душу. Знаю, что не по внешности, а внутренно

эти статьи бесконечно литературно роняют меня: но человек кричит из писателя. Ну, невежа В. Розанов (не хотите)». — И тут же: «Боль. Боль и боль. Может Вы меня и возненавидите, и это грустно мне, но что делать. Лично я от евреев только прекрасное видел [...] Конечно, евреи умнее (ибо исторически старше) русских и имеют великое воспитание деликатных чувств, деликатных методов жизни — от Талмуда, от законов Моисея, да и оттого, что все дурное и слабое там выбито погромами, начатыми в Испании, где не было Суворина, и в Запорожской Сечи, где не читалось Новое время».

Как и Вл. Соловьев, на смертном одре и в непосредственной близости его Розанов был одержим мыслями о евреях, торопился воздать им должное, просил прощения, говорил о них последние и лучшие из им сказанных слов, хотя, проживи он дольше, возможно, что последние слова оказались бы предпоследними, но, как сейчас ясно, и это неокончателность в этом случае неважна: она просто *conditio sine qua* поп розановской творческой мысли. Впрочем, и не зная этих последних слов Розанова (а их, действительно, очень мало кто знал, а кое-что было впервые опубликовано только в прошлом году), смысл его отношения к евреям все-таки был довольно ясным и мог бы быть восстановлен не только по хвале, но и по хуле в их адрес. И все-таки то, что говорится или пишется в ожидании близкой смерти и отражает предсмертную волю, которая под пером Розанова иногда опасно спорикается почти с шутовством, неудачной шуткой — в лучшем случае, по-своему неотменимо, и наш долг эту волю уважать.

10 января 1919 г. Розанов пишет документ, озаглавленный «Моя предсмертная воля»:

«Я постигнут мозговым ударом. В таком положении я уже не представляю опасности для Советской республики. И можно добиться мне разрешения выехать с семьей на юг.

Веря в торжество Израиля, радуясь ему, вот что я придумал. Пусть еврейская община в лице Московской возьмет половину права на издание всех моих сочинений и в обмен обеспечит в вечное пользование моему роду племени Розановых честною фермою в пять десятин хорошей земли, пять коров, десять кур, петуха, собаку, лошадь и чтобы я, несчастный, ел вечную сметану, яйца, творог и всякие сладости, и честную фаршированную щуку.

Верю в сияние возрождающегося Израиля, радуюсь ему <<нрзб.>>.

Василий Вас. Розанов

Через неделю, 17 января («В этот день, — комментирует дочь Розанова Надежда Васильевна, — что-то случилось, что-то открылось ему, он понял что-то и уже стал нездешним»), Розанов пишет три письма — к друзьям (где, в частности, очень благодарит и Гершензона), к литераторам («Нашим всем литераторам напиши, что больше всего чувствую, что холоден мир становится,

и что они должны предупредить этот холод, что это должно быть главной их заботой. Что ничего нет хуже разделения и злобы и чтобы они все друг друга забыли, [...] Никогда не плачьте, всегда будьте светлы духом. Всегда помните Христа и Бога нашего», к евреям, где и сказано последнее розановское слово о них, к ним непосредственно обращенное:

«Благородную и великую нацию еврейскую я мысленно благославляю и прошу у нее прощения за все мои прегрешения и никогда ничего дурного ей не желаю и считаю первой в свете по назначению.

Главным образом за лоно Авраамово в том смысле, как мы объясняем это с о. Павлом Флоренским.

Многострадальный терпеливый русский народ люблю и уважаю».

Конечно, эти мысли, это отношение, эти настроения были итогом напряженной работы мыслей и чувств всей жизни. Наиболее адекватное выражение эти итоги получили в последний год жизни Розанова, в частности, в «Апокалипсисе нашего времени», в тексте под заглавием «Почему на самом деле евреям нельзя устраивать погромов?» Отношение к евреям, выраженное здесь, никак нельзя назвать «розовым», но оно о многом говорит и многого стоит:

«В революции нашей в высшей степени «неясен» еврей. [...] Евреи... Их связь с революцией я ненавижу, но эта связь, с другой стороны, — и хороша: ибо из-за связи и даже из-за поглощения евреями всей революции — она и слиняется, окончится погромами и вообще окончится ничем: слишком явно, что «не служить русскому солдату и мужику евреям»... Я хочу указать ту простую вещь, что если магнаты еврейства, может быть, и думают «в целом руководить потом Россией», то есть бедные жидки, которые и соотечественникам не уступят русского мужика (идеализированного) и ремесленника и вообще (тоже идеализированного) сироту. Евреи сентиментальны, глуповаты и преувеличивают. Русский «мужичок-простачок» злобнее, грубее... Главное — гораздо грубее. «С евреями у нас дело вовсе не разобрано». Еврей есть первый по культуре человек во всей Европе, которая груба, плоска и в «человечестве» далее социализма не понимает. Еврей же знал вздохи Иова, песенки Руфи, песнь Деворры и сестры Моисея: — О, фараон, ты ввергнулся в море. И кони твои потонули. И вот ты — ничто.

Еврей — самый утонченный народ в Европе. Только по глупости и наивности они пристали к плоскому дну революции, когда их место — совсем на другом месте, у подножия держав [...] О, я верю, и Нахамкис приложился сюда. Но — сорвалось. Сорвалось не-«величие», и он ушел, мстительно как еврей, — ушел «в богему». «Революция так революция». Вали все». Это жид и жидок и его нетерпеливость.

Я выбираю жидка. Сколько насмешек. А он все цымбалит.

Насмешек, анекдотов: а он смотрит русскому в глаза и поет ему песни (на жаргоне) Заднепровья, Хохломании, Подолии, Волыни, Кавказа, и, может быть, еще Сирии и Палестины и Вавилона и Китая [...] Еврей везде, и он «странствующий жид». Но не думайте, не для «гешефта»: но (наша Летопись) — «Бог отнял у нас землю за грехи наши и с тех пор мы странствуем».

И везде они несут благородную и святую идею «греха» (я плачу), без которой нет религии, а человечество было бы разбито (праведным небом), если бы «от жидов» не научились трепетать и молиться о себе за грех. Они. Они. Они. Они утерли нос пресловутому европейскому человечеству и всунули ему в руки молитвенник: «на, болван помолись». Дали псалмы. И Чудная Дева — из евреек. Что бы мы были, какая дичь в Европе, если бы не евреи. Но они пронесли печальные песни через нас, смотрели (всегда грустными глазами) на нас. [...]

И вот они пели, как и Деворра, не хуже. Почему хуже? Как «На реках вавилонских»: — «О, мы разобьем детей твоих о камень, дочь вавилонская». Это — Нахамкис. Нахамкис кричит: «Зачем же лишили его права быть Стекловым», «благородным гражданином Светловым»; и так же стал «ругать зверски Михаила Александровича», как иудейки хотели (ведь только *хотели*) «разбивать детей вавилонских о камни» [...] Это — гнев, ярость: но оттого-то они и живут и не могут, и не хотят умереть, что — горячи.

И будь, жид, горяч. О, как Розанов — и не засыпай, и не холодай вечно. Если ты задремлешь — мир умрет. Мир жив и даже не сонен, пока еврей «все одним глазком смотрит на мир» [...] И торгуй, еврей, торгуй, — только не обижай русских. О, не обижай, миленький. Ты талантлив, даже гениален [...] Припусти нас [...] и, вообще, введи в свое дело ну хоть из 7—8 процентов, а себе — 100, и русские должны с этим примириться, потому что ведь не они изобретатели. Подай еврею, подай еврею, — он творец, сотворил. Но потом подай и русскому. Господи: он нищ.

О, довольно этой «нищенской сумы», этого христианского нищенства, из которого ведь выглядывают завидующие глазки [...]

Русские в странном обольщении утверждали, что они «и восточный и западный народ», — соединяют «и Европу и Азию в себе», не замечая вовсе того, что скорее они и не западный, и не восточный народ, ибо что же они принесли Азии, и какую роль сыграли в Европе? На Востоке они ободрали и сполни бурят, черемисов, киргиз-кайсаков, ободрали Армению и Грузию [...] В Европе явились как Герцен и Бакунин и «внесли социализм», которого «вот именно не хватало Европе» [...] Но принесли ли мы семью? добрые начала нравов? Трудоспособность? Ни-ни-ни. Теперь, Господи, как страшно сказать... Тогда как мы «и не восточный, и не западный народ», а просто ерунда, — ерунда с художеством, — евреи являются на самом деле

не только первенствующим народом Азии, давшим уже не — «кое-что», а весь свет Азии, весь смысл ее, но они гигантскими усилиями, неутомимой деятельностью, становятся мало-помалу и первым народом Европы. Вот! Вот! Вот! Этого-то и не сказал никто о них, т. е. «о соединительной их роли между Востоком и Западом, Европою и Азиею». И — пусть. О, пусть... Это — да, да.

Посмотрите, встрепенитесь, опомнитесь: несмотря на побои, как они часто любят русских и жалеют их пороки, и никогда «го-Гоголевски» не издеваются над ними. Над пороком нельзя смеяться, — это — преступно, зверски. И своею и нравственностью, и культурною душою, они никогда этого и не делают. *Я за всю свою жизнь никогда не видел еврея, посмеявшегося над пьяным или над ленивым русским.* Это что-нибудь значит среди оглушительного хохота самих русских над своими пороками. [...] И за всю жизнь я был поражаем, что несмотря на побои («погромы»), взгляд евреев на русских, на душу русскую, на самый даже несносный характер русский — уважителен, серьезен. Я долго (многие годы) приписывал это тому, что — «евреи хотят еще больше развратиться русским»: но покоряет дело истине своей, и я в конце концов вижу, что это — не так. Что стало безумное оклеветание в душе моей, а на самом деле евреи уважительно, любяще и трогательно относятся к русским, даже со странным против европейцев предпочтением. И на это есть причина: среди «свинства» русских есть правда одно дорогое качество — интимность, задушевность. Евреи — то же. И вот эту чертою они ужасно связываются с русскими. Только русский есть пьяный задушевный человек, а еврей есть трезвый задушевный человек. [...]

Несчастные русские — о, обездоленные... Опять же евреи: на что — погромы. Ведь это — ужас. И вот все же они нашли и после них слова, какие я привел, — и порадоваться русской свободе, и сценить русского попа. Да и вообще, *злого глаза, смотрящего украдкой или тайно за спиною русского, я у еврея не видал.*

Я и хочу сказать, что дело заключается в какой-то деловой всемирности, — не отвлеченной, не теоретической, а, с другой стороны, — не вздыхающей и слезливой, а практической и помогающей. Самый «социализм их», как я его ни ненавижу, все-таки замечателен: все-таки ведь социализм выражает мысль о «братстве народов» и «братстве людей» и, они в него уперлись [...].

В этом контексте, где странным образом соединяются, взаимно проницают друг друга, мерещатся как то *то*, то *это*, и в чем одни видят юдофобство и антисемитизм, а другие юдофильство и выражение братских чувств, не может быть обойдена главная фигура — Достоевский. Его заметки из «Дневника писателя» за март 1874 г., в которой он выражает свои главные мысли о евреях, еврейском вопросе и о чаемом типе отношений между рус-

скими и евреями, так и называются — «IV. Но да здравствует братство!» Поскольку эта тема должна быть рассмотрена в особой статье, здесь уместно процитировать самое существенное из этой заметки, приглашая читателя верить непосредственно сказанным словам и не поддаваться соблазнам, во что бы то ни стало, услышать *то* и *так*, чего и как хотелось бы. Подозревать писателя в неискренности, в наличии заднего плана или какой-то особой подкладки нет оснований. Что сами эти высказывания Достоевского неполны¹ и что в свое время о еврейской теме было бы сказано больше, полнее и даже «огненнее», может быть, пророчески, — сомневаться, кажется, нет серьезных оснований: в журнальной заметке писатель мог говорить только на злобу дня, только кратко и сдержанно и только свободно, не угождая читателю и не потакая его желаниям услышать нечто приятное. А что хочется, чтобы некоторых высказываний о евреях (как правило, в частной переписке) у Достоевского не было или чтобы тон их был иной, — это могут понять многие. Но самих правил игры эти высказывания не нарушают, и, помня это, можно обратиться к фрагменту из «Дневника»:

«Но что же я говорю и зачем? Или я враг евреев? Неужели правда, как пишет мне одна, безо всякого сомнения (что уже видно по письму ее и по искренним, горячим чувствам письма этого) благороднейшая и образованная еврейская девушка, — неужели и я, по словам ее, враг этого «несчастливого» племени, на которое я «при всяком удобном случае будто бы так жестоко нападаю». «Ваше презрение к жидовскому племени [...] очевидно». — Нет, против этой очевидности я восстану, да и самый факт оспариваю. Напротив, я именно говорю и пишу, что «все, что требует гуманность и справедливость, все, что требует человечность и христианский закон, — все это должно быть сделано для евреев». Я написал эти слова выше, но теперь я еще прибавлю к ним, что, несмотря на все соображения, уже мною выставленные, я окончательно стою, однако же, за совершенное расширение прав с коренным населением [...] я все-таки стою за полное и окончательное уравнение прав — потому, что это Христов закон, потому что это христианский принцип. [...]

Но «буди! буди!». Да будет полное и духовное единение племен и никакой разницы прав! А для этого я прежде всего умоляю моих оппонентов и корреспондентов-евреев быть, напротив, к нам русским, снисходительнее и справедливее. Если высокомерие их, если всегдашняя «скорбная брезгливость» евреев к русскому племени есть только предубеждение, «исторический нарост», а не кроется в каких-нибудь гораздо более глубоких тайнах его закона и строя, — то да рассеется все это скорее и да сойдемся мы единым духом, в полном братстве, на взаимную помощь и на великое дело служения земле нашей, государству и отечеству нашему! Да смягчатся взаимные обвинения, да исчезнет всегдашняя экзальтация этих обвинений, мешающая ясному

пониманию вещей. А за русский народ поручиться можно: о, он примет еврея в самое полное братство с собою, несмотря на различие в вере, и с совершенным уважением к историческому факту этого различия, но все-таки для братства, для полного братства *нужно братство с обеих сторон*. Пусть еврей покажет ему и сам сколько-нибудь братского чувства, чтоб ободрить его. Я знаю, что в еврейском народе и теперь можно отделить довольно лиц, ищущих и жаждущих устранения недоумений, людей притом человеколюбивых, и не я буду молчать об этом, скрывая истину. Вот для того-то, чтоб эти полезные и человеколюбивые люди не унывали и не падали духом и чтоб сколько-нибудь ослабить предубеждения их и тем облегчить им начало дела, я и желал бы полного расширения прав еврейского племени, по крайней мере по возможности, именно насколько сам еврейский народ докажет способность свою принять и воспользоваться правами этими без ущерба коренному населению. Даже бы можно было уступить вперед, сделать с русской стороны еще больше шагов вперед. Вопрос только в том: много ли удастся сделать этим новым, хорошим людям из евреев, и насколько сами они способны к новому и прекрасному делу *настоящего* братского единения с чуждыми им по вере и по крови людьми?»

Позиция Достоевского ясна: во-первых, он решительно за уравнивание прав евреев (и даже за то, чтобы именно русские сделали еще больше шагов вперед); во-вторых, он более чем за «формальное» равенство, — за братство, полное братство, предполагающее взаимную помощь в общем великом деле. Писатель, предостерегая за русский народ, поручается за него в том, что с его стороны препятствий к полному братству, несмотря на различия, которые трудно признать мелкими и неважными, нет. Но возможности еврейской стороны в этой чаемой братской встрече он знает хуже и поэтому говорит об этом с большей осторожностью, деликатно, только допуская трудности с еврейской стороны и надеясь все-таки, что они преодолимы и не станут непреходимым препятствием.

Возможно, по неполному знанию и по боязни ошибиться Достоевский несколько преувеличивает возможные трудности с еврейской стороны на пути к братству. Но это, как и то, в чем писатель в аналогичных случаях оказывался неправ или не совсем прав, было связано, видимо, прежде всего с известным комплексом подозрительности или неполного доверия к евреям с точки зрения их отношения к русским. В ряде случаев, похоже, Достоевский недооценивал то обстоятельство, что евреи, которых он видел и знал в последнее десятилетие своей жизни в Петербурге, которые читали его произведения и высоко ценили их, которые, наконец, вступали с ним в переписку, обращаясь к нему за советами (иногда по достаточно интимным вопросам личной жизни), за разъяснениями, за помощью, были уже не теми местечково-замкнутыми евреями — «жидами», привыкшими сносить от рус-

ских обиды и оскорбления и, естественно, их опасаящимися, настороженно к ним относящимися, которых видел в детстве и юности на Брацлавщине Михаил Андреевич, отец писателя, и о которых он, видимо, рассказывал сыну.

В 70-х годах XIX в. еврейская тема в русском общественном сознании еще не только не была основной или из числа важных (такую она стала делаться позже, когда обнаружился «исход» еврейской молодежи в революцию и началась секуляризация еврейства, разрыв между национальной и религиозной принадлежностью, между евреем и иудаистом; символично, что начало 1881 года, года смерти Достоевского и злодейского убийства Александра II, стало рубежом в положении русских евреев), и оставалась в резерве. Проживи Достоевский дольше, прочти он работы Шестова и Волынского о себе (в них он нашел бы немало нового, верного и талантливого, но и немало спорного, сомнительного, ошибочного, с чем он не мог бы согласиться и что отражало тогдашнюю неполноту «русского» опыта, встреч с ним у мыслителей-евреев), он сказал бы о евреях и иные слова и сказаны они были бы иначе. Но спор, плодотворный для обеих сторон, несомненно продолжился бы. Кстати, эволюция Достоевского в некоторых важнейших вопросах происходила в последние годы очень быстро, и писатель начала 70-х годов сильно проигрывал автору «Подростка» и тем более «Братьев Карамазовых» и Пушкинкой речи в открытости *другому* — индивидуальному и коллективному, личному и историческому, в готовности к духовным встречам и в высокой оценке самих возможностей подобных встреч.

Тем не менее и позже еврейская тема не нашла бы у Достоевского ответа, который удовлетворил бы вполне и всех. Еврейство как религиозная проблема и антисемитизм как реакция на религиозную энергию еврейства отсылают к некоей глубокой тайне, о которой неоднократно писал Бердяев, указывая на то, что еврейский вопрос не только затрагивает судьбы человечества, но составляет ту ось, вокруг которой вращается вся религиозная история. Политикой, экономикой, правом, культурой этот вопрос не исчерпывается и ими полностью не объясняется: корни его глубже, а смысл обширнее и фундаментальнее. Практическая проблематика в связи с антисемитизмом поневоле поверхностна и слишком приблизительно отражает тайны «корней». Конечно, «Holzwege» антисемитизма должны расчищаться и при этом с обеих сторон, хотя первый шаг должны сделать те, с кем связывают обиды — подлинные или только мнимые. Но задача понималась бы слишком упрощенно и неадекватно явлению, если бы все сводилось исключительно к этой механической расчистке и не предполагала бы необходимости духовного прорыва в новое пространство.

И еще одно. Занимаясь темой «Достоевский и еврей», никто, кажется всерьез не обращал внимания на тон его писем к кор-

респондентам-евреям. В нем всегда присутствовало сознание важности и серьезности этих эпистолярных встреч. Автор всегда был внимателен, терпелив, «диалогичен». По многим признакам можно судить, что письма от евреев положительным образом принимались Достоевским, приятно удивляли его и отчасти даже льстили ему. Эти чувства подделать трудно, да и не было здесь в этом нужды. Инициатива в этих эпистолярных диалогах принадлежала не писателю, но его корреспондентам-евреям. Низкий поклон им за эти письма, в которых они что-то выясняли и объясняли, спорили, обижались, упрекали, помогали увидеть Достоевскому ум, благородство, высоту духа авторов этих писем и, видимо, многое понять. Хочется думать, что они в чем-то неуловимом, но важном влияли на Достоевского и что это влияние не было беспоследственным для него. Во всяком случае, если не открытие, то открывание для себя евреев уже не только как народа завета происходило в душе писателя (ср. главку о докторе Гинденбурге в мартовском выпуске «Дневника писателя» за 1877 г.). На этот же путь с большим или меньшим опозданием вступали в это же время русские люди, русская культура, Россия, которые в свою очередь с естественным опережением открывались для себя евреями. Но в целом в 70-е годы прошлого века это взаимооткрытие еще не произошло, а само сближение двух народов не было еще осознано и тем самым не была понята его роль для обеих сторон. Более того, глубинный смысл этой духовной встречи русских с евреями и ее дары полнее всего сознаются сейчас через боль потерь, разрывов, в предчувствии новых расставаний, в страхе перед ними.

