

С.И.ФУДЕЛЬ

ноз Маи
Фма. I
тетрад
фосидя
ма под Н
акон то
времени
а везд
моск
выходило
но да
мне
са Слово
Бога
Трудно н
афта в
одасный
дел это





С.И.Фудель

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ТРЕХ ТОМАХ

Москва • Русский путь • 2005

С.И.Фудель

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ТРЕХ ТОМАХ

Том третий



Наследство Достоевского
Славянофильство и Церковь

Оптинское издание
аскетической литературы
и семейство Киреевских

Начало познания Церкви

Москва • Русский путь • 2005

ББК 86.372+83.3(2 Рос)6
Ф 94

ISBN 5-85887-088-0 (Т. 3)
ISBN 5-85887-120-8

Издание осуществлено при поддержке
Русского Общественного Фонда
Александра Солженицына

Составление, подготовка текста, комментарии
прот. Н.В. Балашова, Л.И. Сараскиной

Художник
С.А. Стулов

© С.И. Фудель (наследники), 2005
© Прот. Н.В. Балашов, Л.И. Сараскина, составление,
подготовка текста, комментарии, 2005
© С.А. Стулов, художественное оформление, 2005
© Русский путь, 2005

Наследство Достоевского

Глава I. Владычествующая идея

Можно ли говорить о Достоевском в эпоху водородной бомбы? Все уже сжимается круг тем, на которые у человека остается время, ибо скоро «времени больше не будет»¹.

Все религиозно-философское знание, если оно в нас есть, мы носим не в книгах, а в сердце, так как в условиях точно фронтовой жизни современности книги носить с собой невозможно. А сердце хоть и безмерно, но очень разборчиво: только действительно нужное вмещается в нем. Как быть с Достоевским?

В вагоне американского метро, как рассказывает американский писатель Брэдбери, среди гула рекламы нейлоновых чулок вдруг отчетливо прозвучали кем-то громко сказанные слова Евангелия². Парижская газета в феврале 1962 года сообщила о стихийном образовании во Франции новой партии, вся программа которой состоит из двух слов: «телевизор» и «холодильник». И вот в этом вагоне современной жизни многие слова Достоевского звучат с евангельской силой. Что это значит и как это может быть? Как объяснить тот факт, что, по анкете французского журнала «Arts», опубликованной в марте 1957 года, на вопрос о любимом писателе из 500 парижских студентов 429 назвали Достоевского? Почему не Бальзака, Хемингуэя или Горького? Почему этот самый Хемингуэй поместил «Братьев Карамазовых» в список своих любимых книг?³ И почему Эйнштейн сказал, что Достоевский дает ему больше, чем любой мыслитель?⁴ Почему все эти люди нуждаются в Достоевском и тянутся к нему как к «собирателю русского сердца»⁵, по выражению француза Вогюэ?

Наше ухо научилось различать всякую фальшь и всякое бессилие религиозно-философской мысли. Мы знаем, что живем в эпоху этого бессилия, что все больше оскудевают святые в мире, что все дальше мы уходим от земли Первоначальной Церкви, не уклонявшейся от «простоты во Христе»⁶.

В этой ее благодатной простоте была сила и власть, и вот — удивительное дело! — мы ощутили ее, эту простоту, среди сложности, смятения чувств и темноты Достоевского. Впрочем, почему удиви-

тельно? «Дух дышит, где хочет»⁷, а Первоначальная Церковь во все века истории сохранялась и будет сохраняться в истинном монашестве и в том «монастыре в миру», идею которого нам передает Достоевский не только в «Братьях Карамазовых». Удивительно другое: многие этого или совсем не знают, или не умеют отделить основной христианский путь Достоевского от тех темных и трудных перепутий, которые ему предшествовали, а в каком-то смысле и сопровождали его до конца. Открытая исповедь христианства в искусстве — то, что некоторые с презрением называли «достоевщиной», — началась у него с 1865 года и после этого непрерывно продолжалась до смерти в 1881 году. Это эпоха «Преступления и наказания», «Идиота», «Бесов», «Подростка», «Братьев Карамазовых», «Дневника писателя» и переписки со всей Россией. Эта исповедь нам нужна: среди литературной пустыни — это колодец студеной воды, полученной нами как драгоценное наследство. Многое в нем близко именно нам, нашей эпохе.

Над миром стоит зарево ненависти и разъединения. Невидимые скрепы, прежде соединявшие людей, все больше ослабевают. В холоде абстракции расщепляется искусство, все более делаясь «дорогой в никуда». Холод смерти проникает и во «внешний двор храма»⁸ Церкви. Конечно, мы знаем, что кроме этого «внешнего двора» есть еще, как сказано об этом в Откровении, «храм Божий и жертвенник»⁹, но и мы чувствуем, из какого зияющего пролома в стене так потянуло холодом в Церкви. Вера уже давно в веках перестает быть трепетным чувством сердца, делом подвига жизни, делом личной Голгофы и Воскресения. Все чаще и торжественней международные христианские съезды и все меньше Христа в истории.

И вот, обращаясь к Достоевскому, мы видим в его темном лабиринте такую ослепительную нить Ариадны, что лабиринт делается широким и безопасным путем. В плане не осуществленного им романа «Житие великого грешника» есть одна заметка («для себя»): «Владычествующая идея жития чтоб видна была — т. е. хотя и не объяснять словами всю владычествующую идею и всегда оставлять ее в загадке, но чтоб читатель всегда видел, что идея эта благочестива» (9: 133). Друг юности Достоевского — Шидловский в одном стихотворении писал о живущей в нем «первоверховой идее Божества»¹⁰. У Достоевского была одна «первоверховная», или «владычествующая», идея — явление в мире Иисуса Христа. В нем была ясная личная любовь к Христу, живому и осязаемому. «Господь мой и Бог мой!»¹¹ — это восклицание навсегда обрадованного сердца и ума можно проследить начиная с его каторжного периода и вплоть до смерти. В 1880 году он говорил студенту Зеленецкому: «Я хотел написать книгу об Иисусе Христе, где намеревался показать, что Он есть чудо истории, и появление такого идеала, как Он, в челове-

честве, в этом грязном и гнусном человечестве, есть еще большее чудо»¹².

Все романы Достоевского после 1865 года — это тоже, собственно, книги об Иисусе Христе. Прежде всего, в этих книгах современный нам читатель найдет впервые слова о Христе любви и веры.

Достоевский называл Диккенса великим христианином, но сам он совершил несравненно больший подвиг исповедания Христа. Вся его власть над людьми именно в этом исповедывании, как бы случайно облекшемся в драгоценную форму художественной прозы. Может быть, исповедывания христианства (а тем самым и его проповеди) в таком всемирном диапазоне, в такой открытости и распятии мы больше уже никогда не услышим в искусстве. «Верую, Господи, и исповедую»¹³. Именно в этом все значение его и вся его сила, а не в пресловутой психологичности как самоцели. «Меня зовут психологом, — пишет Достоевский в записной книжке последних лет жизни, — неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой... При полном реализме найти в человеке человека. Это русская черта по преимуществу, и в этом смысле я конечно народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного)» (27: 65).

Неверующим страшно хотелось бы как-нибудь затушевать веру Достоевского. Уж очень им обидно, что писатель мирового уровня мог верить и любить Христа. «Достоевский принуждал себя верить», — убеждают они нас. Но ведь это выходит совсем по-евангельски. «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его»¹⁴ — так сказано в Евангелии о принуждении себя к узкому пути веры. «Горнило его сомнений было ярче его осанны», — уверяют они же, опять, очевидно, не зная того факта, что у всякого истинно верующего его сомнения иногда бывают ярче его осанны, и что только в огне сомнений очищается золото веры. Исаак Сирий говорил: «Не было бы искушений, — не было бы и святых». «Верую, Господи! помоги моему неверию»¹⁵ — вот как нас учит Евангелие осознавать свою веру. Не знают они того, что Церковь уже тысячелетия возносит «доброе неверие Фомино», его «не поверю, если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его»¹⁶. И апостолы сомневались: «И, увидевши Его, поклонились Ему; а иные усомнились»¹⁷. Истинная вера, вера не рефлекса, а сердечного ощущения, всегда опаляема противоречиями и сомнениями и всегда ищет преодоления их в том, чтобы вложить «руку мою в язвы Его». Ведь нам дано не только верить в бессмертие, но и ощущать его. Этой сердечной вере и учит нас Достоевский, со всеми противоречиями и сомнениями своего грешного ума. Впрочем, лучшим ответом на этот туман о его сомнениях будет факт укрепления в вере и

приведение к вере множества людей именно через Достоевского. Уже одно имя его и в наше время все продолжает говорить людям о пути к Христу, одно имя его стало во всем мире каким-то благовестом веры.

В июне 1959 года в подмосковной больнице умирал один старый священник (о. Петр Шипков). За несколько дней до смерти, проснувшись утром, он перекрестился и сказал: «Господи, как хорошо жить на свете!» Затем, неожиданно, обратился к присутствующим с такими словами: «Вам всем легко — вы можете добрые дела делать, а священник чем оправдается?» В ответ на реплику, что священник может еще больше доброго сделать, он ответил: «Есть, которые делают, а есть и такие, что и подумать страшно...» Потом прибавил: «А у Достоевского, помните, Мармеладов говорит о Страшном суде: “И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: выходите, скажет, и вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие... И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смирных... Тогда всё поймём! и все поймут!”»

Вот как монолог в трактире, написанный сто лет назад петербургским литератором, отозвался в сердце умирающего священника. Истинно можно сказать, что всякое слово любви о Христе «живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого»¹⁸ и не имеют над ним власти ни время, ни неприязнь.

У Достоевского было время угасания религиозности — его первый литературный период 1845–1849 годов, но, кажется, даже и в эти темные годы в нем как-то сохранялся нерукотворный образ Христов.

Вера Достоевского была верой Голгофы, а не гуманизма. Верой трагической, то есть стремящейся повторить в себе всю евангельскую быль: христианство он воспринимал не как доктрину для добродетельного поведения, а как раскрытие в человеке и человечестве жизни Богочеловека Христа, как наше соучастие в этой жизни, — в ее смерти и в ее воскресении. Отсюда единство его восприятия любви и страдания, столь пугающее многих. Вспоминаются слова одного монаха: «Любовь Христова есть блаженство, ни с чем не сравнимое в мире сем, и вместе с тем любовь эта есть страдание, больше всех страданий. Любить любовью Христа — это значит пить чашу Его, ту чашу, которую Человек-Христос просил Отца “мимо нести”»¹⁹.

Вера Достоевского была верой покаяния и любви среди «невидимой брани» сомнений и соблазнов, при явном еще несовершенстве всей его жизни и мысли. В черновых материалах «Жития великого грешника» есть такая фраза (характеристика персонажа): «Он уставляется наконец на Христе, но вся жизнь — буря и беспорядок» (9: 128). Это и есть Достоевский, и мы верим ему не как иконопис-

ному и неживому прорицателю, а, пожалуй, как разбойнику, тоже вознесенному на крест, как тот в Иерусалиме, и просвещенному там божественным благоразумием. Но, как сказал один француз: «Никто так не понимает христианства, как грешник, никто, разве что святой»²⁰, а мы бы добавили: и святой только потому, что и он есть кающийся грешник. Именно от слов такого Достоевского, от его русской веры в Христа — Царя Небесного, идущего в рабском виде по земле, как сказал Тютчев (об этом с таким убеждением говорит Иван в «Братьях Карамазовых»), идет к нам ясный и яркий свет, точно вспыхнувший указатель в темноте современности. А что касается того, не поздно ли в наше время убеждать в чем-то людей, не слишком ли уже далеко зашел процесс де-христианизации человечества и формирования нового язычества, то я думаю, что об этом нам не дано знать. Мы должны делать свое дело исповедывания христианства, а Господь знает пути Свои и судьбу мира.

Незадолго до смерти Достоевский писал: «Да, конечно... настоящих христиан еще ужасно мало... Но почему вы знаете, сколько именно надо их, чтоб не умирал идеал христианства в народе, а с ним и великая надежда его?.. До сих пор, по-видимому, только того и надо было, чтоб не умирала великая мысль» (26: 164).

Глава II. Детство и юность

Кажется, незадолго перед смертью Экзюпери писал: «Человек в мою эпоху умирает от жажды. Есть только одна проблема, одна-единственная во всем мире: вернуть людям их духовное значение, их духовные заботы <...> Нельзя, понимаете ли, нельзя больше жить холодильниками, политикой, балансами и кроссвордами. Больше нельзя! Перед нами стоит теперь только одна проблема: снова открыть, что есть жизнь духа, более высокая, чем разума, единственно способная удовлетворить человека <...> Нам бы так нужен был Бог!»²¹

Этот крик нашего современника ближе всех книг о Достоевском подводит нас к нему. Достоевский «снова открывает» нам жизнь духа и Бога. Вот почему столько людей к нему тянутся и вот почему о нем все еще надо писать. Чтобы лучше понять его и не запутаться в том, что кажется его сложностью и темнотой, полезно знать, что он был воспитан в тепле верующей русской семьи и рос в окружении непостижимой теперь для нас московской тишины 20–30-х годов прошлого века. Надо знать и то, что автор «Бедных людей» родился в доме больницы для бедных.

«Сретенского Сорока, церкви Петра и Павла, что при больнице для бедных, тысяча восемьсот двадцать первого года, октября 30 дня,

родился младенец, в доме больницы для бедных, у штаб-лекаря Михаила Андреевича Достоевского, — сын Федор»²². Дед писателя был священником. В московском Музее Достоевского хранится книга, изданная в Почаевской лавре в 1790—1791 годах под названием «Богогласник». Считается, что «Песнь покаянная», помещенная в этой книге, написана одним из предков писателя²³. Первая строфа этой песни могла бы быть эпиграфом ко всему позднему творчеству писателя:

Да придет ныне радость новая,
Сердцу благие мысли подая,
Дабы оставил греховное дело
И прилепился к Богу цело.

Христианские впечатления детства нашли ясное отражение в творчестве Достоевского. В 4-й главе первой книги «Братьев Карамазовых» он рассказывает о детстве Алеши: «Он запомнил один вечер, летний, тихий, отворенное окно, косые лучи заходящего солнца (косые-то лучи и запомнились всего более), в комнате в углу образ, пред ним зажженную лампадку...» (14: 18). К этим словам жена писателя — Анна Григорьевна Достоевская — сделала следующее примечание: «У Федора Михайловича сохранилось от двухлетнего возраста воспоминание о том, как мать причащала его в их деревенской церкви и голубок пролетел через церковь из одного окна в другое»²⁴. Об этом голубе дважды говорит Аркадий в «Подростке». Во 2-й главе шестой книги «Братьев Карамазовых» старец Зосима вспоминает тот день своего детства, когда он впервые почувствовал Священное Писание: «...повела матушка меня... во храм Господень, в Страстную неделю... Вышел на средину храма отрок с большою книгой... отверз и начал читать, и вдруг я тогда в первый раз нечто понял... Был муж в земле Уц, правдивый и благочестивый... И предал Бог Своего праведника, столь Им любимого, диаволу... и разодрал Иов одежды свои, и бросился на землю, и возопил: “Наг вышел из чрева матери, наг и возвращусь в землю, Бог дал, Бог и взял...” Отцы и учителя, пощадите теперешние слезы мои — ибо всё младенчество мое как бы вновь восстает предо мною, и дышу теперь, как дышал тогда... и чувствую, как тогда, удивление, и смятение, и радость» (14: 264).

Анна Григорьевна делает к этому месту романа такое примечание: «Это личные воспоминания Федора Михайловича из своего детства; несколько раз от него слышала»²⁵. Данное примечание вполне подтверждается письмом Достоевского к жене от 10 июня 1875 года из Эмса: «Эта книга, Аня, странно это — одна из первых, которая поразила меня в жизни, я был еще тогда почти младенцем!» (29, кн. 2: 43). Действительно, замечательно, что из всех церковных

книг Достоевского прежде всего поразила книга Иова, безмерные страдания которого были прообразом страданий Христа. «Не люблю его мысль, — писал о Достоевском Горький, — мне враждебно его извращенное чувство, но — весь он, кругом взятый, конечно, величайший из великомучеников русских»²⁶. Люди, не понимающие христианства, никогда не примут и идею страдания, но в Горьком было достаточно сердца, чтобы понять сердцевину Достоевского. Об этой идее говорят и люди, совершенно далекие Горькому. «К священной ограде Гефсиманского сада, из которого есть только один путь — на Голгофу, приближается всякий, в меру своего страдания за других, бескорыстной, самоотверженной скорби и боли за человека. И ближе многих других подошел к ней Достоевский... Голгофа, которая была в сердце Достоевского, тот крест, который был в нем воздвигнут, — вот что повелительно склоняет нас перед Достоевским»²⁷.

«Едва ли не самым ранним воспоминанием Федора Михайловича, — пишет О.Ф. Миллер, его первый биограф, лично его знавший, — было, как однажды няня привела его, лет около трех, при гостях в гостиную, заставила стать на колени перед образами и, как это всегда бывало на сон грядущий, прочесть молитву: “Всё упование, Господи, на Тебя возлагаю. Матерь Божия, сохрани мя под кровом Своим...” Молитву же ту он твердил всю жизнь»²⁸.

Много живых подробностей детства передает младший брат Достоевского, Андрей Михайлович. «Как теперь рисуется в моих воспоминаниях следующая картина: одним зимним утром является к матушке в гостиную няня Алена Фроловна и докладывает: “кормилица Лукерья пришла”. Мы, мальчики, вбегаем из залы в гостиную и чуть не бьем в ладоши от радости. “Зови ее”, — говорит матушка. И вот является лапотница Лукерья. Первым делом помолится и поздоровается с матерью, потом перецелует всех нас, потом обделит нас всех деревенскими гостинцами, в виде лепешек, испеченных на пахтанье; но вслед за тем удаляется опять в кухню, — детям некогда, они должны утром заниматься. Но вот наступают сумерки, матушка занимается в гостиной, отец занят впискою рецептов в скорбные листы... а мы, дети, ожидаем уже в темной неосвещенной зале прихода кормилицы. Она является, усаживаемся все в темноте на стульях, и тут-то начинается рассказывание сказок. Это удовольствие продолжалось часа по три, по четыре; рассказы передавались почти шепотом, чтобы не мешать родителям; тишина такая, что слышен скрип отцовского пера»²⁹.

В тех же воспоминаниях Андрея Михайловича мы читаем: «Родители наши были люди весьма религиозные, в особенности матушка. Всякое воскресенье и большой праздник мы обязательно ходили в церковь к обедне, а накануне ко всенощной. Исполнять

это было удобно, так как у нас была очень большая и хорошая церковь. При больнице находился большой и красивый сад, с многочисленными липовыми аллеями... Этот-то сад и был почти нашим жилищем в летнее время... Более разнообразные игры наши происходили в деревне... Поездка в деревню для нас, детей, составляла эпоху, которой мы дожидались с нетерпением»³⁰.