Именно сейчас мы на той роковой грани, когда все-таки еще не пропущены последние сроки для того, чтобы задуматься, осмыслить происходящее, увидеть русско-еврейскую встречу, уже принесшую такие благие плоды и обещающую еще большее, в некоей историческо-философской промыслительной перспективе и, осмыслив и увидев, принять некоторые ответственные решения, совершить выбор и во всяком случае отрешиться и от духовной спячки и от философии инерционности, пессимизма, пессимизма, ибо уже совершившееся, познанное и принятое в душу как величайший ресурс: обязывает, как и те залого, которыми уже успели обменяться обе стороны. Сами эти залого удивительны, потому что в залого каждой из сторон опознается присутствие, действие залого другой стороны.

Такова ситуация с фантастическим и все еще не раскрытым последних своих тайн расцвета еврейского творческого гения в России, начавшегося перед революцией и продолжавшегося после уже по инерции, а еще позже и в новых обстоятельствах, в условиях гонений со стороны наводноносоров и иродов наших дней. Вклад евреев в русскую культуру во всем ее объеме огромен и очевиден: перечислять имена нет необходимости, но лучшие из них принадлежат высшему уровню мировой культуры. Все это было

сделано за примерно вековой промежуток времени, и весь путь, может быть, за исключением небольших промежутков был тернист. Мотивы открытия этого пути и вступления на него могли быть разными, но это был путь служения русской культуре — сначала подсобными работниками ее, трудящимися на периферии, потом одаренными учениками и дублерами, наконец, подлинными творцами и наставниками. Что бы ни было определяющим в этом «русском» выборе, очень рано, а сейчас тем более, перестало быть только интересом, не говоря уж о корысти и выгоде, но превратилось в органическую потребность, привязанность, любовь, судьбу, в обретение своей духовной родины и в осуществление своего жизненного призвания. Во многих случаях лучшее в русской культуре нашего времени сделано и делается евреями. Чудо овладения русским языком — от всей еврейской массы, язык которой еще недавно был темой анекдотов, до высочайших образцов художественного слова у Пастернака, Мандельштама или Бродского; расширение сферы интереса практически на все пространство русской культуры; овладение такими специальными и по началу труднодоступными, типично «русскими» областями знания, как русский язык и литература (в частности, «древнерусская»), русская история, древнерусское искусство, религиозная философия, наконец, особо — Достоевский, может быть, высшее испытание на преданность русской культуре и на глубокое ее постижение; плоды абстрактного гения в точных науках и практической изобретательности («инвентивности») и технического «остроумия» в прикладных; самый дар общения, отзывчивости, общежительства, живой человеческой заинтересованности и участия — вот лишь самые общие обозначения послужного списка евреев, работающих в русской культуре. Уже давно и о многом можно с ответственностью сказать, что наиболее «русское» в ряде сфер культуры есть именно то, что делается или сделано евреями. Черта оседлости для евреев в русской культуре давно отменена в высоком плане, но ее контуры вот уже полвека ощутимы в низком, практическом плане, что не может, к сожалению, не отражаться и на высшем.

Могли ли взять евреи от русской культуры больше и соответственно больше ей дать? Вероятно, да. Во всяком случае хотелось бы думать именно так. Но, во-первых, взятие-дарение не закончено: оно продолжается и здесь, в России, и в диаспоре, возрастая; и во-вторых, мы сами оказались слишком «ленивы и нелюбопытны» к евреям, слишком мало интересовались ими и позволили им упустить их собственную еврейскую культуру. Почти полная гибель ее в России — и наша вина, тот «русский» долг, который неотменим, но заплатить который очень трудно. И что говорить об этом, когда и русская культура, на три четверти погубленная, в своем «безвредном» остатке была сдана в аренду! Приходится благодарить судьбу за то, что тот, в ком видели арендатора и наемника, стал со-владельцем, со-хозяином, со-творцом, протянув-

шим руку помощи в значительной степени номинальному наследнику и хозяину.

Этот совместный труд на общей ниве и общие беды и страдания во многом способствовали оказавшемуся в целом весьма плодотворному сближению русских и евреев, не обошедшему, однако, и без тяжких потерь. Возникшая близость и осознание способствуют созданию нового духовного климата и дают основание для радости. Русская (по национальности) интеллигенция довольно основательно впитала в себя многие характерные черты еврейской ментальности, что можно было бы считать положительным явлением, кроме, однако, тех случаев, когда усвоение «чужого» обязано своим происхождением духовной лености, инерционности сознания, следованию установке на «наименьшее сопротивление» и что — как результат — привело к отказу от целого ряда начатых ранее, но так и не законченных и не исчерпавших себя замыслов и планов. К сожалению, и еврейская (по национальности) интеллигенция в ходе освоения русской культуры и русской ментальности не избежала заражения некоторыми русскими (может быть, точнее — «русско-советскими») чертами, конечно, не из самых лучших.

И все-таки соединение русских и евреев в некий единый духовный союз, в братство — по любви ли или по расчету сейчас не важно — среди хаоса и ужаса дней, лет, десятилетий, — безусловно, благое дело и один из величайших ресурсов русской духовной культуры. И любви, даже скрываемой и не до конца выясненной для самого себя, было больше, чем расчета, потому что, будь иначе, была бы и корысть-выгода как неизбежное следствие правильного расчета, как его естественный плод. Нужно было полностью презреть этот расчет, чтобы не только лишиться выгоды, но тяжелым камнем погружаясь в хлябь, зябь и топь, на дно; вдруг, неожиданно для себя, обрести основу. И в этом случае, как и всегда бывало и бывает с евреями, катастрофа вела к выходу из нее, за опасностью вставало спасение.

Но и опасность и спасение было сопряжено с «русским» началом в разных его частях. Говорить о злой части этого начала здесь нет необходимости — тем более, что, не обладая избирательными способностями, она не очень отличала еврея от русского и лишь по мере созревания нечто усваивала себе. Что же касается доброй части, то о ней трудно говорить по совсем иным соображениям. И, однако, нечто существенное обозначить нужно. Вопреки трагическим обстоятельствам, в которые попали русский народ и русская культура, тоже, как и еврей, прошедшие через преследования, гонения, казни, русским евреям дано было многое, и это многое для многих из них стало смыслом их жизни и помогло в обретении новой духовной родины. И естественное чувство русского человека в подобной ситуации — гордость за уроки, так плодотворно усвоенные и так даровито развитые, в их самоотверженном, часто опасном и жертвенном труде на лоне русской куль-

туры. Эта гордость дает некоторые основания испытывать удовлетворение тем, что русская культура смогла дать эти уроки. Более того, в час, кажется, слишком смелых мечтаний, возникает соблазн допускать, что у русского человека кроме естественного чувства сыновства (как наследничества и защищенности) по отношению к евреям есть, может быть, некоторое основание испытывать к ним отчасти и отцовские чувства — радости о духовных детях своих и радости об их радости, ибо среди моря невзгод всегда находились островки, где еврей обретал уют, хотя бы временную защищенность и не мог скрыть, что ему, здесь и сейчас, *хорошо*. И это двойственное чувство — сыновства и отцовства, любви сына к отцу и отца к сыну, нужды в защите и предоставления ее — не исчерпывается, конечно, обстоятельствами русского человека *сего дня* в отношении к евреям. По этой оси строятся уже почти две тысячи лет отношения христианства к иудаизму. [Это «сыно-отцовство», вероятно, неслучайно и, может быть, отсылает к той тайне схождения в духе русских и евреев, о которых не раз писалось и которые здесь в самом общем виде могут быть лишь суммированы. Это «русско-еврейская» родственность душ, если оставить в стороне частности и проблему степени проявления соответствующей особенности, основана прежде всего на том, что оба народа — народы конца и сознание их эсхатологично и апокалиплично. С этим связаны и общие трагические антиномии судьбы, переживание греха, устремленность в будущее, духовное (и не только духовное) странничество — «встать и пойти» (откуда — бездомность или острое переживание «временности» дома), сочетание самозамкнутости и вселенскости («всемирная отзывчивость»), связь с женским началом, богоцентричность и сознание окликнутости Богом и т. п.; можно напомнить, что вот уже семьдесят лет, как русские, подобно евреям, представляют собой существенно диаспорический народ].

Возвращаясь к предыдущему, можно сказать, что со стороны христианства (во всяком случае) едва ли есть серьезные основания считать существующие расхождения поводом для подчеркивания отчуждающей противоположности, тем более — для противостояния и для абсолютизации его. Ведь ответ уже был дан в начале апостолом Павлом. Этот ответ — об ограниченном характере расхождения и о возможности его преодоления. Ибо — «ожесточение пришло в Израиле отчасти» (Римл. 11, 23), и наступит время, когда «весь Израиль спасется» (11, 26). Обетования Бога, данные его народу в лице Авраама, сохраняются, ибо «дары и призвание Божие непреложны» (11, 29). «Израиль и в отпадении своем, — писал отец Сергей Булгаков, — не перестает быть народом избранным, сродником Христа и Пречистой Матери Его, и это кровное родство не прерывается и не прекращается и после Рождества Христова, как оно имело силу и до него, — вот факт, который надо продумать и постигнуть во всей силе его, в его догматическом значении, в применении к судьбам Израиля». Изра-

иль будет участвовать в искуплении, и само это участие составляет тайну Израиля, «трагическую антиномию судеб избранного народа в истории», и в свою очередь намекает на неполноту осуществления христианством себя до конца без иудеохристианства.

В 1915 г. Вяч. Иванов писал о сложных счетах «русской души с еврейством, до сих пор, за редкими исключениями, все же не хотящим ее полюбить, и не столько ее самое, сколько то, что для нее дороже ее самой, — ее заветные святыни, — не хотящим полюбить ее, как ни странно сказать это, несмотря на частое и беззаветное слияние с нею в ее страданиях». Этот пункт «русско-еврейской тяжбы» сейчас в значительной степени потерял свою силу, но даже и там, где она еще сохраняется, она (нужно иметь мужество признать это и быть выше чувства обиды) может быть направлена к благу: даже искушая и соблазняя, ставя под сомнение и пытаясь разоблачить святыни, еврейство в его «мефистофельской» функции творит — вольно или невольно — добро, и от нашей позиции зависит превращение потенции в результат. «Мне думается, — говорит тот же автор, — что евреи — провиденциальные испытатели наши и как бы всемирно-исторические экзаменаторы христианских народов по любви ко Христу и по верности нашей Ему. И когда дело Его в нас просияет, исполнятся их требования и ожидания, и они убедятся, что другого Мессии им ждать не нужно. В нас же, если бы мы были со Христом, не было бы и страха перед испытателями; ибо любовь побеждает страх». Но нужно помнить и другое — «Кто в Церкви, любит Марию; кто любит Марию, любит, как мать, Израиля, имя которого, с именами ветхозаветных патриархов и пророков, торжественно звучит в богослужбных славословиях». Взаимная любовь радует и вдохновляет, такая же ненависть — удручает и приносит душевные страдания. Имея в виду евреев-ненавистников христианства, Вяч. Иванов спрашивал: «Но что значат эти блуждания званых и не избранных перед единым свидетельством апостола Павла?». Подобный вопрос — и, вероятно, с еще бóльшим основанием — может быть обращен и к другой стороне, к ненавистникам евреев и их веры.

Отсюда — единственно верная позиция христианства в отношении иуданзма. Об этом кратко, просто, мудро говорил отец Александр Мень в его интервью, озаглавленном «Евреи и христианство». В своем жизненном опыте он был верен этой позиции. Своей жизнью он явил высокий пример русского еврея, и, пока есть такие люди, будут и последователи и продолжатели, а та общая благая часть, которая связывает русских и евреев, будет возрастать даже при сознании своей разности. «Спор или дружба?» — спрашивал в подобных обстоятельствах Розанов. — И спор и дружба и любовь.

II



Л. И. ВАСИЛЕНКО

Культура, церковное служение и святость

Священник Александр Мень, которому посвящается эта книга, был великим христианским проповедником и миссионером нашего времени и одновременно талантливым деятелем культуры — историком религий и культур у крупнейшим в нашей стране исследователем в области библистики. Вместе с тем он хорошо знал, ценил и любил современную отечественную и мировую культуру, поддерживал те ее течения и направления, где утверждалось высшее достоинство человека, раскрывались его лучшие стороны и силы его души, утверждались пути духовного восхождения человека и реализации евангельского идеала.

О. Александр Мень родился 22 января 1935 года в Москве в семье главного инженера текстильной фабрики. С самого начала проявились его необычная одаренность, трудолюбие и выбор жизненного пути как пути правды и добра. Отец оставался нерелигиозным человеком, однако мать отличалась глубокой и несокрушимой верой, добрым сердцем и преданностью Церкви. Отец не препятствовал религиозному воспитанию сына, и мать смогла привить ему дух любви и верности Православию, крестив его в возрасте 7 месяцев у «катакомбного» старца о. Серафима (Сергея Михайловича Батюкова — 1880—1942), тайно служившего в Сергиевом Посаде до самой своей смерти. К числу тех, кто прямо или косвенно влиял на формирование души о. Александра Менья, нужно назвать «катакомбного» епископа Афанасия (Сахарова) и близких к нему о. Петра (Шипкова), о. Иеракса (Бочарова), схиигуменью Марию, руководившую небольшим тайным женским монастырем в Сергиевом Посаде, и др. Упомянем также «маросейский» круг тех, кто был близок к «приходскому старцу» о. Алексею Мечеву и вел активную религиозно-образовательную работу конспиративно в годы преследований и гонений.

О том, как хранили тогда веру и чистоту Православия, чтобы передать это следующим поколениям, можно прочитать в воспоминаниях В. Я. Василевской «Катакомбы XX века» и в других уже опубликованных за рубежом материалах, свидетельствующих об истоках нашего духовного возрождения (см. 1; 2). Видимо, в

эти суровые годы у о. Александра сложилось твердое убеждение: «Нравственные соображения не позволяют порывать с Церковью в трудные периоды. Верность ей должна быть особенно строго хранима перед лицом бедствия. Изъяны христианской жизни нужно воспринимать как наши собственные, «кровные» изъяны и побуждать к углублению духовной жизни и церковной работы». Эти слова были сказаны, когда одна женщина ушла к пятидесятникам. Решение другого человека уйти к католикам он сразу оценил как «почти предательство»; спустя недолгое время оно обернулось полным предательством. Ему самому предлагали много раз эмигрировать, но он остался верен своему призванию и Русской православной церкви, за что и принял мученическую смерть 9 сентября 1990 года. Ясно, что он был убит за свидетельство веры, пастырский труд и апостольское служение. Этому служению он отдавал всего себя без остатка — по образцу тех, кто был его наставниками в годы детства и юности.

Впрочем, отмечал впоследствии о. Александр, одного только хорошего воспитания было бы еще не достаточно, чтобы браться за такое служение. «Нужна еще личная встреча со Христом. Личное призвание. Я пережил это в школьные годы. И тогда принял решение служить Богу в качестве священника, хотя всегда любил, и сейчас люблю науку, искусство и литературу». С этого момента весь его жизненный путь был подчинен одной цели — церковному служению. Тем не менее вначале он решил получить светское образование, считая полезным для священника быть профессионалом в какой-нибудь области. За религиозные убеждения он, однако, был лишен права получения диплома об окончании охотоведческого факультета Пушно-мехового института. И 1 июня 1958 года он был посвящен в дьяконы и направлен служить в приход села Акулово около г. Одинцово Московской области. Затем по благословию духовника о. Николая Голубцова 1 сентября 1960 года был рукоположен в Донском монастыре «маросейским» епископом Стефаном (Никитиным) и направлен вторым священником в Алабино, где и стал год спустя настоятелем. В 1964 г. был переведен в Тарасовку, где и служил до 1970 г. С 1970 по 1990 годы служил в Сретенской Церкви Новой Деревни (близ г. Пушкино) — в основном вторым священником и лишь в самом конце — настоятелем. Ранее он заочно закончил сначала Ленинградскую Духовную Семинарию, а затем и Московскую Духовную Академию.

«Будучи священником, — вспоминал он, — я стремился сплотить приход, сделать его общиной, а не сборищем случайных малознакомых людей. Старался, чтобы они помогали друг другу, молились вместе, вместе изучали Писание и основы веры, вместе причащались. Мне хотелось, чтобы вера не отгораживала их от жизни, не гасила умственных и культурных запросов, чтобы, став христианами, они стали духовно богаче, а не бедней, чтобы в них не слабел интерес к профессиональной и общественной деятель-

ности, чтобы вера освящала все позитивные стороны их жизни. Я не хотел, чтобы их церковность носила ущербный характер, превращала их в аутсайдеров, своего рода «клерикальных хиппи», как это порой случается. В этом я прошел хорошую школу у духовных наставников, которые направляли меня с юных лет».

Священническое служение о. Александра, как свидетельствует А. А. Еремин, «было для него и источником радости, и постоянной Голгофой» (3, с. 11). Работать он стал с довольно тяжелым и в общем не особенно благодарным «человеческим материалом» — современной интеллигенцией: она принесла ему, наверное, больше огорчений, чем радостей и почти не дала ему настоящих помощников, которые были бы ему верны и преданы так же, как он сам был верен и предан своим духовным наставникам. В середине 80-х годов была у него минута серьезного колебания — о ней пишет Вл. Ерохин: «Вот разрешат все — а кем мы явим себя миру? Вот если б были вы как 33 богатыря, и я с вами, как дядька Черномор. А так... — и он махнул рукой. Звали его в Питер, в Духовную Академию преподавать. Стал бы доктором богословия. Но то ли уговорили мы его, то ли сам понял, что нельзя. Остался на приходе» (4, с. 17).

Но что делать? — Роль этого духовно запущенного сословия должна стать одной из ключевых в нравственном, культурном, экономическом и социальном обновлении нашей страны. Ибо именно в этой среде должна бы сформироваться новая генерация социально активных христиан, способных преодолевать разлагающее давление полуязыческой мирской жизни и создавать светлые очаги жизни по Евангелию. Эти очаги влекли бы к себе те ищущие души, которые жаждут чистоты, святости и Высшей правды. И о. Александр взял на себя тяжкий крест трудиться именно в такой среде и наверное он смог бы стать своего рода капелланом широкого социального движения за культурное возрождение и духовное обновление России.

Интеллигенции, которую режим лишил настоящей духовной ориентации, нужно было раскрыть глаза на то, что социальное и культурное возрождение невозможны без духовной укорененности, без восстановления духовного преемства. Кроме этого, нужно было наметить перспективы дальнейшего подъема. И вот о. Александр — религиозный просветитель и миссионер по призванию, стал писать книги для интеллигенции, где была развернута все-ленская история религиозных исканий человечества, ведущих в конечном счете к Богу, а Бог наиболее полным образом явил Себя людям Сам в Лице Иисуса Христа — в ответ на самые глубокие чаяния человека. И как священник и духовный пастырь он примирил с Богом тех, кто приходил к Нему, чтобы они могли начать новую жизнь в единении со Христом, чтобы они приняли Слово Божие в качестве руководства к действию. Раскрыть смысл Слова Божия в контексте тех культур и эпох, где и когда оно было сказано, — этому посвящен его шеститомник «В поисках Пути, Исти-

ны и Жизни», который был опубликован в брюссельском издательстве «Жизнь с Богом». Он включает в себя следующие книги:

1. Истоки религии. Второе переработанное издание. Бр., 1981. Эта книга посвящена раскрытию природы веры, происхождения религии и места человека во Вселенной и перед лицом Высшей реальности.

2. Магизм и Единобожие. Бр., 1971. Книга дает широкую картину религиозной жизни человечества — от первых проблесков Духа на заре истории и до эпохи великих Учителей, изменивших древний мир.

3. У врат молчания (О духовной жизни Китая и Индии). Бр., 1971. Здесь представлен широкий спектр древних духовных традиций этого региона, основные священные книги, жизнь и искания Гаутамы Будды.

4. Дионис, Логос, Судьба (Греческая религия и философия). Бр., 1972. В книге развернута картина древнегреческих религиозных течений и философских школ до эпохи эллинизма. Сократ, Платон и Аристотель занимают в этой картине центральное место.

5. Вестники Царства Божия (Библейские пророки VIII—IV вв.). Бр., 1972. Читатель найдет здесь выразительные портреты крупнейших ветхозаветных пророков, из которых Исайя, Иеремия, Иезекииль, Второисайя и др. описаны как особо значимые и для нас.

6. На пороге Нового Завета. От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. Бр., 1983. Здесь мы видим буддизм, йогу и индуизм, с одной стороны, и позднюю античную мысль, с другой; а также эллинизм Римской империи и предхристианский иудаизм в широком спектре своих течений и школ. Особое внимание уделено мессианским движениям и всему, что непосредственно предшествовало Рождеству Христову.

Увенчивается эта серия книгой «Сын Человеческий», работать над которой он начал еще в ранней юности, а третье переработанное издание было подготовлено уже в зрелые годы и вышло в 1983 году. Книга была написана, чтобы помочь современному человеку увидеть Иисуса таким, каким его видели современники, — увидеть на основе Евангелия и с привлечением исторических данных, позволяющих лучше понять конкретные обстоятельства земного служения Христа. Кроме этого, были написаны и опубликованы книги «Как читать Библию» (Бр., 1981) — пособие для самостоятельного изучения Ветхого Завета, и «Таинство, Слово и Образ» (Бр., 1980), вводящее в богослужение Русской Православной Церкви. После гибели о. Александра началось переиздание его книг в Советском Союзе. Кроме этого, готовится к изданию монументальный труд о. Александра, которому он отдал последние годы своей жизни и успел закончить: «Словарь по библиологии» в семи томах. Этот энциклопедический по охвату труд уникален для всей мировой библеистической литературы. Он охватывает многообразную информацию обо всем, что связано с перево-

дами, интерпретациями и исследованиями Священного Писания во всем мире и в нашей стране — от древности и до наших дней. Труд этот ждет своего издателя, и он даст читателю не только ту информацию по библеистике, которую сегодня у нас практически нигде получить, но и глубокий анализ всего, что удалось сделать разным школам библеистических исследований, с полным пониманием их идейных основ, достоинств и промахов.

* *

*

Обратимся теперь к вопросу, почему о. Александр столь много сил и внимания уделял современной культуре? Он ее любил и возлагал на нее определенные надежды. «Прежде, чем быть христианами, — сказал он однажды, — станьте вначале нормальными людьми». Нормальных людей формирует культура, помогая им раскрыть в себе лучшие стороны своей природы. В попытках соединить высокую христианскую духовность с низким культурным уровнем есть немало риска — и фанатизма, и сектантской психологии, и антикультурности, и двоеверия, и опасности внедрения внехристианской духовности, которая не всегда распознается. В наше время, говорил он, «некультурный человек чаще всего скептик и нигилист по отношению к вере. К вере возвращаются люди культуры». Идеальное отношение, когда культурное творчество, наподобие дерева на земле, погружает свои корни в глубины веры, откуда питающие силы и соки идут к плодам, ради которых дерево и существует. Драматизм культурного творчества, однако, в том, что полная воцерковленность культуры, при котором творчество по-настоящему коренится в глубинах веры, не достижима. «Все мы по природе злы», — часто повторял он, подготавливая прихожан к исповеди, поэтому в земной жизни нам не удается войти в Церковь целиком со всем нашим творчеством.

Означает ли это, что культура настолько подозрительна, что от нее лучше держаться подальше? Некоторые, претендуя учить других жить согласно вере и благочестию, долгие годы ведут упорный «сыск» в литературе, музыке, живописи и философии, находя в них демонизм, гордыню, тщеславие, блудные страсти и многое другое. И не скажешь, что они во всем неправы — в культуре так много человеческого самоутверждения, что все это находит себе пути проникновения. Да и о. Александр признавал, что «семья зла»¹⁾ было брошено в основы цивилизации и культуры с самого начала их созидания на Земле. Но не это для нас главное. Те, кто обвиняет культуру в демонизме, рискуют отдать ее бесам,

¹⁾ Согласно Книге Бытия, культуру и цивилизацию создали потомки Каина — первого убийцы, «проклятого от земли», т. е. скитальца, не способного жить среди природы и создавшего себе особый искусственный мир «второй природы». См. об этом библейские комментарии о. Александра (5, с. 1859).

т. е. погубить. Христос же говорил о Своей миссии на Земле иное: «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Мф. 18.11).

В такой ситуации можно поступать по-разному — падающего подтолкнуть или же падающего удержать. О. Александр выбрал второе — спасти души деятелей культуры и просвещать их разум и сердца Словом Божиим, ибо именно оно несет в себе ту мощную очищающую и животворящую силу, без которой не может произойти преобразование человека. Кто читал «Вехи» или «Из глубины», знает, сколь велика в революции роль отпадения интеллигенции от веры и Церкви. Современной интеллигенции дан шанс преодолеть те искушения, которым отдалась интеллигенция былых времен, и о. Александр стал для нее вестником спасения — «единственным на сегодня апостолом земли Российской» (3, с. 14), посланным также и Церкви, и России.

Вспомним, когда Иисус Христос ходил по земле Палестины, Он постоянно искал человеческие сердца, готовые отозваться на Его взгляд, слово или же действие. Десятки или сотни тысяч проходили мимо, не замечая Его. Тысячи замечали, подходили, даже слушали и удивлялись, а потом уходили прочь. И вероятно, лишь сотни стали Его учениками, да и те долго боялись признавать это открыто. Что-то подобное и здесь. Многие свидетельствуют, что о. Александр по-своему исходил всю «землю культуры» и знал обо всем, что заслуживает внимания, знал и помнил, потому что везде искал духовный порыв человека к настоящей правде, добру и красоте, искал и находил отклики свыше на эти порывы, ощущал дыхание Духа, прообразующие духовный облик культуры будущего. Согласно его глубокому убеждению, ни одна из христианских культур прошлого, вошедших в религиозную жизнь разных церквей, не смогла (да и не могла) в полной мере осуществить на земле евангельский идеал. Поэтому так важно было для него то культурное творчество наших дней, в котором раскрываются оставшиеся до сих пор в тени стороны евангельского идеала. «В каждую эпоху Новый Завет обнаруживал скрытые в нем неистощимые импульсы к творчеству» (6, с. 317).

И о. Александр предпринял свой поиск духовно ценных плодов современной культуры — совершенно другой по характеру, чем «сыск духовного криминала» у консерваторов и охранителей собственной чистоты. Последние часто ссылаются на мнения «старцев», остающихся никому не ведомыми. Отец же Александр нашел критерии для различения добрых и нужных плодов культуры в Слове Божиим. Взять, к примеру, его отношение к Владимиру Соловьеву. Немногих он признавал своими наставниками, но Соловьева назвал «настоящим учителем» и посвятил ему книгу «Истоки религии». Казалось бы, Соловьев — наставник, но центральные его идеи — «София» как средоточие мирового Всеединства, «теократия» или же, под конец жизни, идея «неудавшейся истории», — были Менем отклонены. Соловьев — христианский

гностик, но и у него есть что взять служителю Слова — задачу целостного христианского видения жизни, где нашли бы свое место все мировые религии и культуры разных времен и народов и не были бы упущены и художественное творчество, и наука, и философия, — все лучшее собрать и духовно преобразить. Так же и с Тейяром — казалось бы, не слишком ли много у него эволюционизма, но не это важно, главное — что есть в мировой духовной работе мощный притягательный центр — Христос, к которому рано или поздно устремится все, что чаёт высшей правды. Или же Николай Бердяев, бунтарь и «рыцарь свободы», — Меня не стеснялся называть его не только нецерковным, но и асоциальным, но и у этого врага стадного сознания нашел великую правду о личности и творческом призвании христиан.

С культурным возрождением о. Александр тесно связывал обновление церковной жизни, ибо Церковь никогда не существует в культурном вакууме — в ней самой есть своя культурная среда, определенный язык, на котором выражает себя духовная жизнь. Сегодня общество и Церковь — два разных культурных мира, с трудом понимающих друг друга, что резко сокращает возможности облагораживающего влияния христианской духовности на общество. О. Александр умел передавать христианскую Весть на языке современной культуры, но это потому, что он ее знал и понимал. Для современных же церквей — и на Востоке, и на Западе — это трудная задача, ибо язык внутрицерковной культуры все еще во многом определяется традициями прошлого, теми формами отношения к Богу, миру и человеку, которые в них сложились давно. Трагедия христианского Запада включает в себя, например, и то, что «повзросление» внецерковной культуры не сопровождалось преодолением архаичных форм внутрицерковной жизни, где еще живы доктринерство, патернализм, авторитаризм, традиционализм и учительные амбиции. Да и Восток от этого не свободен, а кроме того, в нашем Православии до сих пор не преодолены консервативные устремления к восстановлению государственных форм религиозности, национально-бытовой укладности, расовой чистоты и пр. «В Церкви нет ни эллина, ни иудея, а одни только русские», — горько иронизировал однажды о. Александр в конце своей жизни. Современный человек, стремящийся к духовной свободе, самореализации и подлинности межличностных отношений и общинности, часто не получает в церквях отклика на свои глубинные чаяния, отворачивается и пытается заполнить внутреннюю пустоту социальными мифами, толкающими его к неязычеству, к идолопоклонству перед цивилизацией, нацией, государством, социальным строем, космосом, вождями и пр.

Когда православные, католики или протестанты говорят «у нас есть все, что надо, и больше нам ни от кого ничего не нужно», это признак того, что духовность в опасности, что путь к святости — под вопросом. И о. Александр это видел, замечали и другие — например Г. П. Федотов, о. Георгий Флоровский. Все они

призывали к открытости и большей скромности — ведь Православие ныне — в кризисе, как и все мировое христианство. «Кризис — значит суд», не раз повторял о. Александр, суд прежде всего над нами, над каждым из нас. Труд с полной самоотдачей в служении Богу и ближнему выведет из кризиса.

С Г. П. Федотовым о. Александр разделял его твердое убеждение, что высшие и лучшие достижения культуры — это ее дар Христу. Оба они видели своего рода «духовную солидарность» творцов лучших плодов культуры, где бы последние ни созревали. Те плоды культуры, которые Христос примет, обретут новую жизнь в Царстве Божиим. Мы не знаем, как это произойдет и что именно будет отобрано. О. Георгий Флоровский писал, что культурное творчество по природе своей «инородно небесной жизни» и подлежит духовному «преложению» (7, с. 209). О. Александр о «преложении» не писал, ограничиваясь применением бергсоновской идеи «жизненного порыва», порождающего широкий спектр культурного творчества. Порыв к Высшему порождает многообразие форм культурного творчества, из которого должна родиться будущая вселенская христианская культура, в отличие от Бергсона, ориентированная, конечно, на Христа.

Конечно, не забывал он отметить, «до рассвета нам еще далеко». Взаимное отчуждение церквей создано множеством исторических грехов, все еще нераскаянных и неизжитых. Но в изоляции друг от друга никогда не будет настоящего духовного возрождения и христианских церквей, и всего мира. Как никогда теперь важны открытость друг к другу, контакты и поиски взаимопонимания. Как никогда важно осознать западным христианам, что духовное возрождение России имеет для них судьбоносное значение, а для русских православных — понять, что духовная трагедия западных церквей — это и наша трагедия, тем более, что и у нас еще далеко не изжиты последствия «трагедии древнерусской святости» с ее разрывом «великой нити, ведущей от преподобного Сергия», о чем писал Г. П. Федотов (8, с. 197).

У о. Георгия Флоровского было свойственное еще ранним славянофилам сознание того, что Россия и Европа — две расколотые половины единого христианского мира, было «сознание христианского сродства и ответственности, чувство и горечь братского страдания, сознание или предчувствие православного призвания в Европе... Православие призывается во свидетельство... Сейчас более, чем когда, Христианский Запад стоит в раздвинувшихся перспективах как живой вопрос, обращенный и к Православному миру. В этом весь смысл так называемого «икуменического движения». И православное богословие призывается показать, что решить этот «икуменический вопрос» можно только в исполнении Церкви, в полноте кафолического предания, нетронутого и неприкосновенного, но обновляемого и всегда растущего» (9, с. 514).

Слишком многие из иерархов, занимавшихся по долгу службы экуменической деятельностью, скомпрометировали себя тесными

связями с государственным официозом. Не зря их за это осудили в Русской Православной Церкви за рубежом. То, что делал о. Александр, ничего общего с официальным экуменизмом не имело и ограничивалось в основном неформальными контактами с теми неправославными христианами в нашей стране и за рубежом, кто готов был к сотрудничеству в миссионерской работе и к христианской взаимопомощи. Как и о. Георгий, он не отверг само слово «экуменизм», видя в нем знак определенной правды. Чтобы отмежеваться от официозного экуменизма, он однажды высказался в пользу «низового экуменизма». Если бы его не было, едва ли вышли бы в свет книги о. Александра на Западе, едва ли привозили бы в приход христианскую литературу.

Но это не делало его ни католиком, ни протестантом. Ему остались чужды основные тезисы католической доктрины: «только в Римско-Католической Церкви есть полнота Церкви Христа» и «лишь иерархия в Церкви обладает авторитетом в вопросах веры и морали». Не разделял он, конечно, и общекатолического поклонения Папе как лицу, наделенному особой благодатью для того, чтобы давать безошибочные вероучительные определения «экс катедра». В этом поклонении, да и в судьбоносном для католиков Втором Ватиканском Соборе он, высоко ценя его решения, замечал проявления психологии толпы. Но это не мешало ему глубоко уважать личности последних Пап как в своем роде достойных деятелей, способных вносить в католическую жизнь оздоровляющее воздействие. И о консерватизме Иоанна-Павла II высказывался с пониманием как о необходимом средстве борьбы с расхлябанностью ради духовной собранности и ответственности. Видел, что католичество начинает понемногу преодолевать свое «латинство» и становится более открытым к не католикам. А для прямого сотрудничества избирал не функционеров и организаторов, а тех, кого сами католики называют «людьми Божиими». С ними у него складывались отношения солидарности, которые могут со временем развиваться до тех отношений, которые в Православии понимаются как «соборное церковное сознание».

«Соборность» и «экуменизм» о. Александр понимал персоналистически — когда дух любви сочетается с личностной зрелостью, когда складывается взаимная сопринадлежность в служении друг другу и ближнему. У ап. Павла это названо «единством духа в союзе мира» (Еф. 4.3). Когда Церкви, считая себя прежде всего социальными организациями, защищают каждая свой традиционализм, они угашают жизнь Духа и лишают себя способности обрести духовное единство, но к нему способны личности внутренне свободные и избравшие жизнь по Евангелию. Утверждая абсолютную ценность каждой человеческой личности, Бог через Христа открывает нам вот что: «подлинная жизнь личности — в открытости другим личностям, в служении другим личностям. В этой отдаче самих себя, в этом персонализме утверждается тайна любви и тайна служения. Только на таком основании возможна будущая

экуменическая модель мира», — писал о. Александр (10, с. 222).

Таков «персоналистический», «низовой» экуменизм о. Александра Меня, с ориентацией на становление Церкви как вселенской «диаспоры» множества свободных христианских общин, живущих по Евангелию и охваченных духом любви и взаимной ответственности в служении Богу. О. Георгий Флоровский никогда бы не стал заходить столь далеко, но все же и он говорил о Церкви как страннице в мире, не связанной государственно-политическими структурами и свободной от национальной ограниченности: «Церковь всегда остается в странствии на исторической земле, всегда чуждая духу века сего, собирая в духовном рождении чад своих из всякого народа» (7, с. 209). Флоровский предпочел бы возврату к раннехристианской по типу церковной «диаспоре» сохранение православной целостности и идентичности и не стал бы апеллировать к формированию вселенской христианской культуры как средству духовного обновления и Церкви, и мира. Флоровский призвал к святоотеческому возрождению Православия, без которого оно не сможет обрести духовную свободу и приблизиться к полноте евангельского идеала. «Творческое возрождение Православного мира есть необходимое условие для решения «икуменического вопроса» (9, с. 515).

Ну что ж, согласимся с о. Георгием, что подлинное освоение и раскрытие Православием опыта Отцов Церкви для нас жизненно необходимо. Но сами Отцы служили тому, чтобы утвердить Евангелие в жизни, а служение Евангелию и было целью жизни о. Александра. «Отдать себя до конца — значит совершить евангельский подвиг. Только этим спасается мир». Эти слова о. Александр сказал за неделю до собственной гибели на вечере памяти православной монахини матери Марии (Кузьминой-Караваевой), погибшей в фашистском концлагере, и эти слова можно применить для оценки итогов его собственной жизни и деятельности. Не имея любви к Церкви, к России, к своим духовным чадам, невозможно было бы взять на себя такой трудный подвиг, увенчанный мученичеством. В раннехристианской Церкви те, кто погибал за веру во время кровавых гонений со стороны имперской власти, признавались святыми.

Святость и культурное творчество должны быть в постоянном взаимодействии. Об этом говорит нам деятельность старцев Оптиной Пустыни, которые окормляли многих видных деятелей культуры XIX века. От Оптиной вел свою духовную родословную о. Алексей Мечев, продолживший ее служение, которое по сути дела и было передано через «маросейцев» о. Александру Меню. Через них он воспринял как образцовый и духовный опыт Отцов Церкви. Он не раз говорил, что в свое время Отцы совершили тот великий христианский синтез всего лучшего, что дала богатая античная культура, который и поныне жив в нашей Церкви. Они не отдавали бесам ни Сократа, ни Платона, ни Аристотеля, многое взяли от теологии, науки, философии и искусства древних,

но очистили от всего чуждого и языческого и наполнили их новым христианским духом. И это не было механическим наполнением старых форм, а привело к их перерождению, к созданию новой и величественной христианской культуры Средних веков.

Ныне стоит та же задача — создать христианскую культуру, синтезирующую плоды духовного восхождения человека к Богу, а для этого — соотнести опыт современных святых в Церкви и опыт духовных прозрений и творческих достижений в культуре. Святые — это люди, посвященные Богу, несущие на себе печать иного мира и одаренные таинственным избытком жизненной силы, без которой невозможно преображение мира, народа и культуры. Они формируют «душу народа», и в этом о. Александр Мень близок другому известному православному проповеднику нашего времени о. Александру Шмеману, трудившемуся в Америке: «Каждый народ имеет душу, т. е. то самое высшее, чистое и лучшее, по отношению к чему он себя определяет. И это высшее, чистое и лучшее выражают именно святые» (II, с. 216). Это люди, давшие Богу возможность победить зло в своей душе. В «духовном поле» святых должна формироваться и культурная элита, которую каждый народ должен оберегать, прислушиваясь к ней и давая ей простор для свободного развития. Единство святости и творчества — это активное христианство, преобразующее мир.

Сопоставляя работы о. Александра Менья и о. Георгия Флоровского, хотелось бы отметить еще вот что. И тот, и другой трудились в условиях отрыва Православия от земли — от «почвы», от народной религиозной укладности. Первый — в России, где народ был лишен земли коммунистическим режимом и утратил свои духовные корни и преемство, а другой — в изгнании, в Зарубежье. И тот, и другой приняли то, что мы назвали бы «опытом пустыни» — жизни в неоязыческой социальной среде. Наши нынешние почвенники надеются на религиозное возвращение народа к прежней «почве». Но «почва» разрушена, у народа нет земли, а если она будет, вернуться все искушения, связанные с землей, с зависимостью от нее самой и от тех социально-политических сил и структур, которые не захотят утрачивать контроля над связью с землей. «Почвенное» христианство вновь рискует вступить в компромиссы с язычеством, как это постоянно бывало в истории.

Православию дан опыт пустыни для обретения свободы и новой жизни. Через него проходил Моисей вместе со своим народом, проходили пророки. Сам Христос постился в пустыне 40 дней, прежде чем выйти на свое общественное служение. Не случайно и то, что и до этого испытания Он трудился как ремесленник, а не как крестьянин. И Его слова «блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5.5), обещают землю христианам лишь в «жизни будущего века». Да и церквям тоже было обещано бегство в пустыню, где им «приготовлено место от Бога» (Откр. 12.6). Католикам, видимо, тоже будет дан опыт изгнания и жизни в пустыне — по крайней мере так можно понять некоторые страни-

цы «Повести об Антихристе» Владимира Соловьева. К концу времен Вселенская Церковь будет собрана из всех народов как «стан святых» (Откр. 20.8). Этот образ странствующей Церкви, подобной острову или лагерю среди бушующего моря враждебных языческих стихий, в Библии появляется не раз. О. Александр комментировал это так: «Как Израиль следовал за Ягве в период Исхода, новый народ «искупленных от земли» последует за Агнцем в пустыню, где и будет обручен с Ним» (12, с. 708).