«Сорок лет я там (в этой деревне. — С. Ф.) не был... — писал в «Дневнике писателя» 1877 года сам Достоевский. — Это маленькое и незамечательное место оставило во мне самое глубокое и сильное впечатление на всю потом жизнь и где всё полно для меня самыми дорогими воспоминаниями... Без святого и драгоценного, унесенного в жизнь из воспоминаний детства, не может и жить человек» (25: 172). Через три года после этой дневниковой записи Алеша Карамазов в своей «речи у камня» скажет: «Какое-нибудь этакое прекрасное, святое воспоминание, сохраненное с детства, может быть, самое лучшее воспитание и есть. Если много набрать таких воспоминаний с собою в жизнь, то спасен человек на всю жизнь» (15: 195). В «Дневнике писателя» 1876 года Достоевский дал нам свой драгоценный рассказ о крепостном мужике Марее из этой деревни, перекрестившем его от волков.

Любовь родителей Достоевского к их детям, забота об их воспитании и благополучии очевидна, и это относится не только к матери писателя, но и к отцу, человеку, по своему характеру несомненно очень тяжелому. Как говорит один современный нам исследователь: «Болезненная угрюмость, подозрительность и вспыльчивость отца были для детей тем ужаснее, что они не могли не чувствовать искренней любви отца к ним»³¹. Мать Достоевского, «женщина, прекрасная своей внутренней силой, жизнерадостностью и любвеобильем», проявляла не только «беззаветную любовь к семье», но и «глубоко любила своего угрюмого, подозрительного мужа, хотя жизнь с ним была для нее длительным, тяжелым испытанием»³².

В одном письме к брату Андрею Достоевский пишет: «Идея непременного и высшего стремления *в лучшие люди* (в буквальном, самом *высшем* смысле слова) была основною идеей и отца и матери наших, несмотря на все уклонения» (29, кн. 2: 76). Слова «несмотря на все уклонения» говорят о том, что для Достоевского в этой оценке не было фальшивой идеализации. «Несмотря на все уклонения» он повторил, как бы анонимно, через год, в «Дневнике писателя»: «Есть такие случаи, что даже самый падший из отцов, но еще сохранивший в душе своей хотя бы только отдаленный прежний образ великой мысли и великой веры в нее мог и успевал пересаживать в восприимчивые и жаждущие души своих жалких детей это семя великой мысли и великого чувства и был прощен потом своими детьми всем сердцем за одно это благодеяние, несмотря ни на что ос-

тальное» (25: 181). «Я происходил из семейства русского и благочестивого, — пишет он в 1873 году. — С тех пор как я себя помню, я помню любовь ко мне родителей. Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть не с первого детства» (21: 134).

А что унесут дорогого и святого из своего детства в жизнь современные дети? — спрашивал он в 1877 году. «Никогда семейство русское не было более расшатано, разложено... как теперь... Современное русское семейство становится всё более и более *случайным* семейством» (25: 173).

В «Карамазовых» есть такие слова в рассказе Зосимы о себе: «Была у меня тогда книга, Священная История, с прекрасными картинками, под названием “Сто четыре Священные Истории Ветхого и Нового Завета”, и по ней я и читать учился. И теперь она у меня здесь на полке лежит, как драгоценную память сохраняю» (14: 264). И эти слова Зосимы — биографическая деталь. «Первою книгою для чтения была у всех нас одна, — пишет Андрей Михайлович. — Это Священная История Ветхого и Нового Завета на русском языке... Помню, как в недавнее уже время, а именно в конце 70-х годов, я, разговаривая с братом Федором Михайловичем про наше детство, упомянул об этой книге, и с каким он восторгом объявил мне, что ему удалось разыскать этот же самый экземпляр книги (т. е. наш детский) и что он бережет ее как святыню»³³.

«Как я начинаю себя помнить, — пишет Андрей Михайлович, — я застал уже братьев умеющими читать и писать... К нам ходили на дом два учителя. Первый — это дьякон, преподававший Закон Божий... К его приходу в зале всегда раскидывался ломберный стол, и мы, четверо детей, помещались за этим столом, вместе с преподавателем... Многих впоследствии имел я законоучителей, но такого, как отец дьякон, — не припомню. Он имел отличный дар слова и весь урок, продолжавшийся по-старинному часа 1½–2, проводил в рассказах, или, как у нас говорилось, — в толковании Св. Писания... О потопах, приключениях Иосифа, Рождестве Христове он говорил особенно хорошо... так что, бывало, и матушка, прекратив свою работу, начинает не только слушать, но и глядеть на воодушевляющегося преподавателя. Положительно могу сказать, что он своими уроками и своими рассказами умилял наши детские сердца»³⁴. Интересно было бы установить — не тот же ли это московский дьякон, о котором с благоговением, как о своем учителе христианства, писала молодая Наташа Яковлева своему будущему мужу — Герцену? «По всей земле русской чрезвычайно распространено знание Четьи-Минеи, — пишет Достоевский в 1877 году, — о, не всей, конечно, книги, — но распространен дух ее по крайней мере, — почему же так? А потому, что есть чрезвычайно много рассказчиков и рассказчиц о Житиях святых... Я сам в детстве слы-

шал такие рассказы прежде еще, чем научился читать. Слышал я потом эти рассказы даже в острогах у разбойников, и разбойники слушали и вздыхали» (25: 214–215).

«День проходил в нашем семействе по раз заведенному порядку... — вспоминает Андрей Михайлович. — Вечера проводились в гостиной... Читали попеременно вслух или отец, или мать; я помню, что при чтениях этих всегда находились и старшие братья... Впоследствии и они сами читали вслух, когда уставали родители. Читались по преимуществу произведения исторические: “История Государства Российского” Карамзина... “Биография Ломоносова” Ксеноф. Полевого и проч. Из чисто литературных произведений, помню, читали Державина (в особенности оду “Бог”), Жуковского — переводную прозу, повести Карамзина... из Пушкина, — преимущественно повести. Впоследствии начали читать и романы: “Юрий Милославский”, “Ледяной дом”, “Стрельцы” и сентиментальный роман “Семейство Холмских”; читались также и сказки Казака Луганского... В девятом часу вечера, аккуратно, накрывался ужинный стол, и, поужинав, мы, мальчишки, становились перед образом; прочитав молитвы и простившись с родителями, отходили ко сну»³⁵.

«Впечатления же прекрасного именно необходимы в детстве, — писал Достоевский в одном письме. — 10-ти лет от роду я видел в Москве представление “Разбойников” Шиллера с Мочаловым, и, уверяю Вас, это сильнейшее впечатление, которое я вынес тогда, действовало на мою духовную сторону очень плодотворно» (30, кн. 1: 212).

«Каждый раз посещение Кремля и соборов московских было для меня чем-то торжественным» (21: 134), — вспоминает он о своем детстве в 1873 году.

«К числу летних разнообразных дел нужно отнести также ежегодные посещения Троицкой лавры, — пишет Андрей Михайлович. — У Троицы проводили дня два, посещали все церковные службы и, накупив игрушек, тем же порядком, возвращались домой»³⁶. Поездки в лавру были не только в раннем детстве. В мае 1837 года Достоевский, шестнадцати лет от роду, был с братом Михаилом отвезен в Петербург для поступления в Инженерное училище. О.Ф. Миллер пишет: «По сведениям, сообщенным Анне Григорьевне в Москве, тетка юношей Достоевских, А.Ф. Куманина, которую очень любил Федор Михайлович, как и ее почтенного мужа, свозила их перед этим (то есть перед поездкой в Петербург. — С.Ф.) на богомолье к Сергию, они же всю дорогу читали и декламировали ей стихи»³⁷. Известно, что Достоевский был «у Сергия» и в 1859 году, возвращаясь с каторги. В марте 1870 года, собираясь начать так потом и не написанный роман «Житие великого грешника», Дос-

тоевский пишет Майкову: «В этом мире я знаток и монастырь русский знаю с детства» (29, кн. 1: 118). В том же месяце и году он пишет Страхову: «Я знаю русский монастырь превосходно» (Там же: 112). Говоря о монастыре в октябре 1870 года в письме к Каткову, он уверенно добавляет: «В этом мире я кое-что знаю» (Там же: 142). У няни Достоевского, Алены Фроловны, была сестра, монахиня Коломенского монастыря, часто гостившая в доме Достоевских. Достоевского с детства питало именно монастырское христианство России — душа народа, все его самое светлое и самое далекое от византийского лукавства и внешности. И современный нам молодой читатель почти только по «Карамазовым» сможет создать себе представление о русском монастыре.

«Мы лишились матери 27 февраля 1837 года, — пишет Андрей Михайлович. — Спустя несколько времени после смерти матушки отец наш начал серьезно подумывать о поездке в Петербург (в котором ни разу еще не бывал), чтобы отвезти туда двух старших сыновей... Отец, по возвращении своем из Петербурга, намеревался совсем переселиться в деревню (он подал уже в отставку), а потому до поездки в Петербург желал поставить памятник на могиле нашей матери. Избрание надписи на памятнике отец предоставил братьям. Они оба решили, чтобы было только обозначено имя, фамилия, день рождения и смерти. На заднюю же сторону памятника выбрали надпись из Карамзина: “Покойся, милый прах, до радостного утра”»³⁸. То, что эта надпись была взята из Карамзина, а не так, как обычно, из библейских текстов, очень характерно: всю жизнь для Достоевского не было никакого противоречия между сердечной религиозностью и искусством. Тут все его отличие от позднего Гоголя.

«Не знаю, вследствие каких причин, — пишет Андрей Михайлович, — известие о смерти Пушкина дошло до нашего семейства уже после похорон матушки... Помню, что братья чуть с ума не сошли, услышав об этой смерти и о всех подробностях ее. Брат Федор... несколько раз повторял, что ежели бы у нас не было семейного траура, то он просил бы позволения отца носить траур по Пушкине»³⁹. Мать Достоевского умерла в феврале 1837 года, Пушкин — в январе, а уже в мае этого же года Достоевский вместе со старшим братом Михаилом был отвезен в Петербург. Две эти смерти были рубежом, за которым началась его самостоятельная жизнь.

Во время переезда на лошадях в Петербург он имел встречу с тем страшным миром, в котором был обречен жить, — миром жестокости и страдания. «Анекдот этот случился со мной, — пишет он об этом сам в «Дневнике писателя», — в мое доисторическое, так сказать, время, а именно в тридцать седьмом году... по дороге из Москвы в Петербург.. Был май месяц, было жарко. Мы ехали на долгих,

почти шагом, и стояли на станциях часа по два и по три... Брат писал стихи, каждый день стихотворения по три... а я непрерывно в уме сочинял роман из венецианской жизни. Тогда, всего два месяца перед тем, скончался Пушкин... И вот раз, перед вечером, мы стояли на станции, на постоялом дворе... готовились тронуться, а пока я смотрел в окно и увидел следующую вещь.

Прямо против постоянного двора приходился станционный дом. Вдруг к крыльцу его подлетела курьерская тройка и выскочил фельдъегерь в полном мундире, с узенькими тогдашними фалдочками назад, в большой треугольной шляпе... высокий, чрезвычайно плотный и сильный детина с багровым лицом. Он пробежал в станционный дом и уж наверно «хлопнул» там рюмку водки... Между тем к почтовой станции подкатила новая переменная лихая тройка... Тотчас же выскочил и фельдъегерь и сел в тележку. Ямщик тронул, но не успел он и тронуть, как фельдъегерь приподнялся и молча, безо всяких каких-нибудь слов, поднял свой здоровенный правый кулак и, сверху, больно опустил его в самый затылок ямщика. Тот весь тряхнулся вперед, поднял кнут и изо всей силы отхлестнул коренную. Лошади рванулись, но это вовсе не укротило фельдъегеря. Тут был метод, а не раздражение, нечто предвзятое и испытанное многолетним опытом, и страшный кулак взвился снова и снова ударил в затылок. Затем снова и снова, и так продолжалось, пока тройка не скрылась из виду» (22: 27–28).

Не эта ли встреча на пути определила основную идею или, лучше сказать, главную боль всего будущего литературного творчества Достоевского, его нравственное обличительство отрекающейся от Христа цивилизации? Я уже сказал, что он неоднократно вспоминал чтение паремий, читаемых во вторник на Страстной, из книги пророка Иезекииля, еще ближе вводящие нас в понимание души писателя. «И ты, сыне человек, послушай глаголющего к тебе... отверзи уста твоя и снеждь, яже Аз даю тебе. И видех, и се рука простерта ко мне и в ней свиток книжный. И развii его предо мною... и вписано бяше в нем рыдание, и жалость, и горе. И рече ко мне: сыне человек, снеждь свиток сей, и иди, и рци сыном Израилевым, и отверзох уста моя, и напита мя свитком сим»⁴⁰.

Когда в январе 1838 года Достоевский поступил в Петербургское инженерное училище, в нем, конечно, уже жили начатки «рыдания, жалости и горя» с небесного свитка. Христианство обретало себе в его душе ту единственную землю, на которой оно может плодотворно расти, — сострадание миру.

Некоторые петербургские встречи укрепили этот рост. По приезде в Петербург Достоевский еще в 1837 году познакомился с Иваном Николаевичем Шидловским. Всеволод Соловьев в своих вос-

поминаниях пишет: «Когда я просил Федора Михайловича сообщить мне некоторые биографические и хронологические сведения для статьи о нем, которую я готовил к печати, он говорил мне: “Непреренно упомяните в вашей статье о Шидловском, нужды нет, что его никто не знает. Ради Бога, голубчик, упомяните — это был большой для меня человек, и стоит он того, чтоб его имя не пропало”»⁴¹.

Анна Григорьевна Достоевская передает о близости в 1870-е годы к ее мужу брата Всеволода Соловьева — богослова и поэта Владимира Соловьева. «Впечатление он (Владимир Соловьев. — С.Ф.) производил тогда очаровывающее, — пишет она, — и чем чаще виделся и беседовал с ним Федор Михайлович, тем более любил и ценил его ум и солидную образованность. Один раз мой муж высказал Вл. Соловьеву причину, почему он так к нему привязан. “Вы чрезвычайно напоминаете мне одного человека... Шидловского, имевшего на меня в моей юности громадное влияние. Вы до того похожи на него и лицом и характером, что подчас мне кажется, что душа его переселилась в вас”»⁴².

Старец Зосима говорит о схожести Алеши со своим умершим братом Маркелом, бывшим в судьбе его «как бы указанием и предназначением свыше» (14: 259). «И вот уже на склоне пути моего явилось мне воочию как бы повторение его. Чудно это... что, не быв столь похож на него лицом, а лишь несколько, Алексей казался мне до того схожим с тем духовно, что много раз считал я его как бы прямо за того юношу, брата моего, пришедшего ко мне на конце пути моего таинственно, для некоего воспоминания и проникновения» (Там же).

Так что можно предположить как бы две параллельные линии духовной генеалогии: Шидловский — Достоевский — Соловьев, Маркел — Зосима — Алеша. Конечно, во всяком схематизме есть какая-то условность, но все же знаменательно, что именно молодой Владимир Соловьев сопровождал Достоевского в его поездке в Оптину пустынь, в результате которой был создан последний роман писателя и его Алеша.

Наши сведения о Шидловском очень недостаточны. Он был старше Достоевского на пять лет, окончил юридический факультет Харьковского университета, служил недолго в Петербурге, в Министерстве финансов. Еще до начала 1840 года он уехал из Петербурга, поселился в имении матери, готовил работу по истории Русской Церкви. К этому же периоду 40-х годов относятся, по-видимому, его кутежи с братьями и товарищами братьев по драгунскому полку. В 50-х годах он поступил в Валуйский монастырь, но потом вышел из него, паломничал в Киев, где один из старцев благословил его, точно Зосима Алешу Карамазова, — вернуться домой, в мир. До конца жизни (он умер в 1872 году) жил у себя в имении, впрочем,

не снимая монашеской одежды. Высокий, красивый, внушающий всеобщее расположение, он был, по-видимому, человек выдающегося ума и дарований, бурной природы и сильных страстей. Искренняя вера его подвергалась, очевидно, большим испытаниям и сменялась временным скептицизмом⁴³.

«Шидловский показал мне тогда свои стихотворенья... — пишет Достоевский старшему брату Михаилу вскоре после отъезда Шидловского из Петербурга. — Он жил целый год в Петербурге без дела и без службы... Взглянуть на него: это мученик! Он иссох; щеки впали... духовная красота его лица возвысилась с упадком физической... Часто мы с ним просиживали целые вечера, толкуя Бог знает о чем! О, какая откровенная, чистая душа!.. Знакомство с Шидловским подарilo меня столькими часами лучшей жизни» (28, кн. 1: 68–69). Сам Шидловский писал Михаилу Достоевскому в январе 1839 года: «Ваша поэзия своим изящным характером возвращает меня к младенчеству, к той чистой простоте... без которой нельзя внити в царствие Божие»⁴⁴.

В этом же, 1839 году и в атмосфере той же тишины и ясности Достоевский пишет брату Михаилу: «Душа моя недоступна прежним бурным порывам. Всё в ней тихо, как в сердце человека, затаившего глубокую тайну... Человек есть тайна. Ее надо разгадать... Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» (28, кн. 1: 63).

Ему в это время не было еще и 18 лет. Письмо было вызвано известием о смерти отца, убитого своими крепостными. Об этом в письме есть такие строки: «Милый брат! Я пролил много слез о кончине отца... Дай-то Бог, чтобы ты был в Москве; тогда об семействе нашем я был бы покойнее; но скажи, пожалуйста, есть ли в мире несчастнее наших бедных братьев и сестер?.. Там бы ты занялся их образованием... Стройная организация души среди родного семейства, развитие всех стремлений из начала христианского... вот следствия такого воспитанья» (Там же: 62).

Как бы ни был подготовлен Достоевский к встрече с Шидловским всем своим детством — сказками кормилицы, молитвами с матерью в церкви и дома, посещением кремлевских монастырей и соборов, поездками в Троицкую лавру, жизнью в деревне недалеко от мужика Марья, чтением Карамзина, Жуковского и Пушкина, даже тишиной большого сада Мариинской больницы, стоявшей тогда на окраине Москвы и поблизости от больших садов Екатерининского и Александровского институтов и Марьиной Роши, — все равно нельзя не почувствовать организирующее или закрепляющее на всю жизнь влияние на него этого «большого для него человека». Савельев — офицер Инженерного училища этих лет — вспоминает про юношу Достоевского: «Он для его товарищей казался мистиком или идеалистом»⁴⁵.

Нужно ли называть влияние Шидловского романтическим? В сентябре 1837 года, то есть вскоре после своего приезда в Петербург, Достоевский пишет отцу: «С Шидловским... провели час в Казанском соборе» (28, кн. 1: 39). Что это, романтизм или церковность? И если к той «чистой простоте, без которой, — как писал Шидловский, — нельзя вникнуть в царствие Божие», стремились романтики, то романтиком нужно назвать всякого искренно верующего человека, в частности Игнатия (Брянчанинова), в те же, 30-е годы сменившего офицерский мундир на черный подрясник⁴⁶. Или это так называемое типичное романтическое первенство сердца над умом?

В октябре 1838 года Достоевский писал брату Михаилу: «...познать природу, душу, Бога, любовь... Это познается сердцем, а не умом... Ум — способность материальная... душа же, или дух, живет мыслию, которую нашептывает ей сердце... Ум — орудие, машина, движимая огнем душевным» (Там же: 53–54). Через 27 лет после этого Аркадий в «Подростке» говорит об «уме сердца» (13: 308), и разве не этим же сердечным мышлением мыслят Соня в «Преступлении и наказании», князь в «Идиоте», Марья Тимофеевна и Тихон в «Бесах», Макар в «Подростке», Зосима и Алеша в «Карамазовых» — все эти люди, ради правды которых и вокруг правды которых Достоевский создавал свои романы?