Это будет Конец истории, когда Бог подведет все итоги. Но о. Александр Мень был убежден, что до этого еще далеко, и ратовал за становление вселенской христианской культуры, где христианство явит миру себя намного более сильным, чистым и активно преобразующим действительность, чем это было когда-либо в прошлом. Это потребует, конечно, немало времени. Да и для святоотеческого возрождения самого Православия, к которому звал о. Георгий Флоровский, тоже нужно будет приложить немало трудов, наверное больше, чем одного поколения. В любом случае мы должны признать трагический «опыт пустыни» со всеми его лишениями и потерями как освобождающий и «дать Богу шанс» сделать нас другими. «Если у нас будет угасать дух, будь мы на Западе или на Востоке, мы будем постепенно катиться вниз либо в условиях комфорта, либо в условиях бедности. Человек создан как явление духа во Вселенной, как отображение тайны, которая создает весь мир. Если мы изменим своему призванию, Бог создаст новое человечество. Надо, чтобы этого не случилось» (10, с. 222).

ЛИТЕРАТУРА

1. Два портрета (По воспоминаниям В. Я. Василевской «Катакомбы XX века») // Вестник РХД. — Париж — Н.И. — М., 1978. — № 1(124). — С. 269—298.
2. Н.В.Т. *Епископ Афанасий (Сахаров)*. Воспоминания // Вестник РХД. — Париж — Н.И. — М., 1983. — № II(139). — С. 195—217.
3. *Еремин А. А.* «...Ты не узнал времени посещения твоего» // Искусство кино. — М., 1991. — № 4. — С. 9—16.
4. *Ерохин Вл.* Об отце Александре // Литературное обозрение. — М., 1990. — № 11. — С. 16—17.
5. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1973—1977.
6. *Мень А.*, прот. (А. Боголюбов). *Сын Человеческий*. Изд. 3-е, перераб. и дополн. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1983.
7. *Флоровский Г.* Евразийский соблазн // Новый мир. — М., 1991. — № 1. — С. 195—211.
8. *Федотов Г. П.* *Святые Древней Руси*. — М.: Моск. рабочий, 1990. — 271 с.
9. *Флоровский Г.*, прот. *Пути русского богословия*. — 3-е изд. — Р.: YMCA — Press, 1983.

10. Индивидуальное и массовое сознание. Материалы Вайнгартенского симпозиума // Иностранная литература. — М., 1990. — № 11. — С. 213, 222.
11. *Шмеман А.*, прот. Воскресные беседы. — Р.: УМСА — Press, 1989.
12. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Синодальный перевод с комментариями и приложением. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1985.

З. А. МАСЛЕННИКОВА

К истории книги о. Александра Меня «Сын человеческий»

— Христианство — это прежде всего не сумма догматов и нравственных заповедей, хотя они составляют его важнейшую часть, это в первую очередь Сам Иисус Христос, — утверждал не раз о. Александр. Его личная вера носила отчетливый христовцентрический характер, между ним и Богочеловеком существовала постоянная внутренняя связь, к Нему был обращен внутренний взор священника, на Него ориентированы его цели, поступки, служение — словом, вся жизнь. Понятно, что тема Христа занимает главное место и в его литературном наследии.

Писать о. Александр начал необычайно рано: в шесть лет он собственноручно изготовил книжку про доисторических ископаемых животных с собственными иллюстрациями. Таким образом, когда он задумал свою первую книгу о Христе, у него был уже восьмилетний стаж непрерывной литературной работы.

Первое место среди его многообразных научных интересов занимало Священное Писание и прежде всего Евангелие. Он тщательно изучал историю Древнего Востока, служившую фоном библейских событий.

И вот в четырнадцать лет он начинает полухудожественную повесть о Христе, но прерывает работу, потому что встречается с необходимостью что-то уяснить и пополнить свои богословские и исторические познания.

Сохранилась недатированная машинопись книги о. Александра «Христос». Авторский текст напечатан на толстых листах ватмана книжного формата. На каждой странице или вклеенные или исполненные пером иллюстрации. Обложка выполнена с замечательным мастерством и безукоризненным вкусом самим автором, как и часть иллюстраций в тексте. Все детали этой рукописи свидетельствуют о благоговейной любви писателя к этой теме.

В институте он задумал написать книгу о Христе, прибегнув

к синтетическому методу, то есть хотел соединить в ней свое видение и понимание живого Христа, новейшие данные истории, археологии, библейской критики, литературного анализа и изложить основы христианского вероучения.

Уже в ходе государственных экзаменов его отчисляют из института за религиозные убеждения, и летом 1958 года в двадцатитрехлетнем возрасте он оказывается диаконом в подмосковном селе Акулово по Белорусской железной дороге.

Готовя к крещению фабричных парней и девушек из соседнего Одинцова, он убеждается в глубоком религиозном невежестве народа и понимает, что сейчас как никогда нужна книга о Христе. На время он откладывает задуманную многотомную историю мировой религии (которую он осознает как путь человечества ко Христу) и приступает, наконец, к своей заветной теме.

Несколько месяцев в конце 1958 года, чем бы о. Александр ни занимался, когда не писал, он продолжал мысленно работать над книгой. Это было огромное счастье, и он жил в состоянии особого подъема.

Едва закончив книгу, о. Александр тут же принялся за новый ее вариант и в короткий срок еще раз переписал работу заново.

В течение десяти лет книга существовала только в рукописном виде, если не считать, что несколько ее глав были напечатаны в малодоступном для широкой публики «Журнале Московской Патриархии». Во главе журнала стоял Анатолий Васильевич Ведерников, по достоинству оценивший творчество молодого богослова и усиленно привлекавший его к сотрудничеству. Но вскоре сменилось руководство, главным редактором стал архиепископ (ныне митрополит) Волоколамский Питирим, и с тех пор там было опубликовано лишь одно произведение о. Александра Меня. Книгу перепечатывали на машинке, размножали на ротаторе, переписывали от руки.

В одичавшей от духовного невежества и отлученной от своих религиозных истоков стране она воспринималась как глоток животительной истины и побуждала сотни и тысячи людей брать в руки Евангелие о открывать для себя Бога Живого. В то духовное возрождение, которое начинается в России, эта книга внесла неоспоримый вклад.

Через десять лет она вышла в Брюссельском издательстве «Жизнь с Богом» под псевдонимом А. Боголюбов. Типографские экземпляры тайком провозили в Россию, зачитывали до дыр, размножали на ксероксе. При обысках эту книгу отбирали. Но она продолжала светить во тьме и приводила ко Христу все новых и новых людей.

А в 1977 году о. Александр написал еще один вариант «Сына Человеческого». Ведь прошло почти двадцать лет со времени первой редакции книги. В местах евангельских событий продолжались археологические раскопки, обнаруживались новые материалы, да и сам автор из двадцатитрехлетнего пылкого диакона прев-

ратился в зрелого мыслителя, богослова и выдающегося историка религии.

В процессе работы он перечитывал горы литературы, регулярно работал в библиотеке Московской Духовной Академии, пользовался собственной многоязычной библиотекой. Работал как иконописец над иконой — с молитвенной собранностью, с великой научной добросовестностью и вместе с тем с азартом исследователя. Вот один только пример.

В первом издании «Сына Человеческого» была фраза: «Претория Понтия Пилата находилась в римской крепости Антонии». Таково было последнее слово науки на этот счет в конце пятидесятых годов. Но после выхода книги в Иерусалиме были раскопаны остатки дворца Ирода, и археологи высказали предположение, что претория Пилата могла находиться в этом месте, а не в Антонии.

Пришлось искать по иностранным источникам все высказывания на эту тему и переводить их для отца Александра. Кстати, сам он из иностранных языков хорошо владел английским и древнееврейским — языком Библии.

Поскольку к окончанию работы над новой редакцией ученые так и не пришли насчет претории к окончательному выводу, о. Александр в ее описании использовал признаки общие и для римской крепости и для дворца Ирода и убрал упоминание о ее местонахождении. И столько хлопот из-за одной фразы!

Незадолго до своей гибели он еще раз вернулся к этой книге и создал ее четвертую редакцию. В частности, внес изменения в приложение о Туринской Плащанице, поскольку за это время учеными был произведен радиоуглеродный анализ кусочка ткани Плащаницы и о его результатах надо было рассказать читателям.

Таким образом можно смело сказать, что над этой книгой о Христе о. Александр работал не менее сорока лет.

А перед самой своей трагической гибелью 9 сентября 1990 года от топора убийцы он успел еще раз вернуться к заветной теме и написал Евангелие для детей.

С появлением в самиздате ранней редакции «Сына Человеческого» о. Александр время от времени получал письменные отклики. В основном это были благородные исповеди об огромном воздействии, которое оказала эта книга на внутреннюю жизнь авторов писем, рассказы о том, как она помогла им обрести веру в Христа и путь в Церковь. Но изредка в адрес автора приходили и письма-разносы.

В январе 1971 года ко мне пришла духовная дочь и деятельная помощница о. Александра — Елена Александровна Огнева. Она была расстроена. Оказалось, о. Александр получил разносное письмо по поводу «Сына Человеческого» от очень почтенной православной дамы, шекспироведки Е. Н.

Она дружила с архиереями и можно было предположить, что показывала им свой отзыв. Ответ о. Александра был подробный и

по существу дела, но чувствовалось, что он задет: какие-то фразы звучали резко и могли обидеть. Вот это обстоятельство и расстроило Елену Александровну. Она боялась, что письмо батюшки поссорит его не только с Е. Н., но и с теми иерархами, чье недовольство молодым богословом просвечивало в письме Е. Н.

Елена Александровна оставила мне копию ответа о. Александра, я внесла некоторые поправки, которые меняли только интонацию, но не суть. Вскоре батюшка приехал ко мне, и, преодолевая его отчаянное сопротивление, шутками и смехом я уговорила его принять изменения.

Позже я получила от него записку, в которой была такая фраза: «Е. А. покажет Вам письмо нашей корреспондентки и Вы посмеетесь неожиданным результатом Ваших с ней (Е. А.) стараний».

Суть нового послания Е. Н. сводилась к следующему: читая письмо батюшки, она испытала чувство умиления, на нее снизошла благодать, она поняла, что о. Александр истинно христианский смиренный пастырь, согласна со всеми его доводами и снимает свои обвинения. Чтобы не покинуть поле боя совсем побежденной, она оставила за собой некоторые претензии к стилю, слишком ни ее взгляд современному и не соответствующему возвышенности предмета.

О. Александр по моей просьбе оставил мне экземпляр своего ответа, куда внес чернилами мои карандашные поправки. Сейчас мы предлагаем читателю прочесть его письмо к Е. Н., проливающее свет на многие важные аспекты авторского замысла и установок при работе над главной книгой его жизни «Сын Человеческий».

ПРОТ. А. МЕНЬ

ПИСЬМО К Е. Н.

январь 1971 г.

Многоуважаемая Е. Н.

Простите, что с большим опозданием отвечаю Вам на рецензию. Виной задержки были разные внешние обстоятельства, и к тому же, не зная Вас лично, я все ждал случая встретиться и поговорить. Но так как мне с каждым месяцем все труднее становится выбираться в город, я в конце концов понял, что пока придется ограничиться письменным ответом (вместо беседы, которая была бы плодотворнее). Но это не исключает желательности встречи.

От души благодарю Вас за проделанный большой труд. Ведь Ваш отзыв равен четверти моей книги по объему! И в нем Вы попутно высказали массу интересных (хотя порой и спорных) мыслей. Мне остается только пожалеть, что Вы прочли книгу слишком поздно. Она была написана в 1957* г., и сейчас, к великому моему огорчению, Вам попался первоначальный «эскизный» вариант. Впоследствии, после получения ряда отзывов, текст был основательно переработан.

Я принимаю многие Ваши замечания, особенно стилистические поправки. Часто они совпадают с теми исправлениями, которые были сделаны мною в книге. В целом она сейчас выглядит иначе. Так, например, «Введение» расширено и отнесено в приложение; кое-что добавлено, кое-что устранено, кое-что изменено. Теперь менять еще что-либо уже поздно, так как книга (без моего ведома) была опубликована (1968 г.).

Не могу не согласиться с Вами, когда Вы говорите, что писать о Христе — это большая ответственность. Я постоянно сознавал ее и, получая советы и критику читателей, всегда старался учитывать их в работе над текстом. Жаль, повторяю, что мы не были знакомы с Вами в то время. Ваша помощь была бы здесь неоценимой!

* На самом деле в 1958 г. Ошибка автора письма.

Рад я, что «Введение» Вы признали «в основном удачным» (в этом Вы сходитесь в оценке с таким нашим знатоком, как Н. Ф.)¹, что с Вашей точки зрения исторический фон в книге «дан достаточно полно и выразительно», а в изложении евангельской истории получилась «картина стройная и впечатляющая». Но это, как говорится, «за здравие», а «за упокой» в Вашей рецензии гораздо больше (почти все). По мнению рецензента, «труд не отражает соборного сознания» и «насквозь проникнут рационализмом». Рецензия пестрит такими выражениями и замечаниями, как «толстовщина», «скрытое арианство», «нотка докетизма», «гиблый путь», «тяжелое впечатление» и т. п. Откровенно говоря, мне не хотелось бы вовлекаться в полемику, но пастырский долг говорит мне, что, во избежание соблазна, я обязан кое о чем высказаться недвусмысленно.

То, что мы с Вами незнакомы лично, привело, как мне кажется, к некоторым недоразумениям. Я был бы рад ошибиться, но у меня сложилось такое впечатление, что автор для Вас не только «модернист», но и почти что «неофит», человек, не связанный с Церковью своими корнями. Возможно, виной тому мое стремление писать на простом общеупотребительном языке о вещах, которые мы привыкли излагать особым «возвышенным» и несколько архаическим языком. Кое-где, например, в храме, такой язык безусловно уместен, но целесообразность применения его в беседе с начинающими сомнительна. Однако к самому этому принципу я вернусь ниже, а сейчас вынужден отклонить некоторые Ваши подозрения. Ведь обвинить мирянина в отсутствии «кафоличности» и правоверия — это еще полбеды, но священника — это уже дело более серьезное. Поэтому я и отвечаю Вам: двадцать лет я служу Церкви Христовой своими малыми силами, из них двенадцать у Престола Божия, и никогда, сознательно или бессознательно, не имел ничего общего ни с «толстовщиной», ни с «арианством», ни с «докетизмом», ни с другими заблуждениями, которые Вы мне приписываете. Я сознаю, что полон слабостей, недостатков, грехов, разумеется, не чужд и ошибкам, но сколько помню себя, всегда был верен учению Церкви. Вы называете дорогие для меня имена подвижников последнего времени, но в Вашем контексте это звучит почти как противопоставление и, может быть, даже укор. Читатель рецензии с первой же страницы легко может решить, что Вы обличаете и наставляете автора, который пришел к вере недавно и чужд церковной традиции. Поэтому, как это мне ни тягостно, я вынужден коснуться здесь личной стороны дела.

Вам хорошо знаком тот факт, что в интеллигенции предрево-

¹ Вероятно, Н. Ю. Фиолетова. В библиографии последнего прижизненного издания книги (Прот. Александр Мень (А. Боголюбов). *Сын Человеческий*. Издание третье, переработанное и дополненное. Foyer oriental Chrétien. Bruxelles. [1983]. С. 478) указана ее оставшаяся в машинописи работа: «Источники по истории раннего христианства». М., 1957, ч. 1—2.

люционного периода необычайно широко распространились неверие, позитивизм и отрицательное отношение к Церкви. Многие верующие культурные люди Вашего поколения пришли ко Христу уже сами, независимо от своих родителей. Мне счастливо удалось миновать эту полосу поисков, так как я был рожден в православии не только формально, но и по существу. Семья наша издавна считала себя живущей под благословением о. Иоанна Кронштадтского. Он вошел в ее жизнь не из книг. Мамина бабушка, которая еще нянчила меня, бывала у о. Иоанна, и он исцелил ее от тяжелой болезни. При этом он отметил ее глубокую веру, хотя знал, что она не была христианкой, а исповедовала иудейскую религию². Думается, что благословение о. Иоанна не осталось втуне: мать моя с раннего детства прониклась верой во Христа и передала мне ее в те годы, когда вокруг эта вера была гонимой и казалась угасающей, когда многие люди, прежде бывшие церковными, отходили от нее. Это, как Вы знаете, была трагическая эпоха, требовавшая большого мужества и верности. Поколебались многие столпы (вспомните судьбу Дурылина или Лосева!)³. И мне остается только быть вечно благодарным матери, ее сестре и еще одному близкому нам человеку за то, что в такое время они сохранили светильник веры и раскрыли передо мной Евангелие. Наш с матерью крестный, архимандрит Серафим⁴,

² Ср. описание того же эпизода, относящегося к 1890 году, в воспоминаниях матери о. Александра Е. С. Мень: «...В Харьков, где она тогда жила, приезжает отец Иоанн Кронштадтский. Соседка уговорила бабушку пойти к нему и просить исцеления. Храм и площадь перед ним были полны народа, но соседка сумела провести бабушку через всю эту толпу, и они предстали перед о. Иоанном. Он взглянул на бабушку и сказал: «Я знаю, что вы еврейка, но вижу в вас глубокую веру в Бога. Помолитесь Господу, и Он исцелит вас от вашей болезни. Через месяц у вас все пройдет». Он благословил ее, и опухоль начала постепенно спадать, а через месяц от нее ничего не осталось» (Е. С. Мень. Мой путь. Машинопись. Без паг.).

³ Сергей Николаевич Дурылин (1877—1956) — автор работ по истории русской и европейской культуры. В 1918, следуя примеру С. М. Соловьева и С. Н. Булгакова, стал священником и служил в приходе о. Алексея Мечева в церкви святителя Николая в Кленниках на Маросейке в Москве, где выступал также с лекциями. В конце 1920-х годов послан на север, снял с себя сан и женился, после чего, в начале 1930-х годов вернулся к литературным занятиям. Алексей Федорович Лосев (1893—1988) — философ; в 1930 году арестован, в 1933, по освобождении из лагеря, Лосеву было запрещено писание оригинальных философских работ. По свидетельству современника, «у него возник конфликт с Церковью, он считал, что она в известной степени предала народ» («Вокруг Лосева». М., 1990. С. 18. Машинопись).

⁴ Арх. Серафим (Сергей Михайлович Батюков, 1880—1942). См. о нем в настоящем издании: Л. И. Василенко. Культура, церковное служение и святость.

ученик Оптиных старцев и друг о. А. Мечева⁵, в течение многих лет осуществлял старческое руководство над всей нашей семьей, а после его смерти это делали его преемники, люди большой духовной силы, старческой умудренности и просветленности. Мое детство и отрочество прошли в близости с ними и под сенью предподобного Сергия. Там я часто жил у покойной схигуменьи Марии⁶, которая во многом определила мой путь и духовное устройство. Подвижница и молитвенница, она была совершенно лишена черт ханжества, староверства и узости, которые нередко встречаются среди лиц ее звания. Всегда полная пасхальной радости, глубокой преданности воле Божией, ощущения близости духовного мира, она напоминала чем-то преподобного Серафима или Франциска Ассизского. Я тогда, в сороковые годы, считал (да и сейчас считаю) ее подлинной святой. Она благословила меня (23 года назад) и на церковное служение, и на занятия Священным Писанием. У матери Марии была черта, роднящая ее с Оптиными старцами и которая так дорога мне в них. Эта черта — открытость к людям, их проблемам, их поискам, открытость миру. Именно это и приводило в Оптину лучших представителей русской культуры. Оптина, в сущности, начала после длительного перерыва диалог Церкви с обществом. Это было начинание исключительной важности, хотя со стороны начальства оно встретило недоверие и противодействие. Живое продолжение этого диалога я видел в лице о. Серафима и матери Марии. Поэтому на всю жизнь мне запала мысль о необходимости не прекращать этот диалог, участвуя в нем своими слабыми силами. Не могу не вспомнить с глубокой благодарностью и тех моих старших друзей «мечевского» направления (ныне здравствующих и умерших), которые с моих отроческих лет помогали мне и направляли духовно и умственно. Со студенческих лет особенное значение имели для меня пример и установки моего духовника о. Николая Г.⁷,

⁵ О. Алексей Мечев (ок. 1860—1923) — вдвояющийся пастырь, «старец в миру» (по определению Н. А. Струве), создавший вокруг маросейского храма в 1917—1923 годах общину единомышленников. Подробнее о нем см. О. Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Утца-Press, Paris, 1970. — 2-е изд. 1989.

⁶ Настоятельница существовавшего в 1930-е — 1940-е годы в Сергиевом Посаде (в то время — Загорск) подпольного («катакомбного») женского монастыря. Духовником монахинь до 1942 года был о. Серафим (Батюков). Е. С. Мень и ее сын Александр поддерживали самые близкие отношения с матерью Марией и сестрами тайной обители. О последующей судьбе «катакомбного» монастыря см. в: А. Еремин. «...Ты не узнал времени посещения твоего». // Искусство кино. 1991. № 4.

⁷ Имеется в виду протоиерей Николай Александрович Голубцов (1900—1963), служивший с 1949 года в храме Положения Ризы Господней на Донской улице в Москве. Духовник о. Александра Мень в его студенческие годы, благословивший принять священнический сан.

который до самой своей смерти не оставлял меня своим попечением и дал мне еще один высокий образец «открытости» к миру, служения в духе диалога. Под знаком этого диалога проходило и проходит мое служение в Церкви. И теперь, надеюсь, для Вас ясно, что я потому и писал свою книгу на современном языке, потому избрал тот, а не иной метод, что для меня это было составной частью служения и диалога, которые я взял не сам на себя, но имея благословение и живя под руководством. Простите за длинное чисто личное отступление, но оно необходимо, чтобы между нами было все ясно.

Теперь перейдем к самой книге. Я не совсем понимаю, чего Вы, собственно, ждали от нее. А Вы, очевидно, ждали чего-то определенного, и я Ваших ожиданий не оправдал. Вы почему-то несколько раз повторяете, что моя цель — «доказать» божественность Иисуса Христа. Такой цели у меня и в мыслях не было! Такие вещи не доказываются! Это может только открыться в акте веры. Я хотел не доказать, а показать, хотел открыть перед читателем горизонты и пути. Только намекнуть, только подвести... Вы утверждаете, что для начинающего нужно просто читать Евангелие, а любой «ключ» к нему в Ваших глазах — «светский» и почти безбожный. Это фактически неверно. Свидетельством тому многочисленные толкования и изложения Евангелия, написанные даже для верующих, церковных людей. Я не говорю уже о разрешенных православной духовной цензурой книгах западных авторов Фаррара, Дидона, Гейки, Шеффа, Селли, Эдершейма, Прес-

«Многочисленные братья и сестры Голубцовы все походили на героев Достоевского. Но более всех походил Николай. Отец их был профессором Московской духовной академии, но сана он не принимал. Один из братьев о. Николай стал епископом, другой — священником, одна из сестер была монахиня. Сам же о. Николай закончил Тимирязевскую сельскохозяйственную академию, был биологом...

Человеком он был образованным, начитанным, хорошо знал богословие, философию. <...> Некоторые статьи его публиковались в «Журнале Московской Патриархии».

Он сделался пастырем новообращенных интеллигентов. После смерти Сталина стали происходить обращения, и о. Николай по всем своим данным был для них в ту пору лучшим духовным наставником. Он сам был интеллигентом и прекрасно понимал их. <...>

Однако глубинного общинного единства не было, и со смертью о. Николая возникшие между его детьми связи распались. Он крестил Андрея Синявского, Светлану Аллилуеву. Светлана оставила в своих воспоминаниях портрет о. Николая.

О. Николай оставался духовником о. Александра до самой своей смерти» (Зоя Масленикова. Отец Александр Мень. Страницы жизни. — Рукопись).

сансе и др.⁸, но назову работу таких прославленных авторов, как Матвеевского, прот. Фивейского, Б. Гладкова, А. П. Лопухина, архиепископа Иннокентия, прот. Буткевича, прот. Горского, прот. Скворцова, Пуцыковича, Бахметьевской, Николая Розанова и др.⁹. Эти книги были написаны для того, чтобы сделать Евангелие понятнее для людей конца прошлого и начала нынешнего столетия. Следовательно, и у их авторов была цель дать некий «ключ» к чтению Слова Божия.

«Вы пишете: «для христианского подвижника, находящегося в недрах Церкви, благодатно снимаются печати за печатями». Это верно. Но ведь Вы же знали, что я пишу не для «христианских подвижников» и не для людей Вашего уровня, а для тех, кто привык к современной манере выражаться и легко поймет, что если даже такие враги Церкви, как Энгельс и Руссо, не отрицают историчности Христа, то современные атеисты их просто обманывают (а Вас ссылка на этих двух авторов возмущает!).

С Вашей точки зрения учитывать аудиторию не нужно. Евангелие, по Вашим словам, «вполне доступно уразумению и совет-

⁸ Ф. Фаррар. Жизнь Иисуса Христа. Пер. с англ. СПб., 1904.

А. Дидон. Иисус Христос. Пер. с франц. СПб., 1891, т. 1—2.

К. Гейки. Жизнь и учение Христа. Пер. с англ. М., вып. 1—2.

Ф. Шафф. Иисус Христос — чудо истории. Пер. с нем. СПб., 1906.

[Д. Силлей] «Ессе Номо»: Обзор жизни и дела Иисуса Христа. Пер. с англ. СПб., 1877—1878, ч. 1—2.

А. Эдершейм. Жизнь и время Иисуса Мессии. Пер. с англ. СПб., 1900, т. 1; т. 2 см. «Вера и разум» 1901—1904.

Э. Прессансе. Иисус и Его время. Пер. с франц. СПб., 1870.

⁹ Вот только некоторые из работ некоторых упомянутых о. Александром авторов:

Архiep. Иннокентий Херсонский [Борисов]. Сочинения, СПб., 1907, т. 1.

Прот. Т. Буткевич. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа. Харьков, 1837.

Прот. А. Горский. История евангельская и Церкви апостольской. М., 1902.

Прот. П. Матвеевский. Евангельская история о Боге-Слове, Сыне Божием, Господе нашем Иисусе Христе. СПб., 1912.

Свящ. И. Фивейский. Евангелие от Матфея. — в кн.: Толковая Библия, 1911, т. 8.

Б. И. Гладков. Толкование на Евангелия. СПб., 1902. Его же. Нагорная проповедь и Царство Божие. СПб., 1907. Его же. Притча о неверном управителе. СПб., 1912.

А. П. Лопухин. Библейская история в свете новейших исследований и открытий: Новый Завет. СПб., 1895.

Н. Розанов. Евангелие от Марка, Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна. — в кн.: Толковая Библия, СПб., 1912, т. 9.

ских людей, и барьером является только их предубежденность». Вот именно эти-то барьеры я и стремился снять! К тому же, боюсь, что Вы несколько поспешны в выводах. Но своему положению и деятельности я, естественно, сталкиваюсь с большим, чем Вы, числом людей (и с людьми более разнообразными) и могу свидетельствовать, что барьеры более сложны, нежели Вы себе представляете. Я знаю многих, кто бросал читать Евангелие с первой же страницы из-за непонятной и скучной для них родословной Евангелия от Матфея.

Благо тем, кто сразу ощутит силу, заложенную в Вечной Книге! А как быть с теми, с кем этого не произошло? Быть может Вам, как светскому человеку, это и безразлично, но для священника — это проблема огромной важности. Он обязан донести Слово до всех и, в частности, до тех, кто привык говорить и мыслить на обычном современном уровне.

Вы (повторяя, к сожалению, аргументы атеистов) называете это «приспособленчеством». Но вспомните, что писал св. Иоанн Златоуст о языке самого Священного Писания. В своих беседах на «Бытие» (т. 4, стр. 11 и 99) он прямо говорит, что бытописатель «употреблял грубые выражения для научения рода человеческого», что он «употребляя грубый образ речи», так как обращался к «людям, которым это невозможно было слышать иначе». «Знай, — писал святитель в другом месте, — что употреблены грубые речения приспособительно (разрядка моя) к немощи человеческой» (см. стр. 27, 121, 137).

Таким образом, некоторую модернизацию языка я не считаю ошибкой. И в этом строго следую святоотеческим заветам. Вчитайтесь в писания святых Отцов. Как смело пользуются они в своих проповедях мотивами популярных народных представлений! Как свободно и легко прибегают к ходячим выражениям эллинистического города, говоря с толпой на ее языке! В этом смысле они были для своего времени решительными «модернистами», и еретики обычно обвиняли их в этом. Вспомните, что выдвигали ариане, как аргумент против православных? То, что они вводят новую терминологию, которой нет в Библии.

Вы совершенно верно предположили, что я буду ссылаться и на апостола Павла, который писал, что он «сделался всем для всех, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор, 2, 22) и утверждает, что это означает, что апостол «просто принимал к сердцу все людские нужды, страдания и радости». Но это не так. Еще раз со вниманием прочтите текст и посмотрите общепринятое пояснение в «Толковой Библии» (т. 11, стр. 65), где сказано, что «апостол разумеет здесь те уступки, которые он делал, вступая в общение с людьми». Этому же правилу следовали Отцы и Учители Церкви. Так апологеты II века для того, чтобы их лучше поняли, называли христианство «философией». Почитайте проповеди Иоанна Златоуста и найдете там много примеров такого применения к психологии слушателей. Мы видим это и в новое

время. Например, у митрополита Филарета¹⁰ можно найти немало мест, где в педагогических целях применяется лексика его эпохи. А сколько неожиданных, даже режущих в первый момент слов, вы найдете в письмах и книгах еп. Феофана!¹¹ Он не боялся нарушить благолепия речи, ибо его цель была: научить!

Вас возмущает мое стремление приблизить евангельские события к современности, дать их так, чтобы читатель наших дней почувствовал себя как бы созерцателем их. Но именно это рекомендует св. Иоанн Златоуст для того, чтобы глубже войти в дух и смысл Писания. Есть психологический закон: привычные слова постепенно ускользают от внимания и смысл их затемняется. Употребление некоторых современных слов необходимо хотя бы для того, чтобы живее, свежее, по-новому воспринять картину. Есть старые архаические штампы, которые скорее мешают пониманию. Вот пример наугад. Когда, повествуя о Распятии, мы говорим «воин», в нашем представлении возникает романтизированный, литературный образ. А нужно говорить «солдат», и тогда станет яснее живая и страшная действительность. «Кассир» или «казначей» (как в окончательном варианте) — это в применении к Иуде понятно, а что «у Иуды был ящик» — непонятно. Не все посещают храм и знают слово «ящик». (Да вообще, почему «ящик» более поэтично, чем кассир или казначей?).

Напомню Вам, что метод «осовременивания» некоторых черт и деталей издавна был принят в христианском искусстве. Я уже не говорю о западном. Но и иконопись нередко прибегает к нему. Как правило, одежды, здания, утварь на иконах и фресках соответствуют не библейским временам и культуре, а византийским или древнерусским. Даже лики на иконах чаще всего говорят нам о современниках иконописцев. Об этом можно прочесть у многих авторов, хотя бы у Деминой или Лихачева¹². Рекомендую Вам также и новый перевод Евангелия (еп. Кассиана)¹³, в котором часто используются современные обороты речи. И это не в изло-

¹⁰ Филарет (Василий Михайлович Дроздов, 1782—1867) — митрополит Московский и Коломенский в 1826—1867 годах.

¹¹ Феофан (Говоров, 1815—1894) — епископ Владимирский и Суздальский.

¹² О. Александр мог иметь в виду следующие работы:

Н. А. Демина. Черты героической действительности XIV—XV веков в образах людей Андрея Рублева и художников его круга. // ТОДРЛ. М. — Л., 1956, т. XII.

Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958. — 2-е изд. М., 1970.

¹³ Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Новый перевод с греческого подлинника с параллельными местами. Лондон, 1970. «Епископ Кассиан (Безобразов), возглавлявший комиссию по переводу, был в то время ректором Православного богословского института в Париже. Перевод, к сожалению, далек

жении, а прямо при передаче священного текста! Я слышал от многих людей, что этот перевод помог им как бы заново прочесть Евангелие, так как прежние слова нередко уже более мешали, чем помогали пониманию. Имея в виду все вышесказанное, я сознательно избегал славянизмов. Мне на практике приходилось убеждаться в их недоступности многим современным людям, не получившим, в отличие от нас с Вами, церковного воспитания. Это в принципе. Но значительная часть Ваших стилистических замечаний вполне обоснована. Знаю, что я часто допускал погрешности в языке, но, к сожалению, условия моей работы над этой книгой не благоприятствовали выработке стиля. Поэтому во многом мне приходится взывать к снисхождению критики и к пониманию задач, которые я ставил перед собой. Вы ведь хорошо знаете, как много в наших оценках зависит от внутреннего расположения и предпосылок. Вот, например, мне известна недавняя попытка перевести на русский язык псалмы богослужения (см. ЖМП) ¹⁴. Идея сама по себе прекрасная и вызывает у меня сочувствие. Но если подойти к этой работе с позиций недоверия и подозрительности, переводчика легко можно обвинить в желании возродить обновленческие тенденции в Церкви.

Вынужден я отвести и другой Ваш упрек. Вы с большой горячностью упрекаете меня в том, что я не изложил в книге догмата Троичности и непорочного зачатия, не говорил о сатане, о Фаворском свете и т. д. Но Вы, очевидно, пока писали рецензию, забыли, что книга моя лишь вводная, а вовсе не очерк догматического богословия, и даже не катехизис. В ней даны только «подступы» к учению Церкви. Примером мне здесь служили писания раннехристианских Отцов и Учителей Церкви. Вспомните хотя бы Афинагора или Минуция Феликса. У них Вы тоже не найдете ни слова о многих важных догматах. И это не случайно. Не случайно и то, что «оглашенные» должны выходить из храма до того, как поется Символ веры. Есть вещи, о которых говорить сразу и в жестких формулировках бессмысленно и даже вредно. Усвоению этих формулировок должно предшествовать пробуждение веры и любви ко Христу. Только тогда, как говорил о. П. Флоренский, догматы через живой религиозный опыт раскроют человеку свою глубину.

от совершенства, но его преимущество в том, что в нем учтены достижения современной текстуальной критики» (Прот. Александр Мень (А. Боголюбов). *Op. cit.* С. 408).

¹⁴ О. Александр, видимо, имеет в виду комментированное (с переводом основных неясных современному читателю церковнославянских оборотов) издание «Чина, како подобает пети двенадесать псалмов». См. [Епископ] П[итирим] В[олоко]ламский. Чин двенадесати псалмов. «Чин, како подобает пети двенадесать псалмов». // Журнал Московской патриархии. 1969. № 4 (сам текст «Чина...» С. 71—79).

Но при всем этом Вы напрасно ставите мне в вину «адогматизм». В книге есть целая глава («Тайна Сына Человеческого»), где даны основные понятия учения о Богочеловечестве и Искуплении. Как же Вы можете утверждать, будто в книге «нет ни слова» о догматах? Разве Вы не заметили, что там намеренно сначала излагаются лишь внешние события, постепенно подводящие к восприимчивости христианства?

Поразило меня и то, с какой категоричностью оцениваете Вы дух книги в целом. «Автор взывает более к разуму, чем к сердцу», «рассудочный холодок», «бесплодный лабиринт рассудочного мышления»... Ничего более чуждого Вы не могли бы мне приписать! Я вообще сторонюсь излишнего интеллектуализма, и книга моя — неприятный рассказ о Христе, сознательно оставляющий в стороне всякие философские умствования. Вы не найдете в ней ни одного мудреного термина вроде «онтологизм», который Вам почему-то так полюбился.

Не мне судить о том, выполнила ли книга свою задачу, но, когда я писал ее, я молился, чтобы она была полезна тем, кому я ее посвятил: всем, ищущим истину. И даже если она побудила хотя бы одного человека прочесть Евангелие с благоговением, мне было бы не жаль затраченного труда и времени. Отзывы, которые я получал за эти годы от читателей, ободрили меня и убедили в том, что, вопреки Вашему прогнозу, книга оказалась небесполезной. Только для того, чтобы не быть голословным, приведу несколько выдержек из откликов.

Вот письмо интеллигентной женщины, долгие годы жившей вне Церкви. «Я глотала страницу за страницей, как если бы я обрела второе дыхание. Для сомневающихся, ищущих, неверующих, но тяготящихся своим неверием — а таких ведь большинство — Ваша книга дает очень много. Она говорит и мысли, и душе. Особенность Вашего изложения — в реалистическом (если уместно так выразиться) приближении Самого Христа и обстановки, Его окружающей. Это не есть приземленность, не есть отсутствие приподнятости образа. Это сильная сторона Вашей книги, так как она утверждает реальность Христа. До сих пор все было для меня туманно. А Вы словно взяли за руку, привели и показали. Отсюда появляется ощущение достоверности совершившегося. И, когда Вы подошли к главам, говорящим о самом главном и величественном, устоявшееся в процессе чтения ощущение реальности происходящего продолжало действовать и как бы поколебало уверенность в невозможности, невероятности совершившегося. А какая же радость поднялась в душе от этого колебания!» Другой читатель, уже человек церковный, отметил целесообразность метода изложения, примененного в книге. «Все повествование, — пишет он, — идет медленно, нарастая к концу, но и внутри него есть как бы отдельные волны, заканчивающиеся отрывками, звучащими как стихи, как проповедь, как молитва. Вы ведете от очень простого и яркого описания исторических фактов через еван-

гельские события, через самое трудное и таинственное так, что самая постепенность движения помогает вниканию в суть и снимает многие барьеры».

Впрочем, кроме Вашей, я получил еще одну отрицательную рецензию. Она принадлежит арх. Киприану.

Вы говорите, что книга о Христе должна быть выражением соборного сознания. Сам этот термин взят из той сферы богословия, которая еще полна спорного, невыясненного и неясного. Но если говорить просто о церковности, то я вполне согласен с Вами. Однако, не будь книга моя по основным своим качествам таковой, то она бы не получила одобрения многих духовных лиц и многих богословски просвещенных мирян. Достаточно сказать, что десять глав из нее было напечатано в виде статей в «Журнале Московской Патриархии» (с 1959 по 1962 годы), некоторые главы были опубликованы в православных изданиях Болгарии и Германии. А целиком книга была выпущена два года назад католическим издательством, служащим делу сближения христиан.

Меня удивило, как много места в рецензии Вы уделили Ветхому Завету. Ведь о нем в книге сказано по необходимости кратко, и не на этом я хотел сконцентрировать внимание читателя. Вообще же рассуждать с Вами об этом предмете мне более, чем затруднительно. Для того, чтобы ответить Вам, я должен был бы написать несколько книг. Впрочем, если Вас заинтересует, я могу дать Вам свои работы на эту тему, где все изложено с аргументами и по порядку. Многие Ваши замечания и утверждения мне полностью созвучны. И у нас с Вами есть кое-где даже буквальные совпадения. Я много лет работал над изучением Ветхого Завета и, признаюсь, не считаю грехом использовать работы западных ученых-библеистов (на которых и Вы сами ссылаетесь). Обвинение в «протестантизме», которое Вы бросаете мне, основано на явном недоразумении. Именно протестанты-фундаменталисты (как и большинство баптистов и др. групп) являются сейчас единственными, кто отрицает выводы библейской критики. Ваши выпады против нее не служат защите Предания. Не следует смешивать священное Предание и предания (см. об этом у В. Н. Лосского)¹⁵. Вас ужасает то, что я пишу об авторстве Моисея? Но прежде чем с такой страстностью вступать в полемику, Вы, по-моему, должны были бы ознакомиться с современным состоянием этой проблемы в богословии. А из Ваших слов явствует, что Вы с ним незнакомы.

Действительно, существовало предание (с маленькой буквы), будто Моисей написал весь текст Пятикнижия. Легенда эта имеет под собой реальную основу, ибо Моисеевым было учение Пятикнижия в целом. И хотя буквально, в смысле прямого авторст-

¹⁵ В. Лосский. Предание и предания. // Журнал Московской патриархии. 1970. № 4. С. 61—76.

ва. ему принадлежит там не многое (но существенное); однако в основе Закона лежит Священное Предание, восходящее к Моисею. Писанием же это устное Предание стало постепенно, при участии нескольких священных авторов. Таково мнение подавляющего большинства современных богословов-библейстов — православных, католических и протестантских (не фундаменталистского направления). То, что Господь называл Закон «Моисеевым», свидетельствует вовсе не о буквальном литературном авторстве пророка, а о том, что во времена Христа общепринятым было предание, будто Тора есть книга, написанная Моисеем и о Моисеевом Предании, лежащем в ее основании. Вообще проблема исагогики и авторства есть проблема не религиозная, а чисто научная, и выводы науки не затрагивают боговдохновенности Св. Писания. Об этом хорошо говорил еще Хомяков. «Если бы наука доказала, — писал он, — что послание к Римлянам принадлежит не ап. Павлу, то Церковь могла бы сказать: «Оно от меня». Время, автор и место не меняют духовной ценности канонических книг. Исследования же библейской критики, которая, вопреки Вашему утверждению, давно перестала быть «разрушительной», во многом помогают углубить понимание и истолкование Библии. И в принятии ее нет ничего «позитивистского» или «эволюционистского». Для того, чтобы убедиться в этом, Вам стоило бы ознакомиться с книгой выдающегося православного богослова и историка Церкви А. В. Карташева «Ветхозаветная библейская критика» (Париж, 1947 г.)¹⁶. Прот. А. Князев, Ректор Православного Института в Париже, библеист-ветхозаветник, целиком строит свои работы на достижениях современной библейской критики. Между прочим, он рекомендует в своих курсах в качестве лучшего изложения библейской истории, книгу Д. Брайта («История Израиля», последнее издание 1967 г., англ. яз)¹⁷. В ней Вы могли бы найти ответы на многие недоуменные вопросы, возникшие у Вас. Напомню Вам, что среди многих православных авторов уже давно получили гражданство выводы библеистики, на которые Вы нападаете. Назову, например, такие имена: С. Трубецкой, о. А. Ельчанинов, акад. Б. А. Тураев (участник Всероссийского собора, лектор православного Института, ученый с мировым именем), прот. С. Булгаков, Н. Бердяев. «Православному сознанию, — писал о. Булгаков, — нет оснований бояться библейской критики или смущаться перед нею, потому что

¹⁶ Полные выходные данные этой книги: А. В. Карташев. Ветхозаветная библейская критика: актовая речь, произнесенная 13 февраля 1944 года в Св. Сергиевской духовной академии в Париже. [Париж, YMCA-Press, 1947].