Сердечное мышление есть мышление христианское. «Сердце правит всеми органами, — пишет в VI веке преподобный Максим Исповедник, — и, когда благодать займет все пажити его, оно царствует над всеми помыслами». «Сердце чувствует Бога, а не разум»⁴⁷, — писал и Паскаль. «Дружба с Шидловским, — пишет один исследователь, — могла укрепить мечту Достоевского о религиозном преображении мира, истоки которой нужно искать в том же русском романтизме»⁴⁸. Но не ближе ли истоки этой мечты о преображении искать на горе Преображения? Разве не к ней мы обращаем свои взоры, когда предощущение преобразования мира повеет и над нами? Потому-то так и любим мы этот наш осенний праздник Предобручения радости. Как незабываемо сказал Пастернак:

Обыкновенно свет без пламени
Исходит в этот день с Фавора,
И осень, ясная, как знаменье,
К себе приковывает взоры.

Шидловского как-то видели в степи, у шинка, в страннической одежде. Он проповедовал Евангелие благоговеющей толпе: мужчины стояли с обнаженными головами, женщины плакали. Окончив говорить, он обратился к окружающим с призывом: «Православные, восхвалим Господа Бога» — и запел зычным голосом: «Тебе Бога хвалим». И толпа ему стала подпевать. «Было что-то умили-

тельное, — пишет очевидец, — в этой картине, в этих простых людях, певших с чувством общую молитву». После окончания Шидловский сказал ему: «Поучать меньших наших братий Слову Божию есть мое истинное призвание. Посмотри, как довольны и искренни эти добрые люди»⁴⁹. Достоевский унаследовал от своего друга не только самый дух христианского проповедничества. В записной книжке последних лет жизни Достоевский пишет: «Не от омерзения удалялись святые от мира, а для нравственного совершенствования. Да, древние иноки жили почти на площади» (27: 55). В понятие «площадь» вложено понятие «мир». Одной из больших идей позднего Достоевского, начиная с его работы над «Бесами» в 1870 году и кончая Алешей Карамазовым, была идея сочетания монастыря с миром — монастыря в миру. Не от этого ли проповедника Евангелия у шинка, «на площади», и при этом отпущенного старцем из монастыря в мир, идет зарождение такой нужной для нас идеи? И Владимира Соловьева, который так напомнил Достоевскому Шидловского, Блок назвал «рыцарь-монах», то есть тоже, собственно, монах в миру.

Несомненно, что и Шидловский, и Соловьев были для Достоевского людьми чистого, то есть искреннего, сердечного, христианства. Он считал, что Соловьев похож на Шидловского даже и лицом, и Анна Григорьевна пишет, что про лицо Владимира Соловьева Федор Михайлович говорил, будто «оно ему напоминает одну из любимых им картин Аннибала Карраччи “Голова молодого Христа”»⁵⁰.

Глава III. 40-е годы и начало «Двойника»

В свои темные 40-е Достоевский вступил уже без дружеской поддержки Шидловского, уехавшего из Петербурга. Но, конечно, не всё в эти годы было темным. Белой майской ночью 1845 года Достоевский прочел свою первую повесть «Бедные люди» Некрасову и Григоровичу. Эта повесть о двух смиренных, верующих и страдающих людях, продолжая внешне гоголевскую школу, дала вместо темных и выдуманных «мертвых душ» дивных и светлых людей, нравственной высоте которых может позавидовать любое христианское сердце. От «Бедных людей» идет прямая линия к Мармеладовым — и к дочери, и к отцу. Недаром современное литературоведение заметило, что в этой повести уже проступает повесть смирения, характерная для позднего Достоевского⁵¹. Замечено также и то, что Макар Девушкин — это первый «прекрасный человек» Достоевского⁵², то есть мы бы сказали, вспоминая Мышкина и Алешу, — первый его христианин. Наличие этих черт переводит так называемое социальное обличение повести в обличение нравственное, то

обличение, которым полна христианская письменность, начиная с Евангелия.

Написанная хорошо и «натурально», повесть не могла не привести в восхищение кружок Белинского. Может быть, этим поклонникам Гоголя и самим мечталось о каком-то выходе из тупика «Мертвых душ». В повести не было ничего мертвого. Восхищение было столь неожиданным и столь приятным для тщеславия молодого автора, что с этого времени началось его истинное «головокружение от успехов» — погружение в самовосхищение и во все другие страсти, которые обычно считаются неизбежными и даже благородными спутниками литературного таланта. Вот некоторые выписки из его писем этого периода к старшему брату Михаилу. «Ну, брат, никогда, я думаю, слава моя не дойдет до такой апогеи, как теперь. Всюду почтение неимоверное, любопытство насчет меня страшное. Я познакомился с бездной народу самого порядочного. Князь Одоевский просит меня осчастливить его своим посещением, а граф Соллогуб рвет на себе волосы от отчаяния. Панаев объявил ему, что есть талант, который их всех в грязь втопчет... Все меня принимают как чудо. Я не могу даже раскрыть рта, чтобы во всех углах не повторяли, что Достоевский то-то сказал, Достоевский то-то хочет делать. Белинский любит меня как нельзя более... Тургенев влюбился в меня... Ну, брат, если бы я стал исчислять тебе все успехи мои, то бумаги не нашлось бы столько... Я откровенно тебе скажу, что я теперь упоен собственной славой своей» (28, кн. 1: 115–116).

В том же письме он сообщает брату: «Минушки, Кларушки, Марианны и т. п. похорошели донельзя, но стоят страшных денег. На днях Тургенев и Белинский разбранили меня в прах за беспорядочную жизнь. Эти господа уж и не сознают, как любить меня, влюблены в меня все до одного» (Там же: 116).

Ослепленный успехом, Достоевский, очевидно, пустился во все тяжкие своей необузданной природы. Тут вспоминается другое его письмо, написанное через двадцать с лишним лет, в связи с его страстью игры в рулетку, которой он тогда был одержим: «...характер мой больной... <...> Проезжая недалеко от Бадена, я вздумал туда завернуть. Соблазнительная мысль меня мучила: пожертвовать 10 луидоров, и, может быть, выиграю хоть 2000 франков... ..Натура моя подлая и слишком страстная: везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил» (Там же, кн. 2: 205, 207).

Когда «Бедные люди» вышли в некрасовском альманахе в январе 1846 года, Достоевский пишет брату: «Какие похвалы слышу я, брат!.. Наши все и даже Белинский нашли, что я даже далеко ушел от Гоголя... Белинский подымает в марте месяце трезвон. Одоевский пишет отдельную статью о “Бедных людях”. Соллогуб, мой

приятель, тоже. Я, брат, пустился в высший свет.. Голядкин в 10 раз выше “Бедных людей”. Наши говорят, что после “Мертвых душ” на Руси не было ничего подобного» (Там же, кн. 1: 117—118).

Вспоминается описание внешности Достоевского в 1840-е годы, сделанное его приятелем, доктором Яновским: «Одет он был чисто и, можно сказать, изяшно; на нем был прекрасно сшитый из превосходного сукна черный сюртук, черный казимировый жилет, безукоризненной белизны голландское белье и циммермановский цилиндр»⁵³. Вот, очевидно, в этом цилиндре он и «пустился в высший свет». Конечно, можно было бы и не поднимать этих тяжелых свидетельств и не портить себе впечатления от майской ночи 1845 года. Но как тогда объяснить поразительный факт неожиданного падения его литературного таланта именно сразу же после «Бедных людей»? Многие это заметили, как только вышла его повесть «Двойник». «Слава моя достигла до апогеи, — пишет он брату через два месяца после предыдущего письма. — Но вот что гадко и мучительно: свои, наши, Белинский и все мною недовольны за Голядкина...» (Там же: 119).

«Успех “Бедных людей”, — вспоминает Григорович, — и неумеренно восторженные похвалы Белинского положительно вредно отразились на Достоевском»⁵⁴. Увлечение Белинского не произвело, может быть, такого действия на Достоевского, как внезапный резкий поворот и разочарование Белинского и его кружка. Вот что около этого времени писал Белинский Анненкову: «Достоевский написал повесть “Хозяйка”, — ерунда страшная!.. Каждое его новое произведение — новое падение... Надулись же мы, друг мой, с Достоевским-гением!»⁵⁵

И это действительно так, хотя такое впечатление старательно смягчается в современном литературоведении. Когда читаешь «Двойника», «Роман в девяти письмах», «Прохарчина», «Хозяйку», «Ползункова», «Слабое сердце», «Чужую жену...» и другие вещи 40-х годов, которые, честно говоря, никто и не читает, — то иногда просто не понимаешь, как можно было писать так слабо после «Бедных людей», после пушкинской или лермонтовской прозы. О «Хозяйке» Белинский писал: «Что они говорили друг другу, из чего так махали руками, кривлялись, ломались, замирали, обмирали, приходили в чувство, — мы решительно не знаем, потому что изо всех этих длинных патетических монологов не поняли ни единого слова... Во всей этой повести нет ни одного простого и живого слова или выражения: всё изысканно, натянуто, на ходулях, поддельно и фальшиво»⁵⁶. Добролюбов в 1861 году так охарактеризовал общий итог первого литературного периода Достоевского: «В половине 1849 года литературная деятельность его прекратилась, и литература не выразила при этом особенных сожалений. Если в течение де-

сятилетнего молчания г. Достоевского иногда и вспоминали о нем, то разве затем, чтобы посмеяться над собственным простодушием, с которым производили его в гении за первую повесть, и о непомерном самолюбии, до которого довело его общее поклонение»⁵⁷.

«Похорошевшие Марианны» и слава соллогубовской гостиной дорого стоили Достоевскому: он потерял вдохновение и мог потерять навсегда талант. Нельзя пройти мимо этого страшного факта его жизни. Красивая ненужность повести «Белые ночи» не спасала положение для писателя, предназначенного соединить величайшее художественное мастерство с проповедью христианства.

Конечно, в литературном наследстве 40-х годов можно иногда обнаружить спрятанные зерна его будущих великих работ. В «фальшивой и ходульной» «Хозяйке», может быть, есть какое-то начало Рогожина и Настасьи Филипповны, а с некоторой натяжкой даже и Мышкина. Но эти «яркие, большого таланта» искры, как сказал Белинский, «сверкают в такой густой темноте, что их свет ничего не дает рассмотреть читателю»⁵⁸.

И все же относительно бесплодности для Достоевского 40-х годов надо сделать одну очень большую оговорку. Возникновение того богатства познания писателя, которое досталось нам в наследство, относится именно к этому периоду.

В феврале 1846 года он написал повесть «Двойник». Эта психопатологическая фантазмагория имеет особую идейную судьбу. В конце 1859 года, уже вернувшись с каторги и начав, казалось бы, совсем новый литературный период, Достоевский снова возвращается к «Двойнику» и задумывает его переработать. «Они увидят, наконец, что такое “Двойник”! — пишет он брату Михаилу. — Зачем мне терять превосходную идею, величайший тип, по своей социальной важности, который я первый открыл и которого я был провозвестником?» (28, кн. 1: 340). В «Дневнике писателя» 1877 года, то есть через тридцать с лишним лет после напечатания «Двойника», Достоевский, признавая, что «формы не нашел и повести не осилил» (26: 65), одновременно пишет о ней: «...серьезнее этой идеи я никогда ничего в литературе не проводил» (Там же). Такое заявление о слабой повести — после «Преступления и наказания», «Идиота», «Бесов» и «Подростка» — очень ответственно. Замысел «Двойника» раскрывает, что в духовной жизни Достоевского было определенное звено, соединявшее эту жизнь и с ее прошлым, и с ее будущим. Это была религиозная борьба человека с его личным злом, с его «двойником». Двойник повести воплощает в себе все нравственное зло героя повести Голядкина.

По христианскому миропониманию, физическая смерть и вся совокупность зла вошли в этот мир не случайно и не благодаря каким-то неправильным социально-экономическим отношениям, а

только через человеческий грех, то есть через свободный акт человеческой воли. «Грех вошел в мир, и грехом смерть»⁵⁹, — говорит апостол. Все зло мира, все его страдание, вся его «смерть», весь узел его скорбей — завязаны где-то в глубинах души человеческой.

«Никакое уничтожение бедности, — писал Достоевский в 1877 году, — никакая организация труда не спасут человечество от ненормальности, а следственно, и от виновности и преступности... Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже... что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой» (25: 101). Очень близко к этому писал в XVIII веке св. Тихон Задонский: «Нет большего зла, как грех. Всем бедам, какие ни бывают в мире, грех причиною есть. Грешит мир и за грехи страждет беды и напасти»⁶⁰.

Но это значит, что и все спасение и мира и человека должно идти изнутри же, из свободного внутреннего выбора света вместо тьмы, Бога вместо дьявола, Жизни вместо смерти. И каждый человек всю свою жизнь стоит перед своей двойственной возможностью, перед своим выбором добра или зла. Борьбу с этой второй своей «злой» возможностью он может воспринять как борьбу со своим «двойником».

О законе нравственной двойственности человека, или, как говорил епископ Феофан Затворник, «двоесоставии», так пишет апостол Павел: «Я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Бедный я человек!»⁶¹ Учение о нравственном «двоесоставии», или двойственности, одинаково и на Востоке и на Западе Церкви. В XVII веке католик Паскаль писал: «Разве в этом хаосе и в этом чудовищном смятении (души) не слышится нам незаглушимый голос истины о раздвоенности природы нашей?.. Эта двойственность так заметна, что были люди, полагавшие в себе две души»⁶². Так что Эдгар По (о нем Достоевский в 1861 году поместил статью в своем журнале) был прав, называя учение о двойственности души «старинным». В наше время это учение очень кратко и четко выразил Экзюпери: «Во мне есть кто-то, с кем я должен бороться, чтобы расти»⁶³.

Эту основоположную истину христианства и попытался Достоевский еще неумелой рукой выразить в «Двойнике». Повести он «не осилил», все в ней дано в болезненной и запутанной схеме, но сама великая идея борьбы света и тьмы в душе человека легла с этого времени в основу его художественного творчества, и скелет «Двойника» стал постепенно одеваться плотью его позднейших про-

изведений⁶⁴. Ведь все, что писал Достоевский в эпоху своего расцвета, устремлено к изображению центральной мировой антитезы, того, что, как говорил Митя Карамзов, «дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» (14: 100).

Через тридцать лет после своего первого «двойника» Достоевский в «Подростке» вскрывает значение этого термина. «Мне кажется, что я весь точно раздваиваюсь... и ужасно этого боюсь» (13: 408), — говорит Версиков перед совершением кощунства с образом — и раскалывает его надвое. «Двойник, двойник!.. Да ведь он (Версиков) с ума сошел!.. ведь уж он разбил в моих глазах образ» (Там же: 412–413), т. е. по замыслу романа — образ Божий, наследство святого странника Макара. В «Бесах» темный двойник Ставрогина уже настолько слился с ним или спрятался под его маской, что внешне это совершенно обаятельный человек, хотя иногда люди смутно чувствуют его подлинное лицо убийцы. Только святое сердце Хромоножки способно вполне его разоблачить. «Гришка Отрепьев!» — кричит она этому прекрасному «Ивану-Царевичу», т. е. «лже-Царевич!», «лже-Дмитрий!», подделка, «двойник!» В вариантах «Двойника» 1846 года несколько раз употребляется этот термин — «Отрепьев» и «самозванец».

В 1880 году Достоевский пишет в письме к Е. Ф. Юнге: «Вы мне родная, потому что это *раздвоение* в Вас точь-в-точь как и во мне, и всю жизнь во мне было. Это большая мука, но в то же время и большое наслаждение. Это — сильное сознание, потребность самоотчета и присутствие в природе Вашей потребности нравственного долга к самому себе и к человечеству. Вот что значит эта двойственность. Были бы Вы не столь развиты умом, были бы ограниченнее, то были бы и менее совестливы и не было бы этой двойственности. Напротив, родилось бы великое-великое сомнение... Милая, глубокоуважаемая Катерина Федоровна — верите ли Вы во Христа и в Его обеты? Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь Ему вполне, и муки от этой двойственности сильно смягчатся, и Вы получите исход душевный, а это главное» (30, кн. 1: 149).

Закон нравственной двойственности человека — это реальность его земного бытия. Всю свою жизнь человек должен вести борьбу со своим злом, все время делать выбор между добром и злом и, делая выбор в Боге, «получать исход душевный» — еще здесь, на земле, обретать начало своей будущей блаженной и вечной цельности. Это есть закон духовной борьбы и свободы человеческой воли, «потребность нравственного долга» — основоположные идеи христианства.

Достоевский напророчил себе, когда в 1847 году писал брату, что у «Двойника» — «страшная роль в будущем» (28, кн. 1: 139).

А пока что галерея его сумасшедших 40-х годов окончилась скрипачом Ефимовым в «Неточке Незвановой», которая печаталась в то время (1849), когда автора отвезли в Петропавловскую крепость. В этой повести меньше внешней неестественности и длиннот, больше сюжетной ясности, чем в других вещах 40-х годов, но в ней заметен еще более тревожный признак снижения художественного таланта — какая-то фельетонная мелодраматичность. К ней еще больше можно отнести оценку, данную автором в 1864 году «Униженным и оскорбленным»: считая, что в этой вещи есть с «полсотни страниц», которыми он гордится, Достоевский пишет: «Я написал фельетонный роман (в чем сознаюсь совершенно)... Совершенно сознаюсь, что в моем романе выставлено много кукол, а не людей, что в нем ходячие книжки, а не лица... Вышло произведение дикое...» (20: 133–134).

Но в одном отношении «Неточка Незванова» весьма знаменательна. Скрипач Ефимов тоже, как и Достоевский, считает себя гением, тоже ставит перед собой цель — сделаться великим деятелем искусства. Однако скоро, после беспорядочной жизни, оказалось, что «энтузиазм его (в искусстве) был какой-то судорожный, желчный, порывчатый, как будто он сам хотел обмануть себя этим энтузиазмом и увериться через него, что еще не иссякли в нем первая сила, первый жар, первое вдохновение» (2: 149) (тут хочется добавить: «Бедных людей»)... «Увериться в ужасной мысли, что он уже давно и навсегда погиб для искусства, он не мог. Он судорожно боролся, как с болезненным кошмаром, с этим ужасным убеждением, и, наконец, когда действительность одолевала его, когда минутами открывались его глаза, он чувствовал, что готов был сойти с ума от ужаса» (Там же: 155).

Он и сошел. Автобиографичность этой повести о «судорожном энтузиазме в искусстве» несомненна. Мог ли Достоевский не видеть «невыносимую истину» оскудения своего таланта? Весной 1847 года он писал брату Михаилу: «Вот уже третий год литературного моего поприща я как в чаду... Сделали они мне известность сомнительную, и я не знаю, до которых пор пойдет этот ад» (28, кн. 1: 141). Об этом «аде» он начал писать еще с 1846 года. «Сомнительная известность» делалась все более сомнительной, но, к счастью, ад одиночества и разочарования в себе окончился не безумием, как почти у всех его героев 40-х годов, начиная с Голядкина, а петрашевской катастрофой. Современник его, О.Ф. Миллер, в материалах к биографии Достоевского пишет: «По собственным словам Федора Михайловича, он сошел бы с ума, если бы не катастрофа, которая переломила его жизнь»⁶⁵.

Выхода из тупика не давало, очевидно, и участие в кружке Петрашевского. Как бы ни было искренне его участие в кружке, труд-

но предположить, что он мог бы сблизиться сердцем с людьми, которые считали себя учениками не только Фурье, но и Фейербаха, т. е. отрицательно относились к христианству. В связи с этим О.Ф. Миллер пишет: «По свидетельству покойного Спешнева (записано с его слов А.Г. Достоевской), на Федора Михайловича Петрашевский производил отталкивающее впечатление тем, что был безбожник и глумился над верой... Сам Спешнев, как припоминал мне на словах г. Момбелли, читал у Петрашевского трактат об атеизме... На религию по-фейербаховски смотрели — Толь, Ахшарумов и др.»⁶⁶

Интересно в этом отношении такое место «Воспоминаний» Тучковой-Огаревой: «В начале Страстной недели (1849 года) у нас собралось несколько друзей Огарева. Между прочими помню — Сатина, Кавелина и Арапетова. Последний рассказывал с большим жаром о собраниях у М.В. Петрашевского... Собрания были весьма многолюдны; особенно обращал на себя внимание обyczaj разговляться в Страстную пятницу, и это происходило (как говорили тогда) уже несколько лет посреди Петербурга»⁶⁷. Эти слова подтверждаются также и Семеновым-Тян-Шанским — в Великую пятницу гости Петрашевского разговлялись, как в первый день Пасхи⁶⁸.

Вот какие живые материалы собирал уже тогда Достоевский для антирелигиозного хулиганства Шигалева в «Бесах» и вообще для своей оценки культурного безбожия. Чувствовать себя своим в этой среде он, конечно, не мог. Кажется, и социализм Достоевского не отрывался в эту эпоху от христианства⁶⁹. Вспоминая эти темные для него годы, Достоевский пишет в 1873 году: «Грустное, роковое для меня время» (21: 8) — и дальше рассказывает, как Белинский обращал его в атеизм: «Как социалисту, ему прежде всего следовало низложить христианство; он знал, что революция непременно должна начинаться с атеизма... Тут оставалась, однако, сияющая личность самого Христа, с которою всего труднее было бороться. Учение Христово он, как социалист, необходимо должен был разрушать... но все-таки оставался пресветлый лик Богочеловека, его нравственная недостижимость, его чудесная и чудотворная красота. Но... Белинский не остановился даже и перед этим неодолимым препятствием» (Там же: 10).

Трудно сказать, насколько Белинский преуспел в своей атеистической проповеди. Яновский утверждает, что Достоевский и в этот период жизни был верующим и что в 1847 и 1849 годах он вместе с ним говел у Вознесения, и «делал это не для формы»⁷⁰. Яновский же рассказывает об одном эпизоде этого времени у Плещеева: «Во время разговора кто-то в совершенно шуточном тоне... сказал: "...и в Евангелии сказано, что иногда и ложь бывает во спасение". Услы-

хав эти слова, Федор Михайлович тотчас замолчал, сильно сосредоточился и все остальное время только и повторял нам, близко к нему находившимся: “Вот оно что, даже и на Евангелие сослался. А ведь это неправда, в Евангелии-то этого не сказано. Когда слышишь, что человек лжет, то делается гадко, но когда он лжет и клеветает на Христа, то это выходит и гадко и подло”⁷¹.

Известно, какое значение в символах Достоевского занимают косые лучи заходящего солнца — «благодать вечернего света», по выражению святого Василия Великого. Они освещают его творчество до самого конца жизни — в них он передавал и свою радость, и свою величайшую скорбь. И вот характерно, что они появились уже в этот холодный петербургский период и что их появление было связано с христианским храмом. В повести 1847 года «Хозяйка» мы читаем: «Был уже вечер... Служба только что кончилась; церковь была почти совсем пуста... Лучи заходящего солнца широко струею лились сверху сквозь узкое окно купола и освещали морем блеска один из приделов» (1: 267). Герой этой повести — Ордынов, — так же как и Шидловский, занимается историей Русской Церкви. Через два года после «Хозяйки», перед самой катастрофой 1849 года, вечерние лучи загораются в «Неточке Незвановой» тревожным и предупреждающим светом. «Я вошла в библиотеку... беспредметная тоска терзала меня как будто каким-то предчувствием. Мне хотелось плакать. В комнате было ярко-светло от последних, косых лучей заходящего солнца, которые густо лились в высокие окна на сверкающий паркет пола» (2: 239).

Ко все более тяжелому душевному состоянию этих предтюремных лет прибавлялась серьезная нервная болезнь. По записи Всеволода Соловьева, Достоевский говорил о своей болезни так: «Мои нервы расстроены с юности. Еще за два года до Сибири, во время разных моих литературных неприятностей и ссор, у меня открылась какая-то странная и невыносимо мучительная нервная болезнь... Мне часто казалось, что я умираю, ну, вот, право — настоящая смерть приходила и потом уходила. Я боялся тоже летаргического сна. И странно — как только я был арестован — вдруг вся эта моя отвратительная болезнь прошла»⁷².

О.Ф. Миллер пишет: «Он был до своей катастрофы мнителен до болезненности... нередко оставлял перед сном записочки такого, приблизительно, содержания: “Сегодня со мной может случиться летаргический сон, а потому — не хоронить меня столько-то дней”»⁷³. И вот этот больной и измученный своей ложной дорогой человек был внезапно выведен из ада страстей и болезней, из кошмара литературной фантазмагии в живительный воздух обыкновенной, человеческой, русской тюрьмы. Началась очистительная гроза.

Глава IV. Тюрма и переходный период

В письме к С.А. Ивановой Достоевский пишет: «Без страдания и не поймешь счастья. Идеал через страдание переходит, как золото через огонь. Царство небесное усилием достается» (29, кн. I: 137–138).

В «Подростке» странник Макар говорит: «С годами печаль как бы с радостью вместе смешивается, в воздыхание светлое преобразуется. Так-то в мире: всякая душа и испытуема и утешена» (13: 330).

В этих двух высказываниях Достоевского все христианское понимание страдания. Пасхи мы не представляем себе без Страстной, Воскресения без Голгофы, но и Голгофа непонятна нам и неприемлема без последующего за ней Воскресения, уже теперь, в этой нашей жизни, ясно предощуяемого. Как писал Паскаль: «Ветхий Завет заключал в себе прообразы; пасхальный агнец вкушался с горькими травами»⁷⁴. Страдание — это великий духовный факт, «закон нашей планеты» (7: 154), как пометил Достоевский в записной книжке к «Преступлению и наказанию»; или спасительный, для идущих через него в смиренности, или губительный, для его отрицающих. И это удивительное дело: чем больше мир отрицает идею страдания, чем больше протестует против него с таким, очевидно, искренним негодованием («страдание — позор мира»⁷⁵, — писал Горький), — тем все глубже, страшнее и безнадежнее он в это страдание погружается.

Достоевский был арестован 23 апреля 1849 года и отвезен в Петропавловскую крепость, где просидел в Алексеевском равелине восемь месяцев. Конечно, действительность этой тюрьмы не вполне отвечала тем мрачным представлениям о ней, которые внушили нам некоторые романисты. Люди, сидевшие в ней, не были «одеты камнем». Из воспоминаний, собранных О.Ф. Миллером, известно: первые два месяца арестанты находились в полной изоляции, но затем им стали выдавать книги из тюремной библиотеки, позволили писать (Достоевский там написал рассказ «Маленький герой»), разрешили переписку с родными, даже получение книг из дома, а с августа — прогулки в саду, где росло 17 деревьев. Питание было достаточное. Разрешались пищевые передачи. Главная тяжесть была в сырости и темноте казематов — и, конечно, в одиночестве. По словам одного из заключенных-петрашевцев — И.М. Дебу, — одиночество их возбуждало сострадание коридорного сторожа, из гарнизонных солдат, еще не старого. По временам он отворял из коридора окошечко, находившееся в двери каземата, и говорил: «Скучно вам? потерпите! и Христос терпел. И за что это вас посадили? все вы тихие такие, а бывало, тут всё такой буйный народ»⁷⁶. Это была

настоящая, трудная тюрьма, и не удивительно, что уже в августе Достоевский писал брату Михаилу: «К ночи усиливается впечатлительность, по ночам длинные, безобразные сны, и сверх того, с недавнего времени мне всё кажется, что подо мной колыхается пол, и я в моей комнате сижу, словно в паровой каюте. Из всего этого я заключаю, что нервы мои расстроиваются» (28, кн. 1: 159). Удивительно не это, а то, что, несмотря на тяжесть сидения в одиночке старой, темной, неблагоустроенной тюрьмы, мы видим в молодом писателе процесс не разрушения, а, наоборот, восстановления — и душевного, и физического.

«Я и не унываю, — пишет он брату в июле, — конечно, скучно и тошно, да что ж делать! Впрочем, не всегда и скучно... Теперь ясные дни... и немножко веселее стало... У меня есть и занятия. Я времени даром не потерял: выдумал три повести и два романа; один из них пишу теперь... Я здесь читал немного: два путешествия к св. местам и сочинения святого Димитрия Ростовского. Последние меня очень заняли» (Там же: 156–157).

«Я теперь могу иметь свечу по вечерам... Хочешь мне прислать исторических сочинений. Это будет превосходно. Но всего лучше, если б ты мне прислал Библию (оба Завета). Мне нужно... Всё это еще ничего; можно жить. Авось, успею поправиться» (Там же: 158–159) — это из его письма в августе. В сентябре он добавляет: «Книги (Шекспир, Библия, «Отеч. Записки»)... я получил... Покамест всё хорошо относительно здоровья. Я ожидал гораздо худшего и теперь вижу, что жизненности во мне столько запасено, что и не вычерпашь» (Там же: 160).

В разговоре со Всеволодом Соловьевым в 1874 году Достоевский, указывая на какую-то нервную болезнь своего собеседника, сказал ему:

«Я отлично понимаю ваше состояние, я сам пережил его. Это та же моя нервная болезнь, может быть, в несколько иной форме, но, в сущности, то же самое. Голубчик, послушайте меня, сделайте с собою что-нибудь, иначе может плохо кончиться... Ведь я вам рассказывал — мне тогда судьба помогла, меня спасла каторга... совсем новым человеком сделался... И только что было решено, так сейчас все мои муки и кончились, еще во время следствия. Когда я очутился в крепости, я думал, что тут мне и конец, думал, что трех дней не выдержу, и — вдруг совсем успокоился. Ведь я там что делал?... я писал “Маленького героя” — прочтите, разве в нем видно озлобление, муки? Мне снились тихие, хорошие, добрые сны, а потом чем дальше, тем было лучше. О! это большое для меня было счастье: Сибирь и каторга! Говорят: ужас, озлобление, о законности какого-то озлобления говорят! ужаснейший вздор! Я только там и жил здоровой, счастливой жизнью, я там себя понял, голубчик...

Христа понял... русского человека понял и почувствовал, что и я сам русский, что я один из русского народа. Все мои самые лучшие мысли приходили тогда в голову, теперь они только возвращаются, да и то не так ясно. Ах, если бы вас на каторгу!" Это было сказано до такой степени горячо и серьезно, — замечает Вс. Соловьев, — что я не мог не засмеяться и не обнять его»⁷⁷. О получении в тюрьме Библии и своем духовном перерождении Достоевский в эти же, 70-е годы рассказывал молодой корректорше «Гражданина» — Починковской⁷⁸.

Самое страшное переживание ожидало его в связи с объявлением приговора. Все петрашевцы были приговорены к каторжным работам (Достоевский — на четыре года) или к высылке, но в целях устрашения была инсценирована смертная казнь через расстрел.

Это было совершено 22 декабря 1849 года. Вернувшись в тюрьму с Семеновского плаца, где производилась инсценировка, Достоевский в этот же день пишет брату Михаилу: «Не тужи, ради Бога, не тужи обо мне!.. Через четыре года облегчение судьбы... Ведь был же я сегодня у смерти, три четверти часа прожил с этой мыслию, был у последнего мгновения, и теперь еще раз живу! Если кто обо мне дурно помнит, и если с кем я поссорился, если в ком-нибудь произвел неприятное впечатление — скажи им, чтоб забыли об этом... Нет желчи и злобы в душе моей, хотелось бы так любить и обнять хоть кого-нибудь из прежних в это мгновение. Это отрада, я испытал ее сегодня, прощаясь с моими милыми перед смертью... Та голова, которая создавала, жила высшею жизнью искусства... уже срезана с плеч моих. Осталась память и образы, созданные и еще не воплощенные мной. Они изъязвят меня, правда! Но во мне осталось сердце и та же плоть и кровь, которая также может и любить, и страдать, и желать, и помнить, а это всё-таки жизнь!

Ну, прощай, брат! Обо мне не тужи!.. Книги (Библия осталась у меня) и несколько листов моей рукописи... у меня отобраны и достанутся, по всей вероятности, тебе... Никогда еще таких обильных и здоровых запасов духовной жизни не кипело во мне, как теперь. Но вынесет ли тело: не знаю... Как оглянусь на прошедшее да подумаю, сколько даром потрачено времени, сколько его пропало в заблуждениях, в ошибках, в праздности, в неумении жить; как не дорожил я им, сколько раз я грешил против сердца моего и духа, — так кровью обливается сердце мое. Жизнь — дар, жизнь — счастье, каждая минута могла быть веком счастья... Теперь, переменяя жизнь, перерождаюсь в новую форму... Казематная жизнь уже достаточно убила во мне плотских потребностей, не совсем чистых, я мало берег себя прежде... Я не потеряю надежду и сохраню дух мой и сердце в чистоте. Я перерожусь к лучшему» (28, кн. 1: 162–164).

Рассказывают, что во время чтения смертного приговора на Семеновском плацу проглянуло солнце⁷⁹. В прощальном письме этого же дня Достоевский пишет: «On voit le soleil! (Видишь солнце!)» (28, кн. 1: 162). Тридцать лет спустя он напишет в своей «Кане Галилейской»: «Видишь ли Солнце наше, видишь ли ты Его?» (14: 327). Много солнца было в этом человеке, который в представлении многих несет в себе одну темноту. И разве для солнечного обретения не были действительно необходимыми и даже легкими посылаемые ему страдания? Но прежде всего было необходимо покаяние в прошлом, во всей его темноте, покаяние истинное, тюремное, и мы видим в этом потрясающем письме всю его искренность и глубину. «Как оглянись на прошедшее». Так же и у Пушкина:

И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуюсь, и горько слезы лью...

С той только существенной разницей, что Пушкин, написав эти строчки, может быть, начал собираться на бал, а Достоевского начали готовить к этапу.

Но это было покаяние во всей нравственной нечистоте прошлого. Покаяние в ошибках ума пришло не сразу. Нужны были четыре года на нарах с каторжниками, чтобы осознать и их. В 1873 году Достоевский пишет: «Я сам старый “нечаевец”, я тоже стоял на эшафоте, приговоренный к смертной казни <...> *Нечаевым*, вероятно, я бы не мог сделаться никогда, но *нечаевцем*, не ручаюсь, может, и мог бы... во дни моей юности <...> Мы заражены были идеями тогдашнего теоретического социализма <...> Я уже в 46 году был посвящен во всю *правду* этого грядущего “обновленного мира” <...> Раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов <...> Мы, петрашевцы, стояли на эшафоте и выслушивали наш приговор без малейшего раскаяния... В эти последние минуты некоторые из нас (я знаю положительно)... может быть, и раскаивались в иных тяжелых делах своих... но то дело, за которое нас осудили, те мысли, те понятия, которые владели нашим духом, представлялись нам не только не требующими раскаяния, но даже чем-то нас очищающим, мученичеством, за которое многое нам простится! И так продолжалось долго. Не годы ссылки, не страдания сломили нас. Напротив, ничто не сломило нас... Нечто другое изменило взгляд наш, наши убеждения и сердца наши... Это нечто другое было непосредственное соприкосновение с народом, братское соединение с ним в общем несчастье <...> Это не так скоро произошло, а постепенно <...> Трудно убедиться наконец во лжи и неправде почти всего того, что считали мы у себя дома светом и истиной <...> Мне

очень трудно было бы рассказать историю перерождения моих убеждений» (21: 129–134).

О том же изменении идейных убеждений он писал еще в 1856 году Майкову: «О прежнем же говорить не у места, да и было-то оно не более, как случай. Идеи меняются, сердце остается одно» (28, кн. 1: 208). О том же — и в письме к Э.И. Тотлебену: «Долгий опыт, тяжелый и мучительный, протрезвил меня и во многом переменял мои мысли» (Там же: 224)⁸⁰.

В этап Достоевский поехал в ночь на Рождество 1849 года, то есть через три дня после прочтения приговора. Вспоминая об этом уже после выхода из острога, он писал брату Михаилу: «Ровно в 12 часов, то есть ровно в Рождество, я первый раз надел кандалы. В них было фунтов 10 и ходить чрезвычайно неудобно. Затем нас посадили в открытые сани, каждого особо, с жандармом, и на 4-х саянях, фельдъегерь впереди, мы отправились из Петербурга. У меня было тяжело на сердце... Но свежий воздух оживлял меня, и... я в сущности был очень спокоен и пристально глядел на Петербург, проезжая мимо празднично освещенных домов и прощаясь с каждым домом в особенности» (Там же: 167).

Приятель Достоевского, А.П. Милюков, так вспоминает свое прощание с ним перед этапом: «Нас провели в какую-то большую комнату, в нижнем этаже комендантского дома. Давно был вечер, и она освещалась одною лампою. Мы ждали довольно долго, так что крепостные куранты раза два успели проиграть четверть на своих разнотонных колокольчиках. Но вот дверь отворилась, за неюбрякнули приклады ружей, и в сопровождении офицера вошли Ф.М. Достоевский и С.Ф. Дуров... Несмотря на восьмимесячное заключение в казематах, они почти не переменялись: то же серьезное спокойствие на лице одного, та же приветливая улыбка у другого... Смотря на прощанье братьев Достоевских, всякий заметил бы, что из них страдает более тот, который остается... В глазах старшего брата стояли слезы, губы его дрожали, а Федор Михайлович был спокоен и утешал его... “И в каторге не звери, а люди, может, еще и лучше меня, может, достойнее меня... В эти месяцы я много пережил, в себе-то самом много пережил...” Более получаса продолжалось наше свидание... В последний раз обнялись мы и пожали друг другу руки. Ночь была не холодная и светлая... Куранты проиграли девять часов, когда выехали двое ямских саней, и на каждых сидел арестант с жандармом...»⁸¹

Вспоминаются слова Мити Карамазова: «Столько во мне этой силы теперь, что я всё поборю, все страдания, только чтобы сказать и говорить себе поминутно: я есть! В тысяче мук — я есть; в пытке корчусь — но емь!» (15: 31)⁸².