¹⁷ John Bright. A history of Israel. 2 ed. Philadelphia, Westminster Press, 1972; 2 ed. London, S. C. N. Press, 1972. В 1967 году вышло издание его книги: The Authority of Old Testament. Nashville, Abingdon Press, 1967.

через нее лишь конкретнее становятся постижимы пути Божии и действие Духа Божия» («Православие», стр. 60) ¹⁸.

Несколько слов о чудесах. Вся жизнь моя была наполнена чудесами, и «чудообязн», которую Вы мне приписываете, мне совершенно несвойственна. Но у нас с Вами разные критерии «величия» чудес. Вы видите их «величие» в явности, демонстративности, неопровержимости. Я же полагаю, что если бы чудо носило общеобязательный характер, оно бы было посягательством на свободу человека. Вспомните, что Господь после Своего Воскресения не явился ни Кайафе, ни Пилату, а только ученикам. Чудо оставляет возможность скептику объяснить его естественно. Чудо всегда должно выглядеть так, чтобы в нем можно было усомниться. Это сходно с положением так называемых «доказательств бытия Божия». Нет и не может быть принудительных доказательств веры, ни в сфере логики, ни в сфере чуда. Царство Божие есть нечто, приходящее «неприметным образом». Чего бы стоила вера тех, кто обратился бы под воздействием неопровержимого чуда! Это была бы вера вынужденная, рабская, навязанная. В ней не было бы любви, а был один страх. Не понимать этого — значит не ощущать тайны кенозиса (если уж, следуя Вам, прибегать к иноязычной терминологии). В вере, рожденной от эффектного, несомненного чуда, не было бы и искры того подвига, о котором так хорошо говорили Паскаль и Флоренский. Что касается самих чудес, то природа их бывает тройкой. Это либо явный прорыв через природный детерминизм сверхъестественных сил, либо провиденциальное проявление таинственных энергий, дремлющих, как потенции, в недрах человеческого существа, и, наконец, естественное явление, промыслительным образом имевшее место в нужный момент, тоже может быть отнесено к категории чуда. К какому из этих трех видов отнести то или иное чудо, не всегда уверены даже большие богословы. Вообще природа чуда и его место в божественном домостроительстве еще требует многих и тщательных обсуждений, и я на Вашем месте остерегся бы столь безапелляционно выносить решение в этой области. Насколько сложна и дискуссионна тема чуда в богословии, может показать Вам капитальное исследование о. Л. Мондэна «Чудо — знамение спасения» (Лувен, 1960) ¹⁹, в котором приведены обширные материалы, как из патристической письменности, так и из работ новейших богословов. Относительно же участия человека в исцелении, то я удивлен тем, что Вы не придаете этому важного значения. Не сказано ли в Евангелии прямо, что Господь не мог сотворить

¹⁸ Прот. Сергей Булгаков. Православие. Очерки учения православной церкви. Paris, YMCA-Press, 1965 (3-е изд. 1989).

¹⁹ L. Monden. La miracle signe de salut. Préf. de Mgr. Suenes. [Bruxelles]. Desclée de Brouwer. [1959]. (Museum lessianum. Section théologique, N 54). Указываемый о. Александром 1960 год — вероятно, абберация памяти.

в Назарете чудес из-за неверия назарян, и не говорил ли Он прямо: «Вера твоя спасла тебя»?

Вы резко делите богословие на «западное» и «восточное», считая, очевидно, первое рассудочным и порочным, а второе духовным и истинным. Боюсь, что эти Ваши характеристики упрощены и недостаточно основательны. Запад и Восток не изолированные миры, и нельзя их противопоставлять, как овец и козлиц. И на Западе были святые и подвижники, и на Востоке были рационалисты и безбожники. Даже такие антизападные мыслители, как славянофилы, во многом связаны с Шеллингом и вообще с германской философией (прочтите об этом у Зеньковского, Бердяева и Г. Флоровского)²⁰. Соловьев для Вас мыслитель «западного стиля». Почему? Потому что он многим был обязан Гегелю и Шопенгауэру? Так это общая черта у тех мыслителей, которых Вы ему противопоставляете (особенно у Бердяева и Франка). Не нравится Вам и его мистика, которую Вы противопоставляете мистике Флоренского. Но ведь общеизвестно, что софианство Соловьева было доведено Флоренским и Булгаковым до крайних пределов. Вообще есть все основания считать Соловьева родоначальником русской религиозной философии XX века. Вы же хотите противопоставить учеников учителю. Вспомните, что писал Булгаков о Соловьеве в своей первой философской книге!

Справедливости ради нужно признать, что в книгах Соловьева есть немало спорного и сомнительного. Но разве в этом он является исключением? Разве не был Булгаков осужден синодом за софианство? Разве не обвиняли Бердяева в ересях, связанных

²⁰ Наиболее определенно о решающем воздействии Шеллинга на философские воззрения славянофилов говорит прот. В. В. Зеньковский (История русской философии. Том I. YMCA-Press, Париж, [1948]. С. 194): «Особенно существенным [влиянием на Хомякова] можно считать влияние Шеллинга — и в его трансцендентализме (что обычно не замечают); и в его натурфилософии. В критике Гегеля (чему Хомяков посвятил немало страниц), Хомяков идет в сущности путем Шеллинга. Центральная категория в мышлении Хомякова — «организм», — проходящая через его гносеологию, антропологию, эстетику и философию истории, стоит, бесспорно, в связи с натурфилософией Шеллинга». И он же говорит далее о «преклонении Киреевского перед Шеллингом» (С. 218). Более осторожен Н. А. Бердяев (Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). YMCA-Press, Париж, 1946. С. 160): «Русская религиозная философия пробудилась от долгого сна мысли вследствие толчков, полученных от германской философии, гл. обр., от Шеллинга и Гегеля». Киреевский и Хомяков, по его мнению, «прошли школу германского идеализма. Но они пытались отнестись критически к вершине европейской философии своего времени, т. е. к Шеллингу и Гегелю». Прот. Георгий Флоровский в книге: Пути русского богословия. Париж, 1937 — посвящает целую главу (VI. Философское пробуждение) подробному анализу влияния Шеллинга на русскую философию 1820-х — 1830-х гг. и, в частности, на нарождающееся славянофильство.

с учением Якова Беме? Разве не вызывали соблазны и споры такие главы «Столпа», как «София», «Дружба», «Ревность»? Прочтите, какие суровые приговоры выносят Зеньковский и Флоровский многим из тех, которых Вы готовы считать чуть ли не непогрешимыми²¹. Нет никаких оснований так решительно утверждать их превосходство перед Соловьевым. Да и вообще суждение об их православии дело не частного лица, а Церковного собора.

Ваше несколько упрощенное разделение на рационалистов и на истинно богопросвещенных мыслителей является вместе с тем и обвинением в мой адрес — будто я заодно со всеми «западными», безнадежно погряз в «рационализме». Но, помилуйте, что Вы разумеете под рационализмом? Если это означает признание прав разума в познании и осмыслении высших истин, то Вам, конечно, известно, что Церковь никогда не порицала разум и не проповедовала иррационализм. Иррационализм и мистика очень часто бывают внецерковными и темными. Вспомните Шопенгау-

²¹ Прот. В. В. Зеньковский в упомянутом исследовании посвящает отдельную главу изложению и критике философских систем П. Флоренского и С. Булгакова (Ор. cit. Том 2. 1950. Ч. IV. Гл. VI. Метафизика всеединства. О. П. Флоренский и о. Сергей Булгаков). Вот только несколько весьма характерных цитат. «Если мы оставим в стороне богословский материал, приводимый Флоренским (в том числе иконографический материал), то надо признать, что «всеединства» все же не получается. Конечно, если София есть Церковь, а Церковь есть «тело Христово», то *видимость всеединства* получается — однако при отсутствии метафизики Боговоплощения связь «двух миров» остается нераскрытой» (С. 428). «Влияние Флоренского на Булгакова было и положительным, в смысле сближения философских исканий с богатейшей церковной традицией, но и было отрицательным, навевая ему традиции софиологического монизма. <...> Богословски очищая понятие «Софии» от двойственности <...>, Булгаков впадает в софиологический монизм, от трудностей которого он думает найти спасение в антиномизме. На самом деле получается *номинальный*, а не реальный антиномизм, и это всего яснее проступает в кардинальном понятии творения, от которого зависит все построение метафизики. <...> Синтез науки, философии, религии так же не удается Булгакову, как не удался Соловьеву, — как вообще не может удасться в линиях метафизики всеединства. Но метафизика всеединства стоит в самой тесной близости к тому чаемому синтезу <...>» (С. 456). Прот. Г. Флоровский о «Столпе и утверждении истины»: «Книга Флоренского намерено и нарочито субъективна. И не случайно она построена в типе дружеской философской переписки. Это, конечно, литературный прием <...> Слишком у него силен пафос интимности, пафос психологического эсотеризма, почти снобизма в дружбе. Флоренский много говорит о церковности и соборности, но именно соборности всего меньше в его книге. <...> Книгу личных избраний он выдает за исповедь соборного опыта. Есть очень явственный налет *богословской прелести* на всех построениях Флоренского...» (Прот. Георгий Флоровский. Ор. cit. С. 493—494).

эра, Ницше, оккультистов. Между тем, разум человека есть образ и подобие Божественного Логоса, и поэтому Церковь, говоря о Его воплощении, употребляет знаменательные слова: «восия миру свет Разума». Об этом же «просвещении Разумом» говорится и в чине Богоявленского водосвятия. Сверхразумность и антиномичность в христианстве не есть иррационализм или простая неразумность. Доказательством тому могут быть хотя бы апологеты, александрийские и каппадокийские Отцы, столь часто в своих писаниях апелировавшие к разуму. Понятно, что есть обыденный рассудок и есть высший разум, способный осмыслить и оценить антиномичность истины, способный признать свои пределы в постижении высшего. В ступенях познания есть определенная иерархия, соответствующая, очевидно, иерархии измерений бытия. Существует много точек зрения внутри христианства относительно места разума в познании и в этике. Но нельзя ставить философские теории в неразрывную связь с верой. О высоком значении разума говорили и Климент Александрийский, и Иоанн Дамаскин, и Фома Аквинат. «Рационалистами» в этом смысле были не только Соловьев, но и С. Трубецкой, Лопатин, Маритен, Франк, Е. Трубецкой. В то же время такие мыслители, как Паскаль, Кьеркегор, Бердяев, Марсель отводили разуму иное место в гносеологии. Но при этом все они были христианами, ибо христианство бесконечно глубже и шире любых философских теорий и гносеологических концепций. Не знаю, что Вы имеете в виду под «онтологизмом», к которому Вы меня с такой горячностью «зовете», но я бы предпочел стоять вне «измов», а утверждаться в вере и Церкви, не взирая ни на какие ярлыки.

Кстати, о Флоренском. Мне кажется, что Вы несколько односторонне изображаете его гносеологическую позицию. По настоящему иррационален он только в одном пункте, в переходе от сомнения к вере (см. главу «Сомнение»). Но он отрицает, что истина познается только интуитивно, а определяет ее как интуицию-дискурсию (то есть утверждает, что познание ее двухсторонне: интуитивное и дискурсивное). После того, как подвиг веры свершен, Флоренский смело углубляется в лабиринты умозрения, использует и логику, и математику, и естественные науки. Так что иррационалистом называть его более, чем неосторожно.

Итак, я думаю, Вы согласитесь со мною, что признание известных прав разума не может расцениваться как грех с христианской точки зрения. Следовательно, под пагубным «рационализмом», который Вы ставите мне в вину, Вы разумеете нечто иное. Но что же? Быть может, для Вас это слово имеет тот же смысл, что и в старой школьной апологетике, которая «рационализмом» называла любые воззрения, если только они не принимали Откровения и требовали для всего формально-логических доказательств (здесь вместе оказывались и пантеисты, и материалисты, и солипсисты, и позитивисты). Но если Вы это имели в виду, то совершенно непонятно, как могли Вы столь неосмотрительно бро-

сильное подобное обвинение совершающему таинства священнику, которого, кстати, и совсем не знаете? Христианке и церковному человеку следовало бы лучше спросить сначала себя: может быть, я сама что-то не так поняла? Неужели Вам не ясно, что обвинением в таком «рационализме» Вы ставите меня почти в положение человека, не верящего в то, чему он служит? Уверен, что намерения у Вас были иные и сознательно недоброжелательства у Вас не было. Видимо, все дело в необдуманной поспешности и полемическом пыле. А это плохие советчики для спокойного и плодотворного обсуждения.

В заключение я хочу, хотя бы вскользь, коснуться некоторых частных пунктов.

1. Говоря о посольстве Иоанна Крестителя ко Христу, Вы пишете: «Наши православные богословы признают, что Иоанн сделал это для учеников, чтобы они воочию убедились в божественности Христа». Всякое другое толкование этого факта Вы категорически объявляете «идушим вразрез с церковным преданием». Следовательно, для Вас осталось неизвестным, что существует и другая точка зрения, разделяемая как древними, так и новыми богословами. Еще Тертуллиан развивал ее, а о. С. Булгаков, которого нельзя вычеркнуть из числа наших православных богословов, посвящает целую главу в своей книге о Предтече обоснованию взгляда, который Вы считаете неправославным. Он убежден, что Предтеча Господень спрашивал именно от себя, ибо, находясь в темнице, он поколебался в уверенности, что Иисус есть не просто великий избранник Божий, но и обещанный Мессия. ...«Вопрос Предтечи, — пишет о. Сергей, — знаменовал великое напряжение духа его. И то была не личная слабость, но человеческое изнеможение, обнажившаяся немощь немощного вследствие первородного греха человеческого естества. Это изнеможение Предтечи настолько закономерно и необходимо, что отсутствие его было бы неестественным и непонятным пробелом в повествовании о нем. Евангельский рассказ об этом борении Предтечи свидетельствует о подвиге Предтечи, он есть новое его увенчание. Это есть для него Гефсимания перед надвигающейся Голгофой» («Друг Жениха», Париж, 1927, стр. 130—131).

«Не стоит, — говорите Вы о Предтече, — намечать его связь с кумранитами, следуя гипотезе иностранного ученого». Связь эта общепризнана, а не есть гипотеза одного ученого. А стоит ли говорить о ней православным авторам, я думаю, Вам разъяснит епископ Михаил (см. его статью «Иоанн Креститель и Община Кумрана», ЖМП, 1958, № 8).

2. Вы обличаете меня в «неосознанном арианстве», разумея под этим изображение Личности Иисуса Христа в виде простого Человека. При этом Вы называете арианом Ренана и выражаете неудовольствие относительно названия книги «Сын Человеческий». «Сын Человеческий, — пишете Вы, — собственно говоря, означает человек». Все это абсолютно неверно. Разве не обратили

Вы внимания, что я в книге подчеркнул мессианский смысл термина «Сын Человеческий». Так иудеи называли Мессию с того времени, как это наименование было приложено к Нему пророком Даниилом (См. об этом работу Трубецкого «Учение о Логосе») ²². Что касается Ренана, то он никакого отношения к арианству не имеет. Ренан колебался между пантеизмом и позитивизмом, между тем учение Ария — это строгий теизм. Для него Логос был высочайшим иерархическим Существом, созданным до сотворения мира. Он превосходит всякую тварь. Спор же Ария с православными заключался в том, что для последних Логос был единосущен Богу, а для ересарха Он, хотя и стоял выше твари, но был не рожден от Бога, а создан им (см. работы Болотова, Мелиоранского, Поснова, Лебедева) ²³.

Если же в своей книге я стремился в какой-то, пусть отдаленной, степени увидеть человеческий облик Богочеловека, то здесь мною руководила мысль о священном величии кепозиса, а вовсе не Ренан и не «арианство».

3. «Звезда, — говорите Вы сурово и безапелляционно, — указывавшая путь волхвам, трактуется реалистически, как астрономическое явление... Православное сознание воспринимает эту звезду как чудесное явление духовного мира». Мне кажется, что, говоря от лица «православного сознания», Вам было бы неплохо справиться с тем, как толкует это явление наша единственная православная «Толковая Библия». Там Вы найдете развернутые аргументы против Вашей точки зрения (т. 8, стр. 42, а также у Гладкова, Толкование Евангелия, стр. 73). Разумеется, никто не мешает Вам или кому-либо другому считать звезду — сверхъестественной. Но не нужно выдавать это за общецерковное мнение. То же можно сказать и о «тьме», бывшей при Распятии.

4. Вы пишете: «Непонятно, какие «апокалиптические книги» читал в юности апостол Иоанн и можно ли говорить о его «экзальтации» — ?!» Думается, это стало бы для Вас понятным, если бы, обратившись к соответствующей литературе, Вы узнали бы, что на протяжении двух столетий до Р. Х. в Иудее и среди Диаспоры существовала целая апокалиптическая литература (Вознесение Моисея, Апокалипсис Баруха, книга Епоха и мн. др.). Язык и образы в Откровении апостола Иоанна ясно носят на се-

²² Кн. С. Н. Трубецкой. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1906.

²³ В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. СПб, 1918. Том IV.

М. Э. Поснов. История Христианской Церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 330—333, 335—359.

А. П. Лебедев. История Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1896. Том I.

Неясно, какую именно работу Б. Мелиоранского имел в виду о. Александр.

бе следы знакомства с этой литературой. И не просто знакомства, а, пожалуй, весьма глубокого знания. Его символика, обороты речи — все связано с апокалиптической традицией (об апокалипсисах иудейства смотрите хотя бы «Два града» Булгакова, т. 2)²⁴. Что касается экзальтации, то из Евангелия явствует, что до Пятидесятницы Иоанн отличался от того «апостола любви», каким стал впоследствии. Вспомните, как он предложил уничтожить самарян или как хотел сесть по правую руку от Христа. Ведь не даром он был назван «сыном громовым». Эту естественную человеческую страстность и непримиримость благодать Божия впоследствии претворила и смягчила; и нет в этом ничего унижающего апостола.

5. О многом можно было бы еще говорить, но для этого поистине нужно было бы написать десятки страниц. Поэтому я останавлиюсь еще только на одном вопросе, который, правда, не имеет прямого отношения к моей книге, но который занимает много места в рецензии. Речь идет об иллюстрациях. Вас возмутили «нестерпимо слащавые картинки из старых учебников священной истории». Я в общем согласен с Вами, что многие из них действительно не отличаются большой художественностью. Но в моем распоряжении не было иных. К тому же у меня перед глазами были такие примеры, как «Евангельская история» еп. Феофана и беседы о. Иоанна Кронштадтского. Первая была иллюстрирована Васнецовым и Плокгорстом, а вторая книга — Гофманом. Следовательно, ничего преступного и антицерковного в этом нет. Однако, должен сказать, что в издании 1968 года помещены именно такие иллюстрации, которые Вам нравятся. Вы идете дальше. «Мы находим, — пишете Вы, — что подлинным полноценным ключом (к Евангелию) является только православная иконопись». Насколько я понял, в своих суждениях Вы исходите из необычайно глубоких и интересных работ Флоренского. Он в свое время, так сказать, распахивал в этой области целину, и можно лишь надеяться, что появятся новые работы, продолжающие его труды, так как тут за последние годы накопились горы нового материала для исследования. А пока есть соблазн решать эту проблему односторонне, отвергая всю церковную живопись и признавая церковным и духовным только один вид изображений — иконописный. Однако здесь следует соблюдать осторожность. В частности, нельзя, оставаясь на почве Православия, отвергать чтимые Церковью иконы только потому, что они написаны в живописной («фряжской») манере, а не в иконописной. (Например, икону Божьей Матери Взыскание погибших, Страстную, Целительницу, Всех Скорбящих Радость и др.). Мы знаем, что многие

²⁴ Сергей Булгаков. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911. Том 2. Глава «Апокалиптика и социализм», в особенности с. 51—91.