В воспоминаниях петрашевца И. Л. Ястржембского, ехавшего в Сибирь вместе с Достоевским, есть живые подробности этапного пути. «Мы прибыли в Тобольск... Повели нас в камеру. Узкая, темная, холодная, грязная комната... За дверью, в сенях, слышались тяжелые шаги часового, ступающего взад и вперед на сорокаградусном морозе. Мы присели и скорчились — Дуров на нарах, а я рядом с Достоевским на полу. За тонкой стеной, или скорее перегородкой, где, как мы узнали после, помещались подсудимые, слышалось постукивание шкаликов и рюмок, возгласы играющих в карты и в юлу, и такая ругань, такие проклятия... У Дурова пальцы на руках и ногах были отморожены и ноги сильно повреждены от кандалов. У Достоевского, кроме того, еще в Алексеевском равелине открылись на лице и во рту золотушные язвы... Среди такой неприглядной обстановки мне вспомнилась моя жизнь в Петербурге среди молодых, симпатичных и умных товарищей по двум университетам: киевскому и харьковскому... Я думал, что для меня нет спасения, и решил покончить с собою, к чему еще в Алексеевском равелине я сделал удачные приготовления... Напоминаю об этом тяжком прошедшем единственно потому, что оно дало мне возможность ближе узнать личность Достоевского. Его симпатичная и милая беседа излечила меня от отчаяния и пробудила во мне надежду. Совершенно нечаянно и неожиданно мы получили сальную свечу, спички и горячий чай, который нам показался вкуснее нектара... У Достоевского оказались превосходные сигары, которых, по счастью, недосмотрел почтенный Иван Гаврилович. В дружеской беседе мы провели большую часть ночи. Симпатичный, милый голос Достоевского, его нежность и мягкость чувства, даже несколько его капризных вспышек, совершенно женских, действовали на меня успокоительно. Я отказался от всякого крайнего решения»⁸³.

«В Тобольске, — пишет сам Достоевский в «Дневнике писателя» 1873 года, — когда мы в ожидании дальнейшей участи сидели в остроге на пересыльном дворе, жены декабристов умолили смотрителя острога и устроили в квартире его тайное свидание с нами. Мы увидели этих великих страдалец, добровольно последовавших за своими мужьями в Сибирь... Свидание продолжалось час. Они благословили нас в новый путь, перекрестили и каждого оделили Евангелием — единственная книга, позволенная в остроге. Четыре года пролежала она под моей подушкой в каторге. Я читал ее иногда и читал другим» (21: 12).

В «Записках из Мертвого дома» рассказывается о таком чтении Евангелия молодому дагестанцу. «Однажды мы прочли с ним всю Нагорную проповедь... Я спросил его, нравится ли ему то, что он прочел... “Ах, да! да, Иса святой пророк, Иса Божии слова говорил. Как хорошо!” — “Что ж тебе больше всего нравится?” — “А где он

говорит: прощай, люби, не обижай и врагов люби⁸⁴. Ах, как хорошо он говорит!» (4: 54).

И вот началась жизнь в Мертвом доме, в одной из самых суровых каторжных тюрем того времени — в Омске, — жизнь с наполовину обритой головой и в серо-черной куртке с желтым тузом на спине. Начались «его университеты». Человек, живший среди книг и рукописей, был брошен в страшную толпу чужих людей. Все эти четыре года Достоевский, кажется, очень мало читал⁸⁵. Он, очевидно, весь ушел в себя.

«Помню, что во всё это время, несмотря на сотни товарищей, я был в страшном уединении, и я полюбил наконец это уединение. Одиноким душевно, я пересматривал всю прошлую жизнь мою... судил себя один неумолимо и строго и даже в иной час благословлял судьбу за то, что она послала мне это уединение, без которого не состоялись бы ни этот суд над собой, ни этот строгий пересмотр прежней жизни», — сказано в «Записках из Мертвого дома» (4: 220).

«Я видел народ наш, — пишет Достоевский в «Дневнике писателя», — и знаю его, жил с ним довольно лет, ел с ним, спал с ним и сам “к злодеям причтен был”⁸⁶, работал с ним настоящей мозольной работой, в то время когда другие, “умывавшие руки в крови”, либеральничая и подхихикивая над народом, решили на лекции и в отделении журнальных фельетонов, что народ наш “образа звериного и печати его”⁸⁷. Не говорите же мне, что я не знаю народа! Я его знаю: от него я принял вновь в мою душу Христа, которого узнал в родительском доме еще ребенком и которого утратил было, когда преобразился в свою очередь в “европейского либерала”⁸⁸» (26: 152).

«Я давно не был в церкви. Великопостная служба, так знакомая еще с далекого детства, в родительском доме, торжественные молитвы, земные поклоны — всё это расшевеливало в душе моей далекое-далекое минувшее... и, помню, мне очень приятно было, когда, бывало, утром, по подмерзшей за ночь земле, нас водили под конвоем с заряженными ружьями в Божий дом... Арестанты молились очень усердно, и каждый из них каждый раз приносил в церковь свою нищенскую копейку на свечку... “Тоже ведь и я человек, — может быть, думал он или чувствовал, подавая, — перед Богом-то все равны...” Причащались мы за ранней обедней. Когда священник с чашей в руках читал слова: “...но яко разбойника мя приими”, — почти все повалились на землю, звуча кандалами, кажется приняв эти слова буквально на свой счет» (4: 176–177).

Закончив свой срок, Достоевский вышел из омской тюрьмы 23 января 1854 года. Согласно приговору он был зачислен рядовым в Сибирский линейный батальон, находившийся в Семипалатинске. Еще из Омска он пишет брату Михаилу свое первое письмо «с воли»: «Вечное сосредоточение в самом себе, куда я убежал от горь-

кой действительности, принесло свои плоды. У меня теперь много потребностей и надежд таких, об которых я и не думал... Мне нужно денег и книг... Мне надо (крайне нужно) историков древних (во французском переводе) и новых, экономистов и отцов Церкви... На душе моей ясно. Вся будущность моя и всё, что я сделаю, у меня как перед глазами. Я доволен своею жизнью... Люди везде люди. И в каторге между разбойниками я, в четыре года, отличил наконец людей. Поверишь ли: есть характеры глубокие, сильные, прекрасные, и как весело было под грубой корой отыскать золото. И не один, не два, а несколько. Иных нельзя не уважать, другие решительно прекрасны... Что за чудный народ! Вообще время для меня не потеряно. Если я узнал не Россию, так народ русский хорошо, и так хорошо, как, может быть, не многие знают его... Ведь позволяют же мне печатать лет через шесть, а может, и раньше... а я теперь вздору не напишу... Не забудь же меня книгами, любезный друг. Главное: историков, экономистов, «Отечеств. Записки», отцов Церкви и историю Церкви» (28, кн. 1: 171–173). В марте он опять просит брата: «...попрошу у тебя книг. Пришли мне, брат.. европейских историков, экономистов, святых отцов» (Там же: 179).

Из Омска же в середине февраля 1854 года он послал письмо к Н.Д. Фонвизиной. Адресат этого удивительного письма, смысл которого он повторяет в 1870 году в «Бесах» и в записной книжке 1880 года, не случаен. Жена декабриста, Н.Д. Фонвизина, была, очевидно, одной из тех замечательных русских женщин XIX века, которые умели нести иго Христово, не уходя из мира. Свой путь «монастыря в миру» она начала еще с четырнадцати лет, совершая различные тайные подвиги. Когда к ней упорно стали свататься женихи, она с помощью своего духовника, деревенского священника, переделалась в мужскую одежду и убежала в монастырь. Пройдя лесом в два дня семьдесят верст, изорвав платье и разбив в кровь босые ноги и уже приблизившись к обители, она была настигнута и возвращена к родителям. Она обещала им оставаться с ними, если они не будут принуждать ее к браку. Вышла она замуж через несколько лет за своего двоюродного дядю, М.А. Фонвизина, который выручил ее родителей из тяжелых материальных затруднений. Его предложение она приняла как указание воли Божией. Ее муж был необыкновенно добрый, любящий и верующий человек⁸⁹. Это она вместе с Муравьевой и Анненковой благословила в Тобольске петрашевцев Евгением. «Я скажу Вам про себя, — писал ей Достоевский, — что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. И, однако же, Бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в

эти минуты я люблю и нахожу, что другими любим, и в такие-то минуты я сложил себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (28, кн. 1: 176).

Это письмо, как бы нарушая все традиции богословской грамотности, выразило самую дорогую для нас истину — о неразрывности веры во Христа и любви к Нему. Как сказано в одной молитве: «Мы веруем сердечною любовью». И может быть, еще придет время, когда в полном смешении человечеством добра и зла, в окончательном тумане лжи, неведения и новых божеств, утверждающих истину вне Христа, — кто-нибудь с великой радостью повторит именно эти неграмотные слова: «Уж лучше я останусь со Христом, нежели с истиной»⁹⁰.

Достоевский «говорил о Христе с восторгом», — вспоминает о той же сибирской эпохе 1854–1855 годов А. Е. Врангель⁹¹. Каторга начала приносить свои плоды, и это было за 25 лет до «Карамазовых». «Что выросло, что созрело, что завяло, что выбросилось вон, вместе с плевелами, — пишет Достоевский в том же, 1854 году брату, — того не передашь и не расскажешь на клочке бумаги... Каторга много вывела из меня и много привила ко мне... Не подозревавай, что я такой же меланхолик и такой же мнительный, как был в Петербурге в последние годы. Всё совершенно прошло, как рукой сняло. Впрочем, всё от Бога и у Бога» (28, кн. 1: 180).

Как будто начиналась новая, и великая, эпоха его жизни. В письме к Фонвизиной есть такая фраза: «Я в каком-то ожидании чего-то... и кажется мне, что со мной в скором, очень скором времени должно случиться что-нибудь решительное, что я приближаюсь к кризису всей моей жизни, что я как будто созрел для чего-то и что будет что-нибудь, может быть тихое и ясное, может быть грозное, но во всяком случае неизбежное. Иначе жизнь моя будет жизнь манкированная» (Там же: 177).

Это писалось через две-три недели после выхода из тюрьмы, при переходе на положение ссыльного. И действительно, если взять все письма, написанные в первые недели и месяцы после острога, то надо было бы уже в это время ожидать от него чего-то решительного, глубокого и сильного. Однако этого мы не видим: «в скором, очень скором времени», как он надеялся, ничего не произошло.

В Семипалатинске он прожил с марта 1854 до июля 1859 года, пять с лишним лет, сначала солдатом, потом офицером, и эти годы

воспринимаются не как период духовного подъема и творческой радости, а именно как период, пользуясь его выражением, «манкированный», как бы еще ничего не давший. Конечно, это не совсем так, и не потому, что в Семипалатинске были написаны «Село Степанчиково» и «Дядюшкин сон» — вещи для Достоевского случайные и второстепенные, а потому, что под волнениями возникшего тогда истерического романа с М.Д. Исаевой, его первой женой, со всеми его перипетиями, утомительными для читателей его писем, под волнениями борьбы за восстановление своего литературного положения, под волнениями постоянного безденежья, под волнениями уже явно определившейся эпилепсии, — конечно, шел все тот же духовный процесс, который начался в тюрьме и который в результате дал миру того Достоевского, который был ему так нужен. Как утверждал П.Н. Сакулин, «всё зрелое творчество Достоевского корнями своими уходит в годы каторги и ссылки»⁹², но эти корни тогда еще не давали зеленых побегов. Духовную жизнь Достоевского скорее можно почувствовать в некоторых частных подробностях воспоминаний этого периода, например воспоминаний А.Е. Врангеля: «Любимое [его] времяпрепровождение было, когда мы в теплые вечера растягивались на траве и, лежа на спине, глядели на мириады звезд, мерцавших из синей глубины неба. Эти минуты успокаивали его»⁹³.

Так продолжалось, собственно, десять с лишним переходных лет, если считать от выхода из тюрьмы в 1854 году и до начала эпохи великих романов в 1865-м. Только «Записки из Мертвого дома», начало писания которых относится к сибирскому периоду, с их положительными образами духовной красоты и смирения, дают нам некоторую литературное обнаружение этого духовного процесса. Толстой в письме к Н.Н. Страхову сказал об этой вещи: «Точка зрения удивительна, искренняя, естественная и христианская»⁹⁴.

В 1865 году Достоевский начал писать «Преступление и наказание». Только с этого года он заговорил о Христе совсем открыто, и именно с этого года расцвел наконец его талант в полную свою меру. Совпадение в нем творческого расцвета с открытой христианской проповедью — факт поразительный и очевидный, и в свете его тем более досадными воспринимаются нами эти десять переходных лет.

Все в том же письме к Фонвизиной, заканчивая свой «символ веры», он пишет: «Но об этом лучше перестать говорить». И дальше добавляет: «Впрочем, не знаю, почему некоторые предметы разговора совершенно изгнаны из употребления в обществе, а если и заговаривают как-нибудь, то других как будто коробит? Но мимо об этом...» (28, кн. 1: 176). Замечание «почему?» — только придавленное возмущение перед каким-то законом неверующего или равно-

душного общества, который он не считает еще возможным нарушить, несмотря на свое возмущение: «Но мимо об этом». Как писала, вспоминая 1873 год, О. Починковская: «Христос, христианство — об этом давно уже не говорили в известных слоях нашего общества»⁹⁵. «Лучше перестать говорить», — пишет Достоевский в письме к Фонвизиной. И он «перестал говорить» до 1865 года, и мы видим, что в его духовной и творческой биографии наступила какая-то задержка, скованность сердца и языка в области искусства⁹⁶.

Сослуживец его в 1854 году по семипалатинским солдатским казармам Н.Ф. Кац рассказывает, что из книг Достоевский имел только одно Евангелие, которое он берег и, видимо, очень им дорожил⁹⁷. Но Евангелие точно лежало еще под спудом, под солдатской подушкой. Может быть, именно к этому переходному времени относятся слова, сказанные старцем Зосимой о своей юности: «Читал я тогда и книги, и даже с большим удовольствием; Библию же одну никогда почти в то время не развертывал, но никогда и не расставался с нею, а возил ее повсюду с собой: воистину берег эту книгу, сам того не ведая» (14: 268).

В мае 1859 года Достоевский получил наконец долгожданное увольнение от принудительной военной службы и разрешение на выезд в Европейскую Россию. Местожительством ему была определена Тверь. Второго июля начался переезд на купленном собственном экипаже из Семипалатинска в Тверь через многие города, и в том числе через Троицкую лавру. Сохранилось письмо Достоевского к его ротному командиру в Семипалатинске А.И. Гейбовичу с описанием этого великого переезда.

«В один прекрасный вечер, часов в пять пополудни, — пишет он, — скитаясь в отрогах Урала, среди лесу, мы набрали наконец на границу Европы и Азии. Превосходный поставлен столб, с надписями, и при нем в избе инвалид. Мы вышли из тарантаса, и я перекрестился, что привел наконец Господь увидеть обетованную землю. Затем вынулась Ваша плетеная фляжка, наполненная горькой померанцевой, и мы выпили с инвалидом на прощанье с Азией» (28, кн. 1: 361–362)⁹⁸.

В своих воспоминаниях о Достоевском поэт Майков приводит следующие слова своего друга: «Может быть, там, наверху, т. е. Самому Высшему, нужно было меня привести на каторгу, чтобы я там... узнал самое главное, без чего нельзя жить, иначе люди съедят друг друга с их материальным развитием, и чтобы это самое главное я... другим сообщил, чтобы другие (хоть не все, хоть очень немногие) лучше стали хоть на крошечку, хоть частичку бы приняли, хоть бы поняли, что в бездну стремятся, — и этого довольно. И этого уже много. И из-за этого стоило пойти на каторгу»⁹⁹.

В этом волнении о духовной судьбе людей, живущих вне Христа, — все творчество расцвета Достоевского. Оставив позади «манкированный» период, уже ничего не умалчивая и уже не боясь, что это будет кого-нибудь коробить, он навсегда отдался своему благородному волнению, когда начал писать свою, как он любил говорить, «поэму» о Соне и Раскольникове.

Глава V. Явление Христа в современности

Годы 1864–1865-й были для Достоевского временем «перелома его жизни надвое», как он писал в одном письме. В апреле 1864 года умерла его первая жена, Мария Дмитриевна Исаева. В июле того же года неожиданно умер любимый брат и верный друг Михаил. В начале 1865 года прекратил свое существование его второй журнал «Эпоха». В марте–апреле 1865 года он пишет А.Е. Врангелю про смерть жены: «16-е апреля прошлого года она скончалась, в полной памяти, и, прощаясь, вспоминая всех, кому хотела в последний раз от себя поклониться, вспомнила и об Вас... Когда она умерла — я... никак не мог вообразить, до какой степени стало больно и пусто в моей жизни, когда ее засыпали землей... Бросился я, схоронив ее, в Петербург, к брату, — он один у меня оставался, но через три месяца умер и он... И вот я остался вдруг один, и стало мне просто страшно. Вся жизнь переломилась разом надвое» (28, кн. 2: 116).

В это же время — в апреле 1865 года — он писал Н.П. Суловой: «Я кончаю жизнь, я это чувствую» (Там же: 123). А еще через несколько месяцев он начал писать «Преступление и наказание», то есть, наоборот, началась его новая и большая жизнь. И в том же письме к Врангелю, после слов отчаяния, есть такая фраза: «А между тем всё мне кажется, что я только что собираюсь жить. Смешно, не правда ли? Кошачья живучесть» (Там же: 120). И в письме к А.В. Корвин-Круковской через год, в 1866-м: «Мне всё мерещится, что хандра моя ужасный вздор. Кажется иногда, что столько сил внутри и что мне много-много еще пережить надо» (Там же: 158).

О христианской жизни Достоевского в период, предшествовавший перелому, мы мало знаем. Небольшой свет, может быть, проливает письмо к нему брата Михаила в ответ на известие о смерти Марии Дмитриевны. «Нынче получил я письмо твое с печальной вестью. Милый, добрый друг мой, я всё это время, с самой нашей разлуки, так много и так часто думал о тебе... Дай Бог ей Царство Небесное. Врагом ее ни я, и никто из моих не был... Зазвонили к заутрене, зажгли плошки, и по городу пошел гул от колоколов и экипажей — Христос воскрес! Обнимаю тебя крепко»¹⁰⁰. Через три месяца после этого письма пасхальной ночи умер и тот, кто его писал.

Тяжелые удары смертей и несчастий точно разбудили Достоевского, дали окончательный толчок его духовной жизни. «Отсюда, — пишет Страхов, — начинается лучшая половина его жизни»¹⁰¹.

В 1865 году было начато «Преступление и наказание», в 1868 году он пишет «Идиота», в 1870-м начинает роман «Бесы». В середине 60-х годов Достоевский, несмотря на свое все еще живое подполье, обрел наконец полноту таланта, ту силу, которую он так долго носил в себе, точно под спудом. И это произошло тогда, когда в «Преступлении и наказании» он открыто сказал о Христе. Правда, еще в 1864 году он сделал для этого первую, но совершенно неудачную попытку. По замыслу «Записок из подполья», выход из этого тупика был в вере во Христа, но цензура вычеркнула это место. В марте 1864 года он пишет брату Михаилу: «Там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал *для виду*, — то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа — то запрещено. Да что они, цензора-то, в заговоре против правительства, что ли?» (28, кн. 2: 73). Но независимо от нелепости цензурных действий святейшее имя — конечно, промыслительно — ушло из этой больной и художественно слабой повести. Ее верные мысли о том, что никакая разумность и никакая социальная необходимость или полезность вне живой веры в Бога не удержат человека от той или иной безнравственности — явной или тайной, — это, конечно, все те же мысли о неразрывности веры и нравственности, неверия и безнравственности, которые Достоевский будет постоянно развивать впоследствии. Но, очевидно, сама по себе верность мысли еще не дает ей власти над людьми и даже над тем, кто ее носит. Человек подчиняется только любви и любящей мысли, а «Записки из подполья» были еще только «исповедью человеческой злости»¹⁰².

Достоевский заговорил, «как власть имеющий», только с «Преступления и наказания»; именно с этой вещи художественная форма вдруг сделалась драгоценной тканью его христианской мысли. Страдальческий перелом сделался началом великого пути. «Покупается счастье страданием» (7, 154), — пишет он в черновике «Преступления и наказания», и эта фраза стоит после слов «православное воззрение» (Там же). Современное литературоведение отмечает, что в этом романе «впервые появляется персонаж, главная функция которого — служить воплощением “православного воззрения”»¹⁰³. «Все последующие книги Достоевского, — пишет Гроссман, имея в виду произведения, созданные после «Записок из подполья», — посвящены проблеме Христа в современности»¹⁰⁴.

Но христианство Достоевского в искусстве — это не речи проповедника. Это почти не определяемая локально, но всегда ясно осязаемая общая точка зрения на мир, какой-то луч света, отку-

да-то сбоку освещающий мрачное царство его художественных трагедий. Попадая в стихию его больших романов, мы знаем, что вошли в стихию христианского миропонимания, что стали видеть и понимать мир по-христиански, что в этом аду нас сопровождает Вергилий, христианское чутье которого адекватно его чутью художественному. И в то же время христианство Достоевского в романах не беспредметно. Он прямо именует Христа, и всегда, начиная с рассказа Мармеладова о Страшном Христовом суде и кончая видением Его Алешей Карамазовым в «Кане Галилейской», — это не абстрактное упоминание, а любящее слово о Нем, произносимое человеком и художником. Сцену чтения Евангелия в «Преступлении и наказании» Гроссман называет «одной из величайших страниц Достоевского»¹⁰⁵. Не то же ли самое можно сказать о страницах, где Христос целует мертвые уста Инквизитора или где Хромоножка плачет, припав к земле в молитве, а «солнце заходит, да такое большое, да пышное, да славное»? (10: 117).

Начиная с 1865 года Достоевский по-новому подошел и к основной идее христианства, и своего творчества: к нравственному дуализму человека, к идее «двойника», так неумело отраженной в повести 1846 года. Человека борет его «двойник», его зло, его грех, причем победа «двойника», если он ее достигает, в том и заключается, чтобы вытравить из человека само понятие о нравственной темноте, о грехе, о различии между добром и злом, чтобы убедить сознание, что никакой духовной борьбы не должно быть — по той простой причине, что никакого духовного зла и не существует. Победа «двойника» в том, чтобы доказать, что его вовсе нет.

«Я тоже не знаю, почему зло скверно, а добро прекрасно, но я знаю, почему ощущение этого различия стирается и теряется у таких господ, как Ставрогины» (10: 201), — кричит Шатов Ставрогину. «Раньше... делали подлое, — писал Достоевский в «Дневнике писателя» 1873 года, — но знали, что делают подлое, а что есть хорошее; теперь же не веруют в хорошее и даже в необходимость его» (21: 101). Об этом же в последнем романе так говорит Зосима: «Те (высшие классы. — С. Ф.) уже провозгласили, что нет преступления, нет уже греха. Да оно и правильно по-ихнему: ибо если нет у тебя Бога, то какое же тогда преступление?» (14: 286).

В объявлении о подписке на второй журнал Достоевского «Эпоха» на 1865 год (цензорская пометка от 22 октября 1864 года) есть такое место: «Всё более и более нарушается в заблужшем обществе нашем понятие о зле и добре, о вредном и полезном. Кто из нас, по совести, знает теперь, что *зло* и что *добро*? Всё обратилось в спорный пункт, и всякий толкует и учит по-своему» (20: 218). В этих словах уже заявлена тема Раскольникова, и роман был начат летом 1865 года.

В «Макбете» хор ведьм поет: «Грань между добром и злом, сотрись»¹⁰⁶. Это заклинание начало звучать не только с эпохи Шекспира. Человечество уже давно стремится стереть эту грань, разбить каменные скрижали Моисея. В результате потери чувства Бога, чувства света, люди стали терять и чувство тьмы, ощущение греха. В Патерике есть рассказ, как одного святого спросили: почему человек не замечает своих грехов? Он ответил: когда луч солнца входит в комнату, он делает заметными даже малейшие пылинки, летающие в воздухе. Так и луч Божий — светильник веры. Об этом осознании своего преступления и был написан роман о Раскольнике, самый простой роман Достоевского, точно иллюстрация к простому рассказу Патерика.

Я уже сказал, что вечерние лучи начиная с 40-х годов занимают в символах Достоевского особое место¹⁰⁷. В «Преступлении и наказании» они появляются с самого начала, как только Раскольников приходит к старухе «для пробы» убийства.

«— Пройдите, бабушка.

Небольшая комната, в которую прошел молодой человек, с желтыми обоями, геранями и кисейными занавесками на окнах, была в эту минуту ярко освещена заходящим солнцем» (6: 8). Здесь лучи были предостережением, укором, мольбой, чтобы не совершилось безумие. И Раскольников это чувствует. «Сходя по лестнице, он несколько раз даже останавливался, как будто чем-то внезапно пораженный. И наконец, уже на улице, он воскликнул: “О, Боже! как это все отвратительно!.. И неужели такой ужас мог прийти мне в голову?..” Он не знал, куда деться от тоски своей» (6: 10).

Он все же совершил убийство, и даже два, желая доказать, что никаких лучей нет, что они — пережиток. Ведь «господин Лебезятников, следящий за новыми мыслями, объяснял намеренно, что страдание в наше время даже наукой воспрещено и что так уже делается в Англии, где политическая экономия» (Там же: 14), — говорит в романе Мармеладов. Но перед убийством была снова душевная борьба и почти победа совести, и опять разговор вечерних лучей. «Ему вдруг стало дышать как бы легче... “Господи, — молил он, — покажи мне путь мой, а я отрекаюсь от этой проклятой... мечты моей!” Проходя через мост, он тихо и спокойно смотрел на Неву, на яркий закат яркого, красного солнца... Точно нарыв на сердце его, нарывающий весь месяц, вдруг прорвался. Свобода, свобода! Он свободен теперь от этих чар...» (Там же: 50).

Здесь лучи яркого, красного солнца были видением самой блаженной для человека свободы — свободы от своего зла.

Раскольников с самого начала показан как больная, но живая душа. Бог ушел из его гордого разума, но где-то в сердце, как огонь под пеплом, еще хранится Его тепло и даже Его молитва. В этом все

объяснение и его тоски, и возможности его будущего покаяния. Он не Фома Опискин и не Лужин. В нем нет того свойства, которое было особенно ненавистно Достоевскому: самодовольного и сытого спокойствия. В этом он видел отличительную черту своей умирающей эпохи и именно то, что больше всего препятствовало ее оздоровлению: больной, считающий себя здоровым, — самый опасный. Не в «разночинстве» Достоевского, а в ненависти к самодовольству надо искать главную причину его неприязни к Тургеневу и всей, как он говорил, «помещичьей литературе»¹⁰⁸. «О, выписавшиеся помещики!», «Жеребец в мундире» (о Вронском) — вот его обычные реплики. Даже о славянофилах, к которым он сам себя стал причислять, во всяком случае с 1866 года, он еще в 1863 году в письме к Страхову как-то с досадой сказал: «Какая-то удивительная *аристократическая сытость* при решении общественных вопросов» (28, кн. 2: 53).

И во внешнем его облике, как передают современники, не было ничего «аристократического». «Меня поражала его скромность. Отсюда и происходила его чрезвычайная обидчивость, лучше сказать, какое-то вечное ожидание, что его сейчас могут обидеть»¹⁰⁹. «На нем была какая-то печать скромности, конфузливости, скажем более, — забитости и угловатости»¹¹⁰, — замечает о нем один редакционный некролог. «Наружность незначительная... Глаза угрюмые, временами мелькает в них подозрительность и недоверчивость, но большею частью видна какая-то дума и будто печаль»¹¹¹, — отмечал один из его собеседников.

Слова об «угрюмости» надо, очевидно, принимать с оговоркой. Лето 1866 года, когда писалась пятая часть «Преступления и наказания», Достоевский проводил на даче в Любине, где жила семья его сестры, Веры Михайловны, по мужу Ивановой. К ее дочери, своей любимой племяннице С.А. Ивановой, он впоследствии написал одно из наиболее своих сердечных и глубоких писем («милый друг Сонечка»). От этой дачной жизни остались воспоминания Н. Фохта. Он пишет: «По вечерам на прогулку нас собиралось со взрослыми до двадцати человек. Всё это общество было всегда беззаботно весело, всегда царствовало во всем полное согласие... Душою этого общества всегда были А.П. Иванов и Ф.М. Достоевский... Счастливое это было время! Прогулки обыкновенно заканчивались разными играми в парке, которые затягивались иногда до полуночи... Ф.М. Достоевский принимал самое деятельное участие в этих играх, и в этом отношении проявлял большую изобретательность <...> Он забавлялся с нами, как дитя, находя, быть может, в этом отдых и успокоение... Ф.М. очень любил музыку, он почти всегда что-нибудь напевал про себя, и это лучше всего обозначало хорошее настроение его духа... Шопена Федор Михайлович не особенно жаловал, называя (его музыку) “чахоточной”. Он превыше

всего ставил музыку Моцарта и Бетховена, а из русских композиторов очень любил произведения Глинки и Серова, в особенности оперу последнего “Рогнеда” <...> Однажды в присутствии Ф.М. Достоевского я сыграл на рояли немецкий романс на известные стихи из Гейне: “Du hast Diamanten und Perlen...”^{*} Романс этот очень понравился Федору Михайловичу и он полюбопытствовал узнать, где я его слышал. Я ответил, что несколько раз слышал, как его играли шарманщики в Москве»¹¹².

Далее Фоxt упоминает об игре московских шарманщиков. Эти шарманщики были органической частью того городского пейзажа Достоевского, который проявляется у него уже в «Бедных людях». И Раскольников любил слушать, как поют под шарманку. Мы в своем детстве еще застали ее и помним точно какую-то мировую ее скорбь, наивно звучащую в каменных колодцах столичных дворов.

Всегда быть веселым и простым Достоевский, конечно, не мог. Он слишком близко видел тот страшный мир, который ему было дано видеть. Он понимал, что разлив зла в человечестве есть величайшая угроза истории, что это есть признак приближения ее конца. Предчувствием конца он был полон уже в эпоху создания «Преступления и наказания». Вот бред Раскольникова в эпилоге: «Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслышанной и невиданной мировой язве... Все должны были погибнуть, кроме некоторых, весьма немногих, избранных. Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселяющиеся в тела людей... Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные... Все были в тревоге и не понимали друг друга... не могли согласиться, что считать злом, что добром... Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе... Все и всё погибало» (6: 419–420). Это видение погибающего от неверия и гордости мира автор дает как последний толчок к очищению сознания Раскольникова. Только после него он бросился окончательно к Соне, хорошо знавшей, что считать злом, что добром: гордость его разума была, наконец, сломлена.

Показывая, куда может завести гордость, Достоевский создает теорию Раскольникова о делении человечества на людей низших, или «материал», и высших, имеющих «право на преступление», то есть на убийство низших для высоких и даже высочайших целей человечества. Мы знаем по современности всю страшную живучесть этой теории. Достоевский уводит из нее Раскольникова, смиряя его сначала через Мармеладова-отца, а потом, и окончательно, через его

^{*} У тебя бриллианты и жемчуг.. (нем.). — Примеч. сост.

дочь. Вот почему на первых же страницах романа мы слышим в распивочной великий монолог Мармеладова о Страшном суде и о прощении смиренных. «...“Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руке Свои, и мы припадем... и заплачем, и всё поймем!.. Господи, да придет Царствие Твое!» (Там же: 21).

Думаю, что если бы Достоевский ничего не написал больше о Христе, то и этого было бы много. Он написал самое главное и самое непонятное — для неверующих. Проповедь Христова смирения, начатая было, хоть и не вполне осознанно, в «Бедных людях», теперь, через двадцать лет, вдруг обрела полную уверенность, силу и устремленность. И эта проповедь теперь уже не умолкнет вплоть до «смирись, гордый человек» (26: 139) — этого призыва Достоевского на Пушкинском празднике за несколько месяцев до смерти. Евангельские семена детства и юности пошли в рост.

Смешно иногда читать, когда ставится такая проблема: откуда идут его взгляды на смирение, на очищение страданием, на любовь — от Руссо, Паскаля, Шатобриана или Диккенса? Они идут от Евангелия, от московского дьякона, учившего его закону Божию в доме Мариинской больницы, от его каторги с русским народом, от духа Христова, которого если кто не имеет, то и не поймет ничего в Христе. А Христос, как сказано, был «кроток и смирен сердцем»¹¹³. Это было ясно Мармеладову-Достоевскому, с каким бы трудом ни давались ему самому эти качества. В том и есть сила и власть Достоевского, что он пишет не как живописец прозы, не как «мастер искусства» за богатым письменным столом, а как создатель человека, и прежде всего самого себя, как друг, спасающий гибнущую душу, сам во всем пережив и все еще переживая эту нравственную гибель. Анна Григорьевна, его жена по второму браку, пишет, что Федор Михайлович был больной и раздражительный человек. Он кричал на служанку Федосью за плохие сливки и кофе или за то, что в доме нет спичек, а эта Федосья была страшно запуганная женщина, вдова пьяного писаря, без жалости ее колотившего... А ходила она в зеленом драдедамовом платке, том самом, который упоминается как общий платок семьи Мармеладовых. Но эта же Федосья рассказывала Анне Григорьевне, как Федор Михайлович укрывал ночью одеялом ее кашляющих детей¹¹⁴.

Преступник Свидригайлов застреливается, преступник Раскольников идет добровольно на страдание — искупление вины. Существуют два расчета за грех: или прекращение жизни, вернее, продолжение своего преступления в бесконечность, или же временное умирание в искупительном страдании покаянного подвига во имя неумирающей жизни. Второй путь раскрыт в том образе евангельского зерна, который так любил Достоевский и который мы до сих

пор видим вырезанным на его могиле: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, не останется одно; а если умрет, то принесет много плода»¹¹⁵. В «Братьях Карамазовых» тоже есть кающийся убийца — Михаил, которого Зосима посылает, как Соня Раскольникова, сознаться в убийстве, и эти слова Евангелия об умирающем и воскресающем зерне он читает ему в напутствие. Но образ умирания и Воскресения дан в Евангелии еще ярче в воскресении «четырёхдневного» Лазаря, и именно это место читает Соня Раскольникову. Михаил, после признания в убийстве, говорит Зосиме: «Разом ощутил в душе моей рай, только лишь исполнил, что надо было. Теперь... предчувствую Бога, сердце как в раю веселится... Господь мой поборол диавола в моем сердце» (14: 283). Это и есть конец, и именно победоносный, той формулы, которую произносит Митя Карамазов: «Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей» (Там же: 100).

В 40-х годах побеждал «двойник» и человек сходил с ума, а теперь душа обретает Рай победы, освобождение от зла. В искусстве Достоевского это «предчувствие Бога» началось с Раскольникова, когда он пришел на Сенную, чтобы стать на колени и принести покаяние земле. «Он так и ринулся в возможность этого цельного, нового, полного ощущения. Каким-то припадком оно к нему вдруг подступило: загорелось в душе одною искрой и вдруг, как огонь, охватило всего. Всё разом в нем размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю...» (6: 405). Это — то, о чем говорил Паскаль: «Благодать есть Бог, ощущаемый сердцем»¹¹⁶, то, чем живет всякая живая душа, — благодать покаяния. Конечно, не случайно и не как только художественный образ Достоевский дает исповедь Раскольникова как покаяние именно земле. «Поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты перед ней согрешил» (6: 405), — велела ему Соня. «Исповедь земле» существовала как обряд в древности народного христианства, говорит один исследователь¹¹⁷. Перед святыней земли исповедовались в самых тяжких преступлениях, которые совесть воспринимала именно как поругание этой материнской святыни. Ведь слова о земле, что она есть «подножие ног Божиих»¹¹⁸, сказаны Христом. В одном древнерусском духовном стихе говорится:

Как расплчется и растужится
Мать сыра земля перед Господом:
«Тяжело-то мне, Господи, под людьми стоять,
Тяжелей того людей держать,
Людей грешных, беззаконных...»
Отвечает земле Иисус Христос:
«О мати, ты мати сыра земля...
Делами человеческими оскверненная...»¹¹⁹

и т. д.

В одной молитве, пишет тот же исследователь, которая в Древней Руси читалась над преклоненными до земли молящимися, говорится: «И тебе, земле-мати, согрешил есмь душею и телом»¹²⁰. Во Владимирской области был записан древний стих «исповеди земле», которая совершалась перед обыкновенной церковной исповедью¹²¹. В «исповеди земле» человек мог совершить свое покаяние наиболее открыто, значит, наиболее мужественно и убежденно. Тут несомненно было неосознанное стремление к первохристианской силе покаяния. Ведь известно, что в первых веках исповедание грехов, и именно тяжких, совершалось открыто перед всей Церковью.

На этом, казалось бы, и надо было закончить роман: преступник покаялся, христианская мораль восторжествовала. Так мог бы закончить роман даже и Диккенс. Но христианский реализм Достоевского не мог совершить такой ошибки. Автор тут же задерживает душевный порыв Раскольникова, затормаживает его новой бурей сомнений насчет предосудительности уничтожить «зловредную вошь» процентщицу, и делает это, конечно, не рассуждениями, а расхолаживающими образами.

«Он встал (с колен) и поклонился в другой раз.

— Ишь нахлестался! — заметил подле него один парень. Раздался смех.

— Это он в Иерусалим идет, братцы, с детьми, с родиной прощается, всему миру поклоняется, столичный город Санкт-Петербург и его грунт лобызает, — прибавил какой-то пьяненький из мешан» (6: 405).

И в полицейской «конторе» Раскольников встал от стола, так и не сделав признания, и пошел домой... «Тут на дворе, недалеко от выхода, стояла бледная, вся помертвевшая, Соня и дико, дико на него посмотрела. Он остановился перед нею. Что-то большое и измученное выразилось в лице ее, что-то отчаянное. Она всплеснула руками. Безобразная, потерянная улыбка выдавилась на его устах. Он постоял, усмехнулся и поворотил наверх, опять в контору» (Там же: 409).

Любовь Сони победила: на нем были ее кресты. Или, как Достоевский записал в черновике романа: «Соня и любовь к ней сломили» (7: 135). Но для правды создания образа, для того, чтобы показать, насколько узок, то есть труден, путь христианства, Достоевскому и этого мало. Ведь вся любовь пока что в Соне, а в нем только как бы предчувствие ее. Раскольников идет на признание точно под насилием любви к нему Сони, сестры Дуни и матери: он не выдерживает их сердца и глаз. А какое же покаяние без любви? И вот Достоевский показывает, что и на каторге покаяние не сразу пришло к нему. Только через год. «Как это случилось, он и сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам...

Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь» (6: 421).