святые и праведники XVII—XX вв. молились именно перед живописными иконами, и далеко не всегда эти иконы были высокохудожественными произведениями искусства. Укажу хотя бы на образ Умиления — икону преп. Серафима. А на Афоне сейчас, как и при старце Силуане, бытуют те самые «слащавые изображения», которые Вам, да и мне тоже, так не нравятся. Я держал в руках «живописную» икону, принадлежащую кисти старца Нектария Оптинского и, кстати, напомню Вам, что Оптина и Саровская пустыни были расписаны в живописной манере. Иконы этого стиля, равно как и стенная роспись, господствуют теперь и господствовали последние два века во всех храмах и монастырях России. Уверен, что Вы можете видеть ее и в той церкви, куда Вы ходите. О. А. Мечев давал как благословение новобрачным копии с картины Велле «Они пошли за Ним». Эту же копию о. Серафим освятил моей матери в качестве иконы. В красных углах у о. Иоанна Кронштадского, у отцов Мечевых, у о. Серафима, у о. Константина Всехсвятского, у о. Николая Голубцова и у многих других чтимых и авторитетных священников висели иконы живописного стиля. Уже это одно требует осторожности в приговорах.

Я не искусствовед и не решаюсь высказывать суждения по этому поводу, я только хочу обратить Ваше внимание на то, что проблема здесь много сложнее, чем представлялась Флоренскому и представляется Вам. Нельзя говорить, что все иконописцы работали с молитвой, а почти все живописцы — без молитвы, что все они бездуховные, плотяные и т. д. Хорошо известно, например, что В. Васнецов был искренне религиозным человеком, серьезно относящимся к своей деятельности. Не случайно же он был избран почетным членом нашей Духовной Академии. Ремесленники же были везде и всегда, в том числе и среди иконописцев (см. постановления Стоглавого Собора).

Религиозная настенная живопись и картины — не икона. Ее не освящают и ей не кланяются. Она обычно имеет служебное иллюстративное значение. То же относится и к рисункам в книгах. Религиозные картины вы найдете в любой православной семье и в семье любого священника. Что же касается их качества, то это дело личного вкуса. Вы вот, например, бросаете презрительное слово «поленовщина» (это напоминает мне худшие приемы советской критики), а между тем эскизы Поленова далеко не всеми оцениваются так же, как Вами. Для многих они ценны тем, что в них дышит атмосфера Святой Земли, ощущается эпоха и воспроизведена обстановка Евангельской истории. Именно в этих, как бы жанровых, эпизодах можно почувствовать земное уничтожение Христа более, чем у Иванова (которого Вы цените).

Икона есть величайший плод византийско-русской церковности. Но не забывайте, что соборная Церковь этими двумя типами церковности не исчерпывается. Живопись и скульптура раннехристианского времени — это не икона. Христианское искусство времен Отцов Церкви и Вселенских Соборов — это не икона. Романское,

эфиопское, индийское христианское искусство — это тоже особые миры. А возьмите православных негров Уганды: у них совершенно отличное от нас церковное искусство. Наше же для них — экзотика. Нельзя считать выражением соборного сознания нечто ограниченное во времени и пространстве. Пусть икона и есть (я согласен с этим) нечто непревзойденное в мировом христианском искусстве, но абсолютизировать ее опасно. Наш верующий народ первый воспротивится этому. Я испытал на своей практике, как трудно заменять живописные изображения иконописными, как страдают от этого люди и с какой неохотой идут на замену. Это еще одна практическая сложность. Ведь могут сказать, что глас народа — это и есть «соборное сознание». Здесь нужны не радикализм и нетерпимость, а осторожность и вдумчивость. Берясь рубить сплеча, легко нанести лишь ущерб делу.

В заключение хочу еще раз поблагодарить Вас за проделанный труд и внимание. Рассуждения о вере без дел мертвы, а дело у нас с Вами общее. И, положив руку на сердце, хочу сказать: куда лучше было бы, если бы мы с Вами не полемизировали, не подозревали друг друга, а совместно трудились бы во славу Божию.

Мир Вам и Божие благословение
прот. А. МЕНЬ

Р. С. Если Вы давали рецензию кому-либо, кроме меня, то надеюсь, что, справедливости ради, Вы ознакомите их всех с ответом на нее.

*Подготовка текста
З. А. Масленниковой,
примечания И. Г. В.*

Е. Б. РАШКОВСКИЙ

Забытые тезисы: из наследия о. Александра Меня

15 февраля 1987 г., после воскресной Литургии, о. Александр пригласил меня на несколько минут в свой кабинет и вручил небольшой подарок — присланный из Бельгии, из католического Лувенского университета, оттиск его тезисов на двух страницах. Судя по обложке оттиска, библиографическое описание тезисов должно выглядеть так:

Archpr. A. Men. The Messianic Eschatology of St. Paul in Connection with the Primitive Preaching of the Gospel. — In: L'Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère. Par A. Vanhoye e. a. — Leuven: Univ. Press, 1986, p. 322—323.

Описанный сборник, судя по обозначению серии на оттиске, представляет собой 73 том «Bibliothecae ephemeridum theologicarum Io-Vaniensium».

В память о дне подарка батюшка поставил на обложке автограф — «15/II А», т. е. «Александр».

По тогдашним его словам, это — первый его текст времен «перестройки», который был отправлен за рубеж по сугубо официальным каналам — через «аппарат» Московской Патриархии. Не знаю, как уж там на Западе, но у нас публикация эта прошла незамеченной. Настолько незамеченной, что даже близкие друзья батюшки, собиравшие после убийства библиографию его трудов, не ведали о ее существовании.

Я принялся было готовить публикацию своего перевода этих тезисов, однако, по счастью, в мае 1991 г. оригинал отыскался в бумагах батюшки. Это — первый экземпляр машинописи на двух листах с минимальной правкой рукою о. Александра. Печать — торопливая, с опечатками. Интервалы между словами соблюдены не всегда.

Лувенская публикация на английском языке состоит из 9 тезисов, русский оригинал — из 10. Из лувенской публикации выпал тезис № 8, дошедший в подлиннике.

Публикуя этот краткий текст о. Александра, опечатки не ого-

вариваю. Далес, в виду того, что текст, несмотря на краткость, представляет собой высокоспециализированное богословское и экзегетическое исследование, я решился снабдить его небольшим комментарием.

Текст печатается с разрешения семьи о. Александра.

Однако, прежде чем ознакомить читателя с публикацией, я хотел бы предварить ее небольшим рассуждением, касающимся самых общих основ религиозно-философского мирозерцания о. Александра. Ибо печатаемый ниже краткий и отрывочный текст кажется мне сгустком этого мирозерцания, наработанного ценою подвижничества — ценой невероятных духовных и интеллектуальных усилий.

* *
*

Общий круг религиозно-философских идей о. Александра имел два основных творческих источника:

1) каждодневную напряженную священническую деятельность, включавшую в себя и литургику, и исповедническую работу с тысячами людей различных возрастов, общественных положений, профессий и этнических происхождений, и проповедь, и повседневную приходскую работу;

2) постоянную научно-исследовательскую работу над Библией, над историей и историографией библейских текстов, постоянное глубокое медитативное переживание текстов, идей и образов Ветхого и Нового Заветов в ходе священнической практики.

Библии, ее изучению посвятил о. Александр всю свою сознательную жизнь. Библии посвятил он книги, лексикографические труды, статьи. «Голос Вечности,— писал он в одной из своих популярных статей,— звучит в Библии, преломляясь через сознание и слово конкретных людей, связанных с определенными эпохами, отличавшихся по темпераменту, судьбе, дарованиям»¹.

Если же говорить о сути мировоззрения О. Александра, то, на мой взгляд, точнее всего было бы определить ее как динамическую метафизику христоцентризма,— метафизику, опирающуюся на обобщение материалов Библии, церковного Предания, многовековой истории философской и научной мысли. В этом плане творчество батюшки было сродни творчеству любимых им великих христианских мыслителей-энциклопедистов конца XIX-XX веков: Вл. Соловьева, о. Сергия Булгакова, о. Пьера Тейяр де Шардена; не случайно имя последнего упоминается в тезисах.

Христос мыслился о. Александром как силовой и смысловой Центр природного, социально-исторического и духовного миров в их относительной автономности и несомненной взаимосвязи и,

¹ Прот. А. Мень. Библия. — «Наше наследие», М., 1990, № 1, с. 135.

следовательно, как отзывчивый Центр индивидуальной и коллективной жизни человеческих душ.

Христос — живое средоточие всех векторов, всех силовых линий космоисторического процесса; человек — несовершенный и грешный — призван к себе Божественной любовью и влеком ею, хотя далеко не всегда наш, человеческий отклик на таковую любовь — достоин и адекватен.

Драматическая коллизия принципиальной богоустремленности самого статуса человека и внутреннего несовершенства человеческой экзистенции и представляет собой основное содержание истории.

Силы зла и греха — реальны. Но, не имея в себе подлинного истока, не имея в себе подлинного творческого содержания, они всегда стремятся паразитировать на этой коллизии. Так разворачиваются в истории силы человеческого эгоцентризма, а вслед за ними — силы отчуждения, ненависти и гнета. Но, как полагал о. Александр, то обстоятельство, что «мир лежит во зле» (1 Ин. 5: 19), не дает нам ни малейших оснований для позиционерства, для спеси, для неразборчивого мироотрицания: «...зараженность той или иной сферы грехом не может служить поводом для ее отвержения. Напротив, борьба за утверждение Царства Божия должна вестись в средоточии жизни»².

Обращение о. Александра к наследию ап. Павла — также не случайно. Подобно Павлу, о. Александр наделен был даром личной встречи со Христом, даром апостольского благовествования, умением общаться с людьми, нетривиальным мышлением, обостренной исторической интуицией.

И сама христианская метафизика о. Александра, обобщающая и трансцендирующая опыт безжалостного XX века, во многом идет по стопам Павла.

Любовь Христова преодолевает силы распада. Но, проходя через судьбы различных обществ, цивилизаций, религиозных систем и направлений мысли, она реализуется в истории не механически, не органически даже, — но сверхорганически, духовно: без насилия, без подавления, без прессинга на человеческую душу. В этом, собственно, и суть борения Божественной любви с силами смерти и распада в нас самих. Связанная с творческой свободой Самого Божества, она приходит в мир не иначе, как через внутреннюю свободу человека. Подлинный и достойный отклик человека на любовь Христову может быть только открытым, добрым и свободным. Ведь не зря же на Тайной Вечере Христос призвал человека к царственному достоинству — быть не рабом, но другом Его (Ин. 15: 14—15). Потому и само естество человека призвано стать диалогически открытым, добрым и свободным:

² Прот. А. Мень. Основные черты христианского мировоззрения (по учению Слова Божия и опыту Церкви). — «Символ», Париж, 1989, № 21, с. 89.

«...мир оказался у критической черты. Поэтому диалог становится уже не роскошью интеллектуалов, а требованием самой жизни»³.

Из всех этих посылок христианской философии о. Александра вытекает и специфика его общественно-политических взглядов. По его убеждениям, демократические, неавторитарные формы организации гражданской жизни более всего соответствуют царственному достоинству и мистическому статусу каждого человека. Но эти формы не могут быть творческими и стойкими, не имея серьезных духовных гарантий во внутренней жизни людей, в развитой духовной коммуникации между людьми, в разветвленных системах взаимодействия и взаимной поддержки религиозных, интеллектуальных, художественных, производственных, благотворительных и прочих мирных, неавторитарных малых групп.

Социальная и политическая свобода, с точки зрения о. Александра, может быть подлинной только тогда, когда она глубоко укоренена во внутреннем опыте людей⁴, когда она — именно благодаря этому опыту — благоговейно осознает свою преемственную связь с предшествующими тысячелетиями космоисторической эволюции.

* * *

О. Александр всегда сознавал трагизм своей судьбы. Но одновременно обладал редким даром видеть свое служение и свои жизненные задачи в непреложной тео-космо-исторической перспективе. Об этом, собственно, и повествует публикуемый текст.

Каждая крупница его наследия драгоценна, ибо принадлежит России и всей Вселенной.

Ниже воспроизводятся тезисы о. Александра.

³ А. В. Мень. К проблеме «Осевого времени» (надконфессиональная и христоцентрическая трактовки). — «Народы Азии и Африки», М., 1990, № 1, с. 77.

⁴ «...свобода должна вырастать из духовной глубины человека. Никакие внешние перемены не дадут ничего радикально нового, если люди не переживут свободу и уважение в собственном опыте. К сожалению, многие из тех, кто называл себя демократами, по психологии своей, были, скорее, диктаторами» (прот. А. Мень. Интервью на случай ареста. — «Вестник РХД», Париж и т. д., 1990, № 2 (159), с. 303.

К вопросу о мессианской эсхатологии св. Павла в связи с первоначальной евангельской проповедью (тезисы доклада)

1) Общеизвестно, какую роль играли ветхозаветные пророчества в первоначальной миссии (эпизод с Филиппом и эфиопом)¹ и даже во II в. (обращение св. Юстина Мученика)². Но нередко упускалось из виду, что эти пророчества могли служить и контраргументацией. Для сознания человека, воспитанного на Ветхом Завете, приход Мессии был равнозначен концу мира и его преобразению.

2) Плюрализм мессианских надежд не исключал определенной их цельности. Хотя они были более полно выражены в апокалиптической литературе, они несомненно восходили к учению пророчества. И на пророчество опирались апостолы и евангелисты.

3) Пророки учили о двух эсхатологических событиях: Последней Теофании (День Господень, Царство Божие) и явлении Мессии. Оба события описывались в терминах космической катастрофы, за которой должно последовать преобразование человечества и природы (Возвращенный Эдем). Между тем, в евангельских событиях, в которых соединились обе тайны, ничего подобного не произошло.

4) Этот разрыв между пророчеством и свершением³ пытались заполнить гипотезами о том, что мессианизм Евангелию был навязан, что Сам Иисус не провозглашал Себя Мессией. Но в таком случае факт восприятия Иисуса как помазанника лишается

¹ См. Деян. 8 : 26—40.

² Раннехристианский апологет. Род. в Сихеме, Палестина (ок. 100 г. н. э.), казнен в Риме (ок. 165 г.).

³ В тексте ошибочно — «совершением».

всякого объяснения. В жизни Христа было слишком мало такого, что бы явственно совпадало с эсхатологическим мессианизмом. И если ученики верили, что Иисус есть Христос, следовательно, они восприняли эту веру от Него Самого.

5) Попытки связать мессианские представления (подчас довольно искусственные) с евангельскими событиями едва ли могли быть убедительным аргументом в первоначальной проповеди. Убеждала глубокая вера христиан, воодушевленных действием Духа. Истоки этой веры были двоякими: с одной стороны, традиция о самосвидетельстве Иисуса, а с другой — живое общение с Ним, победившим смерть.

6) Тем не менее, разница между эсхатологическим мессианизмом и христологией Церкви оставалась и требовала осмысления. Его-то и дал св. Павел, еще в то время, когда ожидалась скорая Парусия⁴.

7) Для св. Павла, как затем и для евангелистов, мессианская эсхатология отождествилась с Парусией. Павел первым осознал, что в евангельских событиях слилось два обетования: о Мессии и о Теофании. Но Теофания эта была не последней, она лишь начала новую мессианскую эру (олам ха-ба, по терминологии раввинов).

8) Это учение Павла не было богословским изобретением, которое принадлежало лично ему. Его рефлексия опиралась на два основания: традицию Первообщины и раввинистическое деление истории на «мир сей» и «мир грядущий» (в котором Мессия дарует новую Тору)⁵.

9) Свидетельство Первообщины запечатлено не только у Павла, но и в Деяниях. Правда, многие экзегеты считают, что Лука создал фиктивные речи апостолов, вложив в них свое богословие⁶. Но, хотя эти речи — не стенограммы, и интерпретированы Лукой достаточно свободно, едва ли он (или кто-нибудь другой) смог имитировать развитие Христологии (начиная от первой речи Петра⁷, — не говоря уже о семитском их подтексте⁸). Следовательно, — это отображение подлинной традиции, а значит — уже

⁴ Παρουσία (греч.) — чаемое Пришествие. Концепция Пришествия (Парусии) наиболее подробно обоснована в 1 и 2 посланиях ап. Павла к Коринфянам и 1 и 2 посланиях к Фессалоникийцам.

⁵ «Олам ха-зэ» и «олам ха-ба» (ивр.). См., напр.: Вавилонский Талмуд, Авот 5 : 23.

⁶ Церковное Предание связывает авторство Деяний с евангелистом Лукой.

⁷ Имеется в виду нерусалимская проповедь Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2 : 14—36).

⁸ Т. е. об иврито-арамейском подтексте первых апостольских проповедей, излагаемых в Деяниях, текст которых написан в оригинале по-гречески.

первые нерусалимские проповедники имели идею о предваряющей Теофании⁹.

10) Если осмыслять эту идею в иных богословских¹⁰ терминах, то можно сказать, что явление Христа было этапом в процессе миротворения и истории, понимаемых как борьба между Хаосом и Логосом. Образ чудовища Хаоса (ветхозаветный эквивалент сатаны) обозначает искажение замысла Божия в творении. Осуществление этого замысла символизируется битвой, проходящей через ряд этапов. Организация противопоставлена Хаосу, органический мир — неживому, разумный человек — царству неразумных тварей и стихиям. В лице Богочеловека Логос становится имманентным Адаму (человеку) и, б[ыть] м[ожет] даже всему мирозданию (как думал о. Тейяр). Тайнственное присутствие Христа в истории и в жизни верных, таким образом, предваряет Последнее преображение мира и наделяет мессианскую эру («время Церкви») внутренними силами, которые противостоят силам разрушения. Именно присутствие Христа и создает динамизм христианства вопреки несовершенству его последователей.

⁹ Зачеркнуто: «как это показал О. Кульман». Oscar Cullmann — швейцарский протестантский экзегет и теолог.

¹⁰ Слова «иных богословских» вписаны авторучкой над вычеркнутым словом «современных».

Список опубликованных работ протоиерея Александра Меня 1959—1991 гг.

1. КНИГИ

1. Сын Человеческий. Брюссель, Жизнь с Богом, 1969. 400 С. [Под псевдонимом «А. Боголюбов»] 2-е изд.: там же, 1975. 3-е изд., перераб. и доп. Брюссель, 1983. 494 С. 4-е изд. — первое в России — репринтное: М., 1991. 496 С. В журнале: Смена: Ежемесячный литературно-художественный публицистический журнал. 1990. № 6. С. 229—246; № 7. С. 228—257; № 8. С. 86—117; № 9. С. 152—179; № 10. С. 226—259; № 11. С. 146—181; № 12. С. 76—109. Выборочно в газете: За рубежом. 1990. № 46: С. 16—18; № 47: С. 17—19; № 48: С. 17—19; № 49: С. 17—19. См. также № 94, 107.

2. Таинство, Слово и образ: Богослужение Восточной Церкви. 1 изд. под названием «Небо на земле» — Брюссель, Жизнь с Богом, — 1969. 236 С. [Без указания автора]; 2 изд.: Там же, 1980. 285 С. Предисл. архиеп. Иоанна [Шаховского]; 3 изд.: Л.: Ферро-Логас; Кооп. «Встречи», — 1991. — 208 С. — 200 000 экз.; 4 изд. под названием: «Православное богослужение: Таинство, Слово и образ». — М.: СП «Слово», 1991. — 191 С. — 300 000 экз. См. также № 95, 104.

3. В поисках Пути, Истины и Жизни. I. Истоки религии. Брюссель, Жизнь с Богом, 1970. 408 С. [Под псевдонимом «Эммануил Светлов»] 2-е перераб. изд. там же, 1981. См. также № 85.

¹ В последней библиографии, составленной самим о. Александром, — в конце лета 1990, накануне подготавливавшегося присуждения ему степени доктора богословия *honoris causa* — указаны 15 неопубликованных работ объемом от нескольких до нескольких тысяч страниц (всего их указано 17, но две — увидели свет уже после составления библиографии). Количество это нуждается в уточнении, в связи с чем мы, может быть вопреки принципам самого о. Александра, *сознательно* отказались от включения в библиографию неизданных текстов, ограничив ее лишь напечатанными работами, выступлениями и т. д. — *Ред.*

4. В поисках Пути, Истины и Жизни. II. Магизм и единобожие: Религиозный путь человечества до эпохи великих учителей. Брюссель, Жизнь с Богом, 1971. 670 С. [Под псевдонимом «Эммануил Светлов»] 2-е изд. там же, репринтное, 1986. См. также № 19, 80.