Но Достоевский и тут не спешит. Вспомним, что, говоря в «Дневнике писателя» 1873 года об изменении своих убеждений на каторге, он писал: «Это не так скоро произошло, а постепенно» (21: 134). Свой опыт возрождения он передает Раскольникову. «Под подушкой его лежало Евангелие... Эта книга принадлежала ей, была та самая, из которой она читала ему о воскресении Лазаря... До сих пор он ее и не раскрывал. Он не раскрыл ее и теперь, но одна мысль промелькнула в нем: “Разве могут ее убеждения не быть теперь и моими?”» (6: 422).

Вот когда наказание за преступление из непонятного страдания начнет наконец превращаться через живую любовь в подвиг обновления человека.

Во всем замысле и исполнении романа удивителен, конечно, не Раскольников, несмотря на всю правду — и художественную и религиозную — его образа, а Соня. Все величие в романе отдано ей. Она полюбила, но, собственно, кого? Красивого человека или в нем образ Христов? Ведь ради любви к этому образу она не задумалась послать своего жениха на каторгу, то есть, может быть, на вечную с собой разлуку. Выходя из полицейского участка, не сделав признания, он шел прямо к ней, а она своими глазами послала его обратно. Любовь ко Христу, вновь распинаемому грехами людей, оказалась в ней сильнее ее любви к жениху, и в свет этой ее божественной любви вошел «бывший студент» Раскольников. Правда Христова, такая, казалось бы, неподходящая по суровости для романа, дана как самая нужная правда жизни, как то, без чего этой жизни и не может быть. Достоевский объявил своей правдой не вообще религию, не то нечто неопределенно-благородное, что часто выдается за христианство, а только христианство Голгофы. На мировое искусство легла тень от Креста.

«Христианство не поэма, а подвиг», — сказал недавно один русский старец-монах. Благодаря тому что Достоевский не побоялся ввести эту великую мысль в свой роман, пронизал его идеей добровольного страдания для искупления греха, — рамки его человеческой поэмы раздвинулись в бесконечность, и обыкновенный роман XIX века стал духовным событием, стал проповедью христианского подвига, стал точным местом явления Христа в современности.

Само слово «подвиг» произнесено только в самом конце романа (6: 422) — к идее подвига Достоевский подойдет еще ближе, когда будет работать в 1870 году над «Бесами». Но, по существу, именно в «Преступлении и наказании» эта идея уже дана в полной ясности художественного образа. Интересно отметить, что именно этот ко-

нец романа Достоевский писал уже в сотрудничестве, и, конечно, в «содружестве» с Анной Григорьевной — своей будущей женой, работавшей у него стенографисткой. Подвиг очищения Достоевского, а не только Раскольникова был связан с верным и любящим женским сердцем. В ноябре—декабре 1866 года Достоевский диктовал ей последнюю часть романа, а в феврале 1867 года они были обвенчаны.

Но одна истина ведет за собой другую, для живущих в Церкви очень важную: Достоевский расширил в нас понимание церковности. В XIX веке многие хорошие церковные люди не представляли себе церковного, то есть не фальшивого восприятия христианства вне привычных для них форм византийской церковности. К. Леонтьев, выступая в печати в 1880 году против Достоевского, мог с неудовольствием писать: «Соня Мармеладова читала *только* Евангелие. В этом еще мало православного... *Молебнов* она не служит, *духовников* и *монахов* для совета не ищет... отслужила только панихиду по отце... В «Бесах» немного получше. Является перед читателем на площади *икона*... и только»¹²². Не стоит говорить о нелепости требовать от романа какой-то богослужебной энциклопедии. Гораздо важнее другое: искреннее непонимание переживания Церкви сердцем. Такова была эпоха, и нам необходимо осознать прожитый путь. Нужно было пережить эти сто лет, отделяющие нас от романа, нужно было пройти пустыню нашей жизни, часто вне видимого храма и в тоске о нем, чтобы понять, что он — храм и его обряды — всегда с нами, если только мы своим сердцем в нем, если явление Христа Спасителя душе, присутствие Его в ней не богословская или художественная аллегория, а правда.

В этом — не в «новом» религиозном сознании, а в возвращении нашего сознания к первохристианскому и во все века не умиравшему реальному переживанию веры — нам, конечно, помог Достоевский. Храм, или, как пишет Леонтьев, «молебен», у Достоевского никак не отрицается. Можно было бы успокоить Леонтьева: Соня служит не только панихиду, но и отпеванье и сама надевает на Раскольникова православный крест, ненавистный сектантам. Но стены храма здесь точно раздвинулись, и нерукотворной, то есть единственно вполне надежной — теперь-то мы это хорошо знаем! — «храминой» сделалась в данном случае серая петербургская комната. «Дух дышит, где хочет»¹²³ и «где двое или трое собраны во имя Его»¹²⁴. Мы этого не знали или забыли. Через большие испытания мы вошли в новую церковную эпоху и больше всего боимся не уменьшения или, наоборот, увеличения церковных форм, а того, чтобы не потерять это дыхание Духа, созидающего или изменяющего обрядовые формы. Вот почему, может быть, самыми радостными зазвучали для нас эти слова: «Я с вами во все дни, до скончания века»¹²⁵, где бы

мы ни были: в византийском храме, с его привычными и дорогими для нас обрядами, или в серой коммунальной квартире.

Св. Тихон Задонский, столько давший Достоевскому, пишет: «Можем к Богу приступать с прошением нашим в церкви, в доме, в соборании, на пути, на деле (на работе), на ложе, ходя и сидя, трудясь и почивая, и во всяком времени. Ибо везде и всегда можем ум и сердце к Нему возводить и прошение сердца Ему предлагать... К Богу бо не ногами, но сердцами приступаем»¹²⁶.

В последнем романе Достоевского — «Братья Карамазовы» — есть идейный центр, он же и вершина его художественного мастерства, — глава «Кана Галилейская». События главы совершаются в стенах монастыря, ночью, когда, как там сказано, «белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе» (14: 328). Этим видением «победы, победившей мир, веры нашей»¹²⁷ окончил свой путь Достоевский. Но начал он свое всемирное исповедание христианства тоже с «Каны Галилейской», только уже в гораздо более близкой для нас обстановке: в комнате Сони.

«Далее она не читала и не могла читать, закрыла книгу и быстро встала со стула.

— Всё об воскресении Лазаря, — отрывисто и сурово прошептала она и стала неподвижно, отвернувшись в сторону, не смея и как бы стыдясь поднять на него глаза... Огарок уже давно погасал в кривом подсвечнике, тускло освещая в нищенской комнате убийцу и блудницу, странно сошедшихся за чтением Вечной книги» (6: 251–252).

Глава VI. Поиски праведников

В 1876 году Достоевский писал Всеволоду Соловьеву: «Поставьте какой угодно парадокс, но не доводите его до конца, и у вас выйдет и остроумно, и тонко, и *comme il faut**, доведите же иное рискованное слово до конца, скажите, например, вдруг: “Вот это-то и есть Мессия”, прямо и не намеком, и вам никто не поверит именно за вашу наивность, именно за то, что довели до конца, сказали самое последнее ваше слово» (29, кн. 2: 102).

В XIX веке многие говорили о Боге вполне *comme il faut*. Написав «Преступление и наказание», Достоевский в наивности сказал о Христе «самое последнее свое слово». Нам было бы достаточно уже и этого: слишком истомилась иссохшая земля по словам такой непосредственной любви и веры. Но Достоевский пошел дальше. Ему надо было показать, что его обретение Христа — это не его только обретение, что Христос есть достояние всех Его любящих и что эти

* Зд.: благопристойно (фр.). — Примеч. сост.

любящие не мечта литератора, а реальность истории, что они живут в ней вот уже скоро 2000 лет, передавая из столетия в столетие неумирающую великую мысль. Ему надо было показать, что святые Христа сохраняются в тех десяти праведниках или святых, на которых стоит мир. Я умышленно говорю слово «святых», хотя знаю, как непонятно и чуждо это звучит. Как однажды сказал Блок: «XIX век заставил нас забыть самые имена святых». Правда, он же добавил: «XX век, быть может, увидит их воочию»¹²⁸.

Святость человека есть обнаружение в нем образа Божия. Из темноты психофизической личности человека начинает проступать светоносный образ Христов. Темнота даже у святейших людей не может до их смерти совершенно исчезнуть, но чем святее человек, тем ее меньше. Поэтому святость не есть полное совершенство, ибо «несть человек, иже жив будет и не согрешит» и «не оправдится пред Тобою всяк живой»¹²⁹, а именно (и только) — вытеснение темноты Божественным светом. Как в «Подростке» говорит архимандрит: «И ангелы Божии несовершенны, а совершен и безгрешен токмо один Бог наш Иисус Христос, Ему же ангелы служат» (13: 318). И это проступание света из темноты так для нас невероятно и так победоносно, что только оно и может быть доказательством бытия Божия. Бога докажет не богословская арифметика, а только живое дыхание уст.

Вот почему Достоевский обратился к поискам Его праведников, и верно сказал один современный исследователь, что, собственно, «все романы Достоевского устремлены к образу положительно прекрасного человека»¹³⁰. Но эти поиски исключительно трудны, а еще труднее было написать о них роман.

В декабре 1867 года Достоевский пишет Майкову об идее «Идиота»: «Идея эта — *изобразить вполне прекрасного человека*. Труднее этого, по-моему, быть ничего не может» (28, кн. 2: 241). Еще яснее он пишет об этом С.А. Ивановой, своей племяннице, которую он как-то назвал «дитя моего сердца» (Там же: 317) и которой в журнальном издании был посвящен «Идиот»: «Недели три тому назад... принялся за другой роман и стал работать и день и ночь. Идея романа — моя старинная и любимая, но до того трудная, что я долго не смел браться за нее... Главная мысль романа — *изобразить положительно прекрасного человека*. Труднее этого нет ничего на свете, а особенно теперь. Все писатели... кто только ни брался за изображение *положительно прекрасного*, — всегда пасовал. Потому что это задача безмерная... На свете есть одно только положительно прекрасное лицо — Христос, так что явление этого безмерного, бесконечно прекрасного лица уж конечно есть бесконечное чудо. (Всё Евангелие Иоанна в этом смысле; он всё чудо находит в одном воплощении, в одном появлении прекрасного...) Боюсь страшно, что будет положительная неудача» (Там же: 251).

Теперь понятно, почему «это задача безмерная». Предстояло найти Христова ученика, наиболее приближающегося к своему Учителю, и изобразить его встречу с современным обществом, живущим в петербургских гостиных, с людьми образованными, состоятельными, спокойными, сытыми и довольными собой и при этом еще ежегодно говеющими согласно установленному порядку. То, что святыня Христа предполагает святыню Его учеников, могло быть понятно только для так называемого простого народа или для таких, как Алеша Карамазов. «Для смиренной души русского простолюдина, — читаем мы в «Братьях Карамазовых» размышление Алеши, — измученной трудом и горем, а главное, всегдашнею несправедливостью и всегдашним грехом, как своим, так и мировым, нет сильнее потребности и утешения, как обрести святыню или святого, пасть пред ним и поклониться ему: “Если у нас грех, неправда и искушение, то всё равно есть на земле там-то, где-то святой и вышний; у того зато правда, тот зато знает правду; значит, не умирает она на земле”» (14: 29).

Но для современного Достоевскому интеллигента допустить возможность святых не в школе на уроке закона Божия, а в действительности XIX столетия означало принять христианство всерьез, а не только как некое красочное и даже, может быть, трогательное дополнение к серьезному государственному делу, как, например, совершение молебна при закладке нового здания Государственного банка. Принимать христианство всерьез могло даже показаться чем-то вроде революции. Генерал Епанчин подозревал, что его (православие) не принимают всерьез даже архиереи. В «Дневнике писателя» 1880 года Достоевский писал от лица просвещенной интеллигенции: «Не можем же мы... толковать вместе с вами, например, о таких странных вещах, как le Pravoslavié и какое-то будто бы особое значение его. Надеемся, что вы от нас хотя этого-то не потребуете, особенно теперь, когда последнее слово Европы и европейской науки в общем выводе есть атеизм, просвещенный и гуманный...» (26: 135).

«Мы о вере народа, — писал он в 1876 году, — и о православии его имеем всего десятка два либеральных и блудных анекдотов и услаждаемся глумительными рассказами о том, как поп исповедует старуху или как мужик молится пятнице... Знает же народ Христа Бога своего, может быть, еще лучше нашего, хоть и не учился в школе. Знает, — потому что во много веков перенес много страданий и в горе своем всегда, с начала и до наших дней, слыхивал об этом Боге-Христе своем от святых своих... от тех самых святых, которых чтит народ доселе, помнит имена их и у гробов их молится» (22: 113).

О серьезности принятия христианства и опять-таки о нахождении святых — упорная мысль Достоевского — есть такое размыш-

ление у Алеши: «Сказано: “Раздай всё и иди за Мной, если хочешь быть совершен”. Алеша и сказал себе: “Не могу я отдать вместо ‘всего’ два рубля, а вместо ‘иди за Мной’ ходить лишь к обедне...” Задумчивый он приехал к нам тогда, может быть, только лишь посмотреть: всё ли тут или и тут только два рубля, и — в монастыре встретил этого старца...» (14: 25–26).

Эта встреча, мы знаем, проходила среди верных учеников и среди «верующих баб» (14: 43), среди живой соборности Церкви. А пока что, в 1868 году, Достоевский нашел только своего одинокого праведника. И вот удивительно, что, несмотря на некую как бы искусственность этого образа и его изолированность, несмотря даже на некую как бы случайность его создания (автор перечеркал восемь планов, пока наконец нашел искомый образ), — мы чувствуем в нем определенную религиозную правду. Как иначе объяснить то, что в трудных вопросах общения с людьми, не зная, как их (эти вопросы) христиански решить, — мы иногда ловим себя на том, что мысленно спрашиваем: а как бы поступил тут этот убогий князь? Но, по существу, такое вопрошание не так уж и нелепо: через выдуманный персонаж мы спрашиваем у его творца, пытаемся узнать религиозную правду души Достоевского. А этой правде мы стали доверять после «Идиота» еще в большей степени.

Вот как духовную силу Достоевского, вложенную в этот роман, воспринимает современный нам человек: «Однажды мне попала в руки книга Шеллера-Михайлова, какой-то роман из собрания сочинений этого писателя, изданного “Нивой”. Я стал читать этот роман — некую историю о денежно-наследственной неудаче в среде не то чиновничьей, не то профессорской... Бойко написано... Свадьбы, векселя, интриги, вдовьи слезы, прожигающие жизнь сынки... И вдруг, перейдя к одной из очередных страниц, я почувствовал, как строчки тают перед моими глазами, как исчезает страница, исчезает книга, исчезает комната — и я вижу только то, что изображает автор. Я почти сам сижу на скамейке под дождем и падающими листьями, как сидит тот, о ком говорит автор, и сам вижу, как идет ко мне грустная-грустная женщина, как видит ее тот, сидящий у автора на скамейке...

Книжка Шеллера-Михайлова была по ошибке сброшюрована с несколькими страницами того же, “нивского”, издания Достоевского. Страницы были из “Идиота”.

Я не знал, что читаю другого автора. Но я почти закричал:

— Что это? Боже мой, кто это пишет? Шеллер-Михайлов? Нет! Кто же? — И тут взгляд мой упал на вздрогнувшее в строчке имя Настасьи Филипповны... И вот еще раз оно, в другом месте!... Имя, от которого то тут то там вздрагивали строчки!...»¹³¹

Почему мы все же несколько не доверяем ослепительно добродетельным героям Диккенса, даже таким, которые принимают священство? Наверное, в Англии такие и были, и есть. Дело не в реальности, а в том, что эта реальность нас не убеждает. Когда у добродетельного человека имеется или может иметься текущий счет в банке, — мы все же про себя усмехаемся. Действительно праведным из героев Диккенса кажется нам какой-нибудь черный от грязи нищий мальчик Джо из «Холодного дома», только за несколько минут до смерти узнавший про существование «Отче наш». Положительные герои Достоевского отличаются не только материальной несостоятельностью, но и жизненной жертвенностью. «В мире скорбни будете»¹³² и «внидите узкими вратами»¹³³ — нет слов в христианстве более для нас трудных, но вот именно какое-то приближение к этим словам праведников Достоевского и делает для нас их праведность убедительной и священной. Мы чувствуем, что уж если быть на земле праведнику, то он должен быть подобен Христу, «не имеющему где главу приклонить»¹³⁴. С этого — с нищеты и странничества князя — и начинается роман, а все развитие героя основано на страдании святого сердца, на распятии этим миром человека не от этого мира. Достоевский был воспитан в Русской Церкви и смотрел в корень вещей.

«Целомудрие и смирение» (9: 227), — замечает он о князе Мышкине в черновой книжке романа, определяя его сердцевину, и сочетание этих слов не случайно. Целомудрие есть чистота, святость, а смирение, по учению Церкви, — «предтеча любви», ее основание. В характеристике князя Мышкина Достоевский подошел к одной из самых радостных истин христианства — о неразрывности в нем святости и любви. Истинное христианство именно в этом сочетании, и «чем совершеннее любовь, тем святее жизнь», — говорил авва Силуан. «Что есть чистота?» — спрашивал в VI веке св. Исаак Сирин, книга которого была в библиотеке Достоевского, и отвечал: «Сердце, милующее всякую тварь»¹³⁵. Так же говорит и подвижник IV века Макарий Великий: «Чистота есть сострадание». А в романе князь Мышкин говорит: «Сострадание есть главнейший и, может быть, единственный закон бытия всего человечества» (8: 192). И в черновой книжке к роману Достоевский записывает: «Сострадание — всё христианство» (9: 270). Тогда и открывается, почему идея святости так затемнена в современности и, с другой стороны, почему она так привлекала Достоевского. Святость или чистота — это не ферापонтовщина, описанная впоследствии Достоевским, а очищение сердца от самости для служения людям, это смиренная, но жертвенная любовь, это не пуританство, а Голгофа. Но тогда тем более страшна встреча князя с обществом: общество не принимает Голгофы.

«*Душа Моя скорбит смертельно*»¹³⁶, — говорит Иисус в Гефсимании; значит, и смертельная скорбь завещана нам Евангелием. Основной факт романа в том, что не какие-нибудь там заблудшие нигилисты, а подавляющее большинство православного русского общества: генералы и генеральши, inferнальные купцы и флигель-адъютанты, барышни и сановники, англоманы и мелкие чиновники — все люди воспитанные, образованные и даже часто приятные — уж настолько потеряли представление о любви христианства и о святости его — о самой сути его, что *любящий святой* мог быть для них только идиотом или, в лучшем случае, «Иванушкой-дурачком», как было сказано про Мышкина в одной, в общем даже благожелательной, рецензии XIX века¹³⁷.

В одном из писем 1880 года Достоевский писал: «У нас вся народность основана на христианстве... Самый важный теперь вопрос: как заставить с этим согласиться нашу интеллигенцию? Попробуйте заговорить: или съедят, или сочтут за изменника» (30, кн. 1: 236). И вот к этой интеллигенции приезжает князь, чтобы «заставить согласиться», приезжает откуда-то «из иных стран», точно с иных планет, как Маленький принц Экзюпери, ничего не имеющий, с узелком в руках и «в штиблетишках» (8: 96), как язвительно заметил Рогожин. И так он проходит по роману, вызывая удивление и страх, любовь и ненависть, всем, может быть, ужасно близкий и для всех все-таки совершенно чужой. Рогожин меняется с ним крестами и тут же пытается его зарезать. Неверие и нелюбовь встретили князя. Говоря о вере, Рогожин признается, что она в нем пропадает. «А что, правда... у нас, по России, больше, чем во всех землях, таких, что в Бога не веруют?» (8: 182) — спрашивает он Мышкина.