5. В поисках Пути, Истины и Жизни. III. У врат молчания: Духовная жизнь Китая и Индии в середине первого тысячелетия до нашей эры. Брюссель, Жизнь с Богом, 1971. [Под псевдонимом «Эммануил Светлов»] 2-е изд.: репринтное, там же, 1986. Выборочно в газете: За рубежом. 1990. № 36; С. 16—18; № 40: С. 16—18.

6. В поисках Пути, Истины и Жизни. IV. Дионис, Логос, Судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра. Брюссель, 1972. «Жизнь с Богом». 396 С. [Под псевдонимом «Эммануил Светлов»]. См. также № 130.

7. В поисках Пути, Истины и Жизни. V. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII—IV вв. до н. э.). Брюссель, Жизнь с Богом, 1972. 647 С. [Под псевдонимом «Эммануил Светлов»] 2-е изд.: репринтное, Брюссель, Жизнь с Богом, 1986. См. также № 105.

8. [Под псевдонимом «А. Павлов»] Откуда явилось все это? Неаполь, 1972. 132 С. Edizioni Dehoniane, Napoli. То же в кн.: Свет и Жизнь. Брюссель. «Жизнь с Богом». 1990. С. 1—99.

9. Как читать Библию: Руководство к чтению книг Ветхого Завета. Брюссель, Жизнь с Богом, 1981. 228 С.

10. В поисках Пути, Истины и Жизни. VI. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. Брюссель, Жизнь с Богом, 1983. 827 С. См. также № 88.

11. Мир Библии. М.: Книжная палата, 1990. — 141 С. После-слобие: А. Белавин.

12. «Смертию смерть поправ». Минск: Эридан, 1990. — 64 С. 2 р. в БССР. 50 000 экз.

13. Проповеди протоиерея Александра Меня: Пасхальный цикл. М.: РПЦ «Внешторгиздат», 1991. — 63 С. 100 000 экз. Предисловие свящ. А. Борисова. Составитель А. Еремин. 50 к. См. также № 127.

II. СТАТЬИ В КНИГАХ

1982

14. [Письма о. С. Желудкову] // В кн.: Желудков С., Любарский К. А. Христианство и атеизм. Брюссель. «Жизнь с Богом». 1982. 250 С. С. 56—63 [от 27 9 1974]. С. 169—173 [ноябрь 1975] [Под псевдонимом «Корреспондент 3.»]

1986

15. The messianic eschatology of st. Paul in connection with the primitive preaching of the gospel. // В кн.: L'apotre Paul: personnalite, style et conception du ministere. Ed. A. Vanhoye. Leuven: Leuven University Press. 1986. P. 322—323& [Theses].

1987

16. О Русской православной библеистике. // В кн.: Богословские труды. Сб. 28. М., 1987. С. 272—290.

1988

17. Rusios kriksto tukstanmetis [Тысячелетие Русской Церкви]. // В кн.: Katakiku kalendorius zinupas. 1988 (B). [Католический календарь-справочник на 1988 год]. Kaunas, Vilnius, Lietuvos Vyskupu konferencijos, 1988. С. 236—248.

1989

18. Религия, культ личности и секулярное государство: Заметки историка религии. // В кн.: На пути к свободе совести. М., 1989. Прогресс. С. 88—111.

1990

19. Магическое мирозерцание. // Laterna Magica: литературно-художественный, историко-культурный альманах. М., 1990. С. 267—277. [Глава из кн.: «Магизм и единобожие»].

20. Возвращение к истокам. // В кн.: Федотов Г. П. Святые древней Руси. М.: «Московский рабочий», 1990. С. 7—26.

21. О Ренане и его книге. // В кн.: Ренан Э. Жизнь Иисуса. Репринтное воспроизведение изд. 1906 г. М.: Слово, 1990. — LXXIII, 426 с. С. 414—426. — 15 р. 100 000 экз.

22. Свет миру. // В кн.: Свет и жизнь. Брюссель. «Жизнь с Богом». 1990. С. 101—260.

23. Церковь — соль земли. // Там же. С. 261—501.

III. СТАТЬИ В ПЕРИОДИКЕ

Сокращения: ЖМП — Журнал Московской Патриархии;
ГП — Stimme der Orthodoxie (Голос Православия)

1959

24. Поэзия св. Григория Назианзина. // ЖМП. 1959. № 3. С. 62—68.

25. Назарет — колыбель христианства. // ЖМП. 1959. № 9. С. 61—64. (есть перевод на болгарский).

1960

26. [Без имени автора] На пороге нового года. // ЖМП. 1960. № 1. С. 15—17.
27. [Без имени автора] «Се Аз с вами». // ЖМП. 1960. № 7. С. 25—27.
28. [Без имени автора] Фавор и Голгофа. // ЖМП. 1960. № 7. С. 27—32.
29. В молитвах неусыпающая. // ЖМП. 1960. № 8. С. 37—41.
30. Крест. // ЖМП. 1960. № 9. С. 36—38.
31. Святая святых. // ЖМП. 1960. № 11. С. 50—52.

1961

32. Навстречу Христу. // ЖМП. 1961. № 1. С. 45—47.
33. Спасение миру. // ЖМП. 1961. № 2. С. 45—49.
34. Победа над смертью. // ЖМП. 1961. № 4. С. 44—47.
35. Пятидесятницу празднуем. // ЖМП. 1961. № 5. С. 55—58.
36. Светочи первохристианства. // ЖМП. 1961. № 7. С. 58—66.
37. Последние дни и мученическая кончина Иоанна Крестителя. // ЖМП. 1961. № 11. С. 60—63.

1962

38. Тайна волхов. // ЖМП. 1962. № 1. С. 60—67.
39. [Рецензия на кн.: Райт Дж. Э. Библейская археология. Филадельфия; Лондон, 1957.] // ЖМП. 1962. № 3. С. 77—79.
40. Расизм и христианство. // ЖМП. 1962. № 3. С. 22—27. То же на нем. яз.: ГП 1963. № 3.
41. «Господь мой и Бог мой». // ЖМП. 1962. № 4. С. 54—57.
42. «Сын громов». // ЖМП. 1962. № 5. С. 49—60.

1963

43. Св. ап. Лука как дееписатель Церкви. // ЖМП. 1963. № 12. С. 50—52.

1966

44. Св. Ливерий, папа Римский: К 1600-летию со дня преставления. // ЖМП. 1966. № 8. С. 52—57.

1976

45. Евреи и христианство. Интервью, данное прот. А. Менем сотруднику самиздатского журнала «Евреи в СССР» (№ 11, 1975) А. Шойхет. // Вестник русского христианского движения. № 117. Париж. 1. 1976. С. 112—117.

46. Владимир Соловьев — жизнь и труды. // ГП. 1976. № 2. С. 46—61. На нем. яз.

47. Беседы старца Варсонофия Оптинского. // ГП. 1976. № 5. На нем. яз.

48. Старец Макарий Оптинский. // ГП. 1976. № 6. На нем. яз.
49. [Под псевдонимом «А. Феогностов»]. Введение в Православное Богослужение. // ГП. 1976. № 7. На нем. яз.

1977

50. Община Кумрана и христианство. // ГП. 1977. № 8—9. На нем. яз.

51. [Без имени автора]. Архиепископ Лука Войно-Ясенецкий. // ГП. 1977. № 10. На нем. яз.

1979

52. Текст к диафильму «Свет миру». // Логос. № 35—36. [Брюссель]. 1979. С. 133—157.

1984

53. Введение в христианскую веру и жизнь: План к изучению «Символа веры» и основ Евангелия (в помощь катехизатору). // Логос. №№ 41—44. Брюссель. 1984. С. 166—191.

1988

54. «Не сводить старые счета, а начать свободный диалог». // Горизонт. — 10. 1988. С. 51—55.

55. Проблемы Церкви изнутри. // Символ. 1988. Декабрь. № 20. С. 37—41. [Париж].

1989

56. Трудный путь к диалогу. // Иностранная литература. 1989. № 1.

57. Почему нужны нам «возвращенные имена»? // Станколия. Орган ... производственного объединения по выпуску автоматических линий и специальных станков. 21.3.1989. № 10(108). С. 4. Фотография.

58. Книга Экклесиаст. // Детектив и политика. М. 1989. № 3. С. 322—326.

59. Печальное приключение памятника. // Вечерняя Москва. 26.4.1989. № 97(19881). С. 2. [Письмо о памятнике Гоголю].

60. Стрела на натянутой тетиве. // Московский комсомолец. 24.5.1989. № 120. С. 2. [Интервью с Ириной Быстровой. Фото Владимира Жарова.]

61. Przebudzenie: z ojcem Alexandrem Mieniem, duzspasterem meskowskiej inteligencji, rozmawia Marcin Przecisewski. // Lad: Katolicki Tygodnik Spoleczny. Warszawa. 28.5.1989. P. 8. [Интервью от 2.4.1989].

62. Евагелие от Марка: Предисловие к новому переводу. // Народы Азии и Африки. — 6. 1989. С. 112—114.

63. От сердца к сердцу. // Маяк. 18.7.1989. № 86 (7772). С. 3. Интервью с О. Смирновым.

64. Контакт. // Искусство кино. 1989. № 7. С. 39—44.

65. О духовности. // Кино. Рига. 1989. № 7. С. 14—16. Интервью с Н. Большаковой. То же в латышском издании этого журнала под названием «Paģ gaigīti».

66. Молодежь и идеалы. // Совершенно секретно. 2.1989 [июль 1989] С. 9.

67. Основные черты христианского мировоззрения. // Символ. № 21 (июль 1989). Париж. С. 85—90.

68. Познание добра и зла. // Советская культура. 21.10.1989. С. 14. Фотография То же в сокращении: Спутник. 12.1990. С. 16—18.

69. Жить в надежде и вере: интервью с В. Молодым. // Совершенно секретно. 6.1989 [ноябрь 1989]. С. 3.

70. Камень, который отвергли строители: Размышления, навеянные романом Мигеля Отеро Сильвы. // Иностранная литература. 1989. № 11. С. 244—248. [роман оп.: ИЛ, 1989, № 3.]

71. К миру призвал нас Господь. // Протестант. № 14. 1989.

72. Рождественская проповедь: «Карабах» или «Вифлеем»? // Совершенно секретно. 7 1989 [декабрь 1989] С. 12—13.

73. Kuga daleco nie poleci: z ksiezdem Aleksandrem Mieniem z Moskwy rozmawia Artur Michalski // Powsciagliwosc i praca: wydawany nakladem XX Michalitow. 12. 1989. № 12 (471). С. 5, 18. [Интервью от октября 1988. Фото из "La vie"].

1990

74. Рождество Христово. // Московский комсомолец. 3.1.1990. С. 3.

75. 1990: Как мы проживем этот год? // Литературная газета. 10.1.1990. № 2. С. 13.

76. И ве-таки после жизни — жизнь. // Собеседник. Москва. 1990. № 1. С. 6.

77. Дорогой надежды. // Пионерская правда. 3.2.1990. № 15. С. 3.

78. Прислушаться к бытию: интервью с О. Смирновым. // За инженерные кадры: орган парткома, комитета ВЛКСМ, профкома и ректората Московского лесотехнического института. 13.2.1990. № 4. С. 2.

79. К проблематике «осевого времени»: Надконфессиональная и христоцентрические трактовки. // Народы Азии и Африки. Москва. 2.1990. С. 68—77.

80. Доисторические мистики. // Наука и жизнь. 1990. № 2. С. 85—91. [Глава из «Магизма и единобожия»].

81. Предисловие к кн.: Поповский М. Жизнь и житие Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. // Октябрь. 2. 1990. С. 3—4.

82. Библия. // Наше наследие. 1.1990. № 13. С. 131, 133, 135, 137, 139, 141.

83. Добро и зло приемлем равнодушно?... // Огонек. 3.1990. № 13. С. 20—23. Интервью с Ольгой Немухиной.

84. Обращение ко всем, от кого это зависит. // Огонек. 4. 1990. № 18. С. 25.

85. Познание мира. // Наука и жизнь. 1990. № 4. С. 50—56. [Глава из книги «Истоки религии»].

86. «Отцы» Латинской Америки: К 500-летию открытия Америки: Встреча культур и континентов. // Латинская Америка. 5. 1990. С. 68—80.

87. Рец. на кн.: Мандельштам Н. Я. Воспоминания. М.: Книга, 1989. // Литературное обозрение. 5. 1990. С. 67—68.

88. Мудрецы Ветхого Завета. // Знание — Сила. 1990. № 6. С. 78—84; № 7, с. 77—87; № 8, с. 72—80. [Из кн. «На пороге Нового Завета»].

89. От автора. [О книге «Сын Человеческий»] // Смена. 6. 1990. С. 225—228.

90. [Интервью с Константиновой Е.] Имя, бывшее под запретом. // Маяк. 6.9.1990. № ??? С. 3. Фото Г. Ведерникова.

91. Сын Человеческий. // Московский комсомолец. 16.9.1990. № 213. С. 2. Интервью с С. Бычковым. Фотография С. Чапнина.

92. Священник из Новой Деревни. // Вечерняя Москва. 17.9. 1990. № 213. С. 2. [Подборка цитат]. Подг. Е. Стрельчик. Фотография.

93. Религия, культ личности и секулярное государство. // Megapolis-Express. 20.9.1990. № 21. С. 3. [Сокращенный текст статьи из сборника «На пути к свободе совести» — М., 1989].

94. Cela, Patiesibas un Dzivibas meklejumos: Fragmenti no podalas «Cilveks Dieva prieksa». // Swehtdeenās Rihts: Latvijas evāngēliski luteriskās Baznīcas kristīgi demokrātisks laikraksts. 23. 9.1990. № 17 (1057). С. 3. [Отрывок из книги «Сын Человеческий»].

95. О символе веры: Из книги «Таинство, Слово и Образ». // Московский церковный вестник. 9.1990. № 20(38). С. 3. Фотография на с. 1.

96. Дело Церкви — дело Божие. // Московский комсомолец. 18.10.1990. № 18. С. 4. Интервью с С. Бычковым. Фотография.

97. Проповеди. // Книжное обозрение. 19.10.1990. № 42. С. 3. [от 8.11.1986 — Христос перед первосвященником, и от 24.5.1987 — общая исповедь].

98. Христианство. // Русская мысль. 19.10.1990. № 3850. Специальное приложение. С. III—IV. Париж. То же: Литературная газета. 19.12.1990. № 51. С. 5. Фотография В. Богданова. То же: Литературное обозрение. 11.1990. С. 11—14. [Записала и расшифровала С. Домбровская. Фото на с. 11].

99. Александр Мень: последняя встреча // На боевом посту. 18.11.1990. № . С. 6. [Интервью с Е. Константиновой].

100. «Храни Вас Бог...»: Из писем отца Александра Меня художнику И. Макаровой-Вышеславской: 1979—1990 гг. Там же. С. 15—16. Подготовил к изданию В. Ерохин.

101. Свет миру. // Пионерская правда. 25.12.1990. № 154. С. 4 27.12.1990. № 155. С. 4. Публ. Н. Ф. Григоренко.

102. Свет миру. // Россия. 28.12.1990. С. 5; 4.1.1991. С. 5.

103. О Тейаре де Шардене. // Вопросы философии. 12.1990. С. 89—102. Предисл. [Ю. Сенокосова]. [Из книги «Истоки религии»].

104. [Из кн.: «Таинство, слово, образ»] // Кино. 12. 1990. С. 10—12. Фото С. Бессмертного.

105. Борьба за веру: Пророк и царь. // Наука и жизнь. 1990. № 12. С. 59—64.

106. Последнее интервью о. Александра Меня. // Панорама. 12.1990. № 13. С. 1—2. Окончание: Там же. 12.1990. № 14. С. 3. [С П. Бонет, испанская газета «Эль-Панс»].

107. Сын Человеческий. // Юность. 12.1990. С. 2—3. [Отрывок из книги с фото о. А. и редакционной врезкой].

108. Письмо о. Александра Меня к Н. А. Струве. // Вестник Русского Христианского Движения. № 159 (II.1990). С. 297. [Письмо августа 1990 г.]. [Париж].

109. Интервью на случай ареста. // Там же. С. 298—306. [середины 1970-х гг.] [фото на с. 306].

110. [Интервью М. Дейчу, данное в начале 1989 г.] // Страна и мир. № 4 (58). 1990. С. 10—13.

1991

111. [Проповедь о Страшном Суде] // Невское время. 1.1.1991. С. 3.

112. Благая весть. // Владимирские ведомости. 4.1.1991. Литературное приложение к областной газете. 16 С. Фотография. Т. 50 000. [Из книги «Сын Человеческий»].

113. Тайна жизни и смерти: Заявка на сценарий. // Литературная газета. 23.1.1991. № 3(5329). С. 15.

114. Мрак и свет. // Наука и религия. 1.1991. 2 страница обложки С. 53. [О картине Дали, фотография с о. С. Желудковым на с. 27 с пометкой: из архива свящ. Марка Смирнова].

115. Встреча. // Там же. С. 7—12. [О религиозно-философских собраниях в Петербурге].

116. [Письмо в редакцию]. // Там же. С. 7.

117. О Кресте Христовом. // Русская мысль. 1.2.1991. № 3864. Специальное приложение. С. 1. [Проповедь 10.3.1983].

118. «Встань, спящий, и воскресни из мертвых...». // Там же. С. 1. [Проповедь 23.11.1980].

119. О терпении. // Там же. С. II. [Проповедь 5.8.1984].

120. О пище земной и духовной. // Там же. С. II. [Проповедь 5.8.1984].

121. Памяти святителя Григория Паламы. // Там же. С. 111. [Проповедь 13.4.1986].

122. «С терпением будем проходить подлежащее нам попрание...». // Там же. С. 111. [Проповедь 14.8.1987].

123. Свет во тьме светит. // Там же. С. 111. [Проповедь 21.8.1988]. [О мучениках СЛОНА].

124. Евангелие — это Слово Жизни [из выступления 30.6.1989]. // Там же. С. 111.

125. [Предисловие к повести К. С. Льюиса «Расторжение брака»] // Европейские ведомости: Независимая ежемесячная газета. Литературный выпуск. С. 2. 2.1991.

126. Слово. // Моя Москва. 2.1991. С. 30—31. Фото Вл. Богданова. [Публ. проповедей из кн. проповедей — Пасхальный цикл: Ищите тишины (в кн. с. 21) и «Восстань, спящий» (в кн. с. 33).]

127. [Проповеди:] Притча о богаче и Лазаре; Обращение Захехя. // Искусство кино. 4.1991. С. 6—9. [Есть фотография].

128. Бессмертие. // Перспективы. 4.1991. С. 56—64. Фото на 2 странице обложки, также с. 45, 49, 54, 57. [Запись беседы].

129. Во власти сомнения. Еврипид. // Театральная жизнь. № 10(788) 1991. [май 1991] С. 30—31. Фото В. Богданова. [глава из книги «Дионис. Логос. Судьба»].

Составил Я. Г. КРОТОВ

СОДЕРЖАНИЕ

От составителей

I

А. Ф. БЕЛОУСОВ. Последние времена	9
И. Г. ВИШНЕВЕЦКИЙ. Франциск, поющий о творениях . . .	34
ИЕРОМОНАХ ИГНАТИЙ (КРЕКШИН). Пролог Евангелия от Луки (1:1—4)	39
Е. Г. РАБИНОВИЧ. Гомеровы зачины	44
О. А. СЕДАКОВА. Из «Синайского патерика» (слова 81, 280, 93, 145, 132, 126, 234, 235, 304). Из «Рассуждений о стиг- матах» (1—3)	52
М. К. ТРОФИМОВА. Из Лондонского кодекса («Пистис Со- фия», 42—62)	77
В. Н. ТОПОРОВ. Спор или дружба?	91

II

Л. И. ВАСИЛЕНКО. Культура, церковное служение и святость	165
З. А. МАСЛЕННИКОВА. К истории книги о. Александра Меня «Сын Человеческий»	178
Прот. А. МЕНЬ. Письмо к Е. Н. Подготовка текста З. А. Маслениковой, примечания И. Г. В.	182
Е. Б. РАШКОВСКИЙ. Забытые тезисы: из наследия о. Алек- сандра Меня	203
Прот. АЛЕКСАНДР МЕНЬ. К вопросу о месснянской эсха- тологии св. Пазла, в связи с первоначальной евангельской проповедью (тезисы доклада)	207
Список опубликованных работ протоиерея Александра Меня 1959—1991 гг. Составил Я. Г. Кротов	210