Князь рассказывает ему сначала про неверующего ученого, а затем о том, как один крестьянин зарезал другого — своего приятеля — за серебряные часы и перед тем, как резать, перекрестился. «Рогожин покатился со смеху... “Вот это я люблю! Нет, вот это лучше всего! — выкрикивал он... — Один совсем в Бога не верует, а другой уж до того верует, что и людей режет по молитве”» (8: 183). Достоевский в своей идейной борьбе, завершенной образами Великого инквизитора и Ивана Карамазова, показал, что они оба не веруют. «Иссыкает народная сила, — писал он в 1876 году, — гложет источник будущих богатств, беднеет ум и развитие, — и что вынесут в уме и сердце своем современные дети народа, выросшие в скверне отцов своих? Загорелось село и в селе церковь, вышел целовальник и крикнул народу, что если бросят отстайвать церковь, а отстоят кабак, то выкатит народу бочку. Церковь сгорела, а кабак отстояли» (22: 29).

И в народе, а не только в интеллигенции видел Достоевский страшные симптомы неверия. Какой же прием мог ожидать роман?

«Всё, что вы вложили в “Идиота”, пропало даром»¹³⁸, — писал ему Страхов. Даже Майков, единственный близкий человек, не вполне оценил роман. Он пишет Достоевскому: «Ужасно много силы, гениальные молнии (например, когда Идиоту дали пощечину и что он сказал), но во всем действии *более возможности и правдоподобия, нежели истины*»¹³⁹.

Принять истину романа было равносильно тому, чтобы увидеть умирание духовной эпохи, закат христианской цивилизации, несмотря на еще полное ее внешнее благополучие. Ведь на Великий пост прекращались театральные зрелища, а на Пасху чиновники в орденах и при шпагах ездили с праздничными визитами. Видя страшные симптомы и в народе, и в интеллигенции, Достоевский вместе с тем не только в народе, но и среди интеллигенции искал и находил праведников. В феврале 1868 года, то есть как раз во время создания «Идиота», он пишет Майкову про священника И.Л. Янышева: «Это редкое существо: достойное, смиренное, с чувством собственного достоинства, с ангельской чистотой сердца и *страстно верующее*» (28, кн. 2: 259). Достоевский знал его еще с 1865 года, познакомившись в Висбадене, где Янышев помог ему денежно в тяжелую минуту. «Разве могу я забыть, — писал ему тогда Достоевский, — когда-нибудь, как много помогли Вы мне в минуту тяжелой тоски моей и уныния — Вы, чужой мне, во имя Того, Кто Вас послал!» (Там же: 144). Интересно отметить, что И.Л. Янышев принимал участие в похоронах Достоевского (в качестве ректора Петербургской (духовной) академии) и сказал над его гробом прощальное слово.

У Достоевского было на кого опереться, кроме Шидловского, для создания образа светского праведника, но в то же время единичность в обществе таких людей не могла не наложить отпечаток на создание этого образа. Он принял черты полного одиночества, великой оставленности. В скорби столкновения с миром дан образ князя Мышкина, и, может быть, ни в какой другой роман Достоевский не вложил столько своей неисцельной печали о человеке и мире. Роман Достоевского «Идиот» — это книга слез о мире, отрекающемся от Христа. «Вы рассеетесь каждый в свою *сторону* и Меня оставите одного»¹⁴⁰. Князь только символ, но в христианстве оживают и символы, и через страдания изображенной души мы видим то, что совершается в истории. Про этот роман можно повторить слова, сказанные Достоевским в 1877 году о «Дон Кихоте»: «Это книга великая, не такая, какие теперь пишут... Эту самую *грустную* из книг не забудет взять с собою человек на последний суд Божий» (26: 25).

Скорбь проходит через весь роман. Но ведь слова Евангелия «в мире скорбни будете»¹⁴¹ заканчиваются не нирваной отчаяния или

равнодушия к людям, а, наоборот, величайшим призывом к действию: «Но дерзайте, ибо Я победил мир»¹⁴². И герой романа дан тоже в непрестанном действовании, в дерзновенном утверждении возможности спасения людей. Достоевский понимал, что вся борьба христианина за Святую Землю человечества заключается в том, чтобы не потерять веры не только в Бога, но и в человека, чтобы, несмотря на всю его темноту, всегда видеть в нем какой-то луч образа Божия. Это, как сказано в черновике романа, «теория практического христианства» (9: 268).

«Разве не способен к свету Рогожин?» (8: 191), — спрашивает себя князь, и верит, что способен. Эта вера в человека утверждает дело Божие на земле, труд Его на ней и кровь Его, не напрасно за людей пролитую. «Радость Бога на человека, как отца на свое родное дитя, — главнейшая мысль Христова» (Там же: 184), — говорит князь и рассказывает Рогожину о своей встрече с бабой, несущей улыбающегося ей ребенка. «Смотрю, — говорит князь, — она так набожно-набожно вдруг перекрестилась. “Что ты, говорю, молодка?” — “А вот, говорит, точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заприметит, такая же точно бывает и у Бога радость всякий раз, когда Он с неба завидит, что грешник пред Ним от всего своего сердца на молитву становится”» (Там же: 183–184). И князь верит, а вслед за ним и мы, что это «вставание грешников на молитву», это покаяние возможно с каждым, кто его окружает: и с Рогожиным, и со старухой Белоконой, и с умирающим нигилистом. Все несут в себе образ Божий, хоть и затемненный, хоть даже и осмеянный. В черновике к роману есть запись: «Князь говорит про людей грешных: “все больные, за ними уход нужен”» (9: 221), то есть прежде всего опять-таки сострадание. «Христиане, — говорит Макарий Великий, — не должны никого осуждать, ни явную блудницу, ни грешников, ни людей бесчинных, но взирать на всех с простодушием и чистым оком. В том и состоит чистота сердца, чтобы, видя грешников или немощных, иметь к ним сострадание». Иногда кажется, что образ князя, с его простодушием и чистым оком, написан под влиянием именно этих слов подвижника IV века.

Князь верит в людей несмотря на то, что хорошо их видит. Достоевский создает его не близоруким, а чистым, то есть имеющим «милующее сердце». И в романе показана вся власть такого сердца. Вот он пришел в первый раз к генералу Епанчину. Генерал собирается его выгнать и не очень скрывает это (у него в голове жемчуга для Настасьи Филипповны), но, как сказано в романе, «взгляд князя был до того ласков в эту минуту, а улыбка его до того без всякого оттенка хотя бы какого-нибудь затаенного неприязненного ощущения, что генерал вдруг остановился и как-то вдруг другим обра-

зом посмотрел на своего гостя» (8: 23). И то же совершается хоть на минуту с другими. «Ипполит у князя руку вчера схватил и два раза поцеловал, — крикнул Коля» (Там же: 281). (Коля рядом с Алешей Карамазовым и Коля рядом с князем.) «Я слишком убедился, что вы, милостивый государь, может быть, лучше других» (Там же: 266), — пишет ему нигилист Бурдовский.

Христово предсказание имеет две части: не только «если Меня гнали, и вас будут гнать», но и «если Мое слово соблюдали, и ваше соблюдут»¹⁴³. Вера Достоевского в людей заставляла их, иногда точно против их воли, поглядеть на мир другими глазами. Его современница, О. Починковская, пишет: «...он внушал мне в эти минуты благоговение и любовь без границ. И это было такое могучее, радостное чувство подъема и веры в себя и в людей и благословения — этой трудной, тяжелой, но истинно человеческой жизни!..»¹⁴⁴

В связи с этой верой Достоевского в людей можно отметить один факт: в его больших романах есть очень много преступников, но, пожалуй, в них нет ни одного совершенно отрицательного типа, вроде чудовища Квилпа из «Лавки древностей» Диккенса. Достоевский до последней минуты старается найти в преступниках возможность спасения. Может быть, для этого он использует один свой любимый литературный прием: отдает этим персонажам некоторые свои заветные мысли. Даже какой-нибудь губернатор фон Лембке в «Бесах» говорит (в сцене городского пожара): «Пожар в умах, а не на крышах домов» (10: 395). Даже отвратительный Фома Опискин однажды высказал любимую идею Достоевского: «Если хочешь победить весь мир — победи себя!» (3: 137). «Лебедев — гениальная фигура» (9: 252), — замечает Достоевский в черновике романа об этом скверном интригане и ростовщике. И вдруг действительно оказывается, что эта фигура в чем-то предваряет старца Зосиму. В «Карамазовых» Зосима учит молиться за всех умерших людей, то есть и за всех совершенно не известных молящемуся. «Сколь умирительно душе его (умершего. — С.Ф.), — говорит он, — ставшей в страхе пред Господом, почувствовать в тот миг, что есть и за него молящийся, что осталось на земле человеческое существо, и его любящее» (14: 289). А в «Идиоте» племянник Лебедева смеется над ним за то, что тот по ночам молится за вспоминаемую только в старых французских мемуарах казненную графиню Дюбарри. «И что тебе в том, червяк, — говорит племяннику Лебедев, — что я, ложась на ночь спать, на молитве вздумал ее, грешницу великую, помянуть... Да я и за тебя, и за таких же, как ты, тебе подобных, нахалов и обидчиков, тогда же молился, если уж взялся подслушивать, как я молюсь...» (8: 164—165). Так стерлась грань между Зосимой и Лебедевым: Достоевский все надеется, что и Лебедев, и Рогожин, и даже, может быть, генерал Епанчин станут когда-нибудь Зосимой.

«При полном реализме найти в человеке человека» (27: 65), — записывает Достоевский в записную книжку. Вера в человека есть, конечно, любовь к человеку. Князь «действует по чувству непосредственной христианской любви» (9: 120), — говорит Достоевский в черновике романа. А «любовь... все покрывает, всему верит, всего надеется»¹⁴⁵, — сказано нам. И она «не ищет своего»¹⁴⁶, потому что ни во что себя не ставит, потому что всегда рождается в смирении. В этом и вся радость любви, и вся сила смирения. Чернышевский, говоря о литературном облике писательницы Кохановской, очень удачно сказал о ее «смирении, возведенном на степень деятельной силы». Именно так воспринимает смирение Достоевский. В нем же, в смирении, и тот признак, по которому христиане определяют истинность любви. «Смирение любовное, — говорит Зосима, премудро соединяя эти два слова, — страшная сила» (14: 289). Буквально то же самое говорит умирающий Ипполит: «Говорят, смирение есть страшная сила; надо справиться об этом у князя, это его собственное выражение» (8: 329). В письме Шидловского к М. М. Достоевскому от 17 января 1839 года есть фраза: «Сердце мое начало нагреваться более и более теплом веры и смирения»¹⁴⁷. Сердце, пребывающее в тепле веры и смирения, и есть та «страшная сила», о которой говорит Достоевский.

Это, кстати, может служить и примером непрерывности христианского миропонимания Достоевского после 1865 года: Ипполит говорит о смирении в 1868 году, Зосима — в 1879-м. О молитве за неизвестных людей Достоевский одинаково говорит в 1868 году в «Идиоте», в 1875 году в «Подростке» и в 1879-м — в «Карамазовых». Уроки детства и Шидловского не были напрасны.

Про князя в романе сказано: «Он искренно готов был считать себя, из всех, которые были кругом его, последним из последних в нравственном отношении» (9: 214). Нам понятно, что, наделив его именно этим качеством, автор имел и религиозное, и художественное право сделать его действительно счастливым: «блаженны нищие духом»¹⁴⁸. И в этом он тоже предваряет Зосиму. «О, что такое мое горе и моя беда, — говорит князь на блестящем вечере у Епанчиных, — если я в силах быть счастливым? Знаете, я не понимаю, как можно проходить мимо дерева и не быть счастливым, что видишь его... Сколько вещей на каждом шагу таких прекрасных... Посмотрите на ребенка, посмотрите на Божию зарю, посмотрите на травку, как она растет, посмотрите в глаза, которые на вас смотрят и вас любят» (8: 459). А в черновике романа об этом сказано еще дерзновеннее: «Всякая травка, всякий шаг, Христос... да здравствует жизнь!» (9: 277).

Истинно сказано, что «счастье есть сокровище смиренных», но, конечно, именно смирение приводит князя на его Голгофу. Обще-

ство могло иногда преклониться перед его разумом, но смирение в обществе никогда не прощается. «Хоть вы и в самом деле больны умом, — говорит Аглая, — зато главный ум у вас лучше, чем у них у всех, такой даже, какой им и не снился, потому что есть два ума: главный и не главный» (8: 356). «Князь прекрасно говорит, только немного грустно» (Там же: 54), — замечает генеральша Епанчина. Разум князя изображен в романе как духовно просвещенная и сердечная мудрость. «Под просвещением я разумею, — писал Достоевский в 1880 году, — свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни» (26: 150). «Здесь все, все не стоят вашего мизинца, — говорит Аглая, — ни ума, ни сердца вашего! Вы честнее всех, благороднее всех, лучше всех, добрее всех, умнее всех!.. Для чего же вы себя унижаете и ставите ниже всех?.. Зачем в вас гордости нет?» (8: 283).

Тут два мира, два сознания, и именно на этом острие они всегда разделялись и будут разделяться. Экзюпери — наш современник, но у него есть слова, точно взятые у Достоевского: «Смирение — это не уничижение, а метод действия». Именно этим «методом», этим путем шла русская мысль Достоевского. А «русская мысль... плотно спаяна с православием» (28, кн. 2: 260), — писал он Майкову в феврале 1868 года, то есть когда как раз создавался «Идиот». Смирение князя обнаруживает, что его нельзя сделать таким, как все, вполне своим и обычным, например флигель-адъютантом и мужем Аглаи. И тогда против него поднимаются буря и смерть.

В судьбе князя, а значит, и в миропонимании автора отразилась неумолимая судьба христианства: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее»¹⁴⁹. Уж если детей от родителей может разделить острие христианских идей и заповедей, то что говорить об обществе и истории? Это разделение совершается с того самого времени, когда «венец от терния возложиша на главу Его, и трость в десницу Его»¹⁵⁰. И Христос молчал, и апостол писал: «Убеждаю вас кротостью и снисхождением Христовым»¹⁵¹. Но в ответ на всю тишину христианства с самого начала его поднялась буря разделения и жила все эти века, совершаясь в семье, в обществе, в государстве, то утихая, то вновь разгораясь, с тем чтобы к концу истории уже окончательно разделить мир. И как же наивны, а может быть, и лукавы те религиозные деятели, которые хотели бы сделать картонный меч из страшного меча христианства и из его цельного вина — валериановые капли.

Пришел князь с тишайшей своей душой, и все кругом заволновалось, все углы обострились, все язвы обнаружились. Достоевский знал единственную трагическую дорогу христианства и никогда не мог бы смешать с ним нравоучительную его фальсификацию.

«Протестантские секты... уж и теперь почти все склонны перейти в какую-нибудь там "гуманность" или даже просто в атеизм» (22: 34–35), — писал он в «Дневнике писателя» 1876 года. Уже в 1877 году он начал с подозрением всматриваться в идеи Толстого. «Такие люди, как автор "Анны Карениной", — суть учителя общества... Чему ж они нас учат?» (25: 223) — писал он в «Дневнике писателя». Когда в 1880 году создавался «Великий инквизитор» — его обвинение папства, можно было бы ожидать от него хоть какого-нибудь крена в протестантизм или в иной вид рационалистической и, конечно, «гуманной» религиозности. Даже такой православный человек, как Хомяков, полемически отталкиваясь от Рима, давал иногда повод для подозрений в протестантском уклоне. А Достоевский как раз в 1880 году пишет: «Протестантизм исполинскими шагами переходит в атеизм и в зыбкое, текущее, изменчивое (а не вековечное) нравоучение» (26: 151). И трагизм христианства решил судьбу романа: окончиться нравоучением он не мог — сердце, пожалевшее сумасшедшую Настасью Филипповну и отказавшееся от личного счастья с Аглаей, должно было идти на Голгофу.

Жертвенность князя есть, по Достоевскому, и, конечно, по Евангелию, не только отказ от своей личности, но, наоборот, ее высшее проявление. Еще в начале 60-х годов, в «Зимних заметках о летних впечатлениях», Достоевский писал: «Совершенно сознательное и никем не принужденное самопожертвование всего себя в пользу всех есть, по-моему, признак высочайшего развития личности, высочайшего ее могущества, высочайшего самообладания, высочайшей свободы собственной воли... Пойти за всех на крест, на костер, можно только сделать при самом сильном развитии личности. Сильно развитая личность... уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать другого из своей личности... как отдать ее всю всем» (5: 79). Но в 1862–1863 годах, когда писались эти строки, Достоевский излагал как бы только теорию жертвенности, а теперь он открывает ее действительность, ее невероятную боль.

«Мы знаем, что, чем больше любовь, тем больше страданий душе», — говорил авва Силуан. Достоевский показывает не только полное отвержение князя всеми, но и горчайшее чувство в нем самом — что он ничего для всех этих людей так и не смог сделать, что все его дело — неудача. Вот где самое страшное в Голгофе: «Боже мой, Боже мой, зачем Ты меня оставил?»¹⁵²

«Какое-то совсем новое ощущение томило его сердце бесконечную тоской. Между тем совсем рассвело; наконец он прилег на подушку, как бы совсем уже в бессилии и в отчаянии, и прижался своим лицом к бледному и неподвижному лицу Рогожина; слезы текли из его глаз на щеки Рогожина, но, может быть, он уж и не слышал тогда своих собственных слез и уже не знал ничего о них...» (8: 506–507).

Про смерть Дон Кихота Достоевский в 1877 году писал, что он умер, «любя весь мир всею великою силой любви, заключенной в святом сердце его, и понимая, однако, что ему уже нечего более в этом мире делать» (26: 26). Жаль, что не этими словами окончен роман.

В феврале 1869 года Достоевский писал Страхову: «В романе много написано наскоро, много растянуто... Я не за роман, а за идею мою стою» (29, кн. 1: 19). О том же он говорит в письме к С.А. Ивановой в январе 1869 года: «Романом я не доволен; он не выразил и 10-й доли того, что я хотел выразить, хотя все-таки я от него не отрицаюсь и люблю мою неудавшуюся мысль до сих пор» (29, кн. 1: 10). Может быть, и правда в романе есть какая-то неудача. Иногда действительно кажется, что не только все оставили князя, но что его оставил и сам автор¹⁵³.

Старец Зосима, умирая, знал, что его дело передано Алеше, а около Алеши уже стояли верные мальчишки. Рядом с Раскольниковым была Соня. Около умирающего странника Макара в «Подростке» был любящий Аркадий, которому он передавал свое духовное наследство. Почему же ни одна теплая рука не легла на голову князя, когда он, после убийства Настасьи Филипповны, лежал около Рогожина? Почему так страшно подчеркнуто его сиротство? Где его мать? Где Церковь? Мы не чувствуем Церкви в романе, точно христианство Достоевского *уже* с Голгофой, но *еще* без Воскресения.

Может быть, эти вопросы и законны, но, с другой стороны, не слишком ли много вопросов? Разве литературное произведение — простой «роман» — не имеет права быть как бы несколько ограниченным, «глуповатым», по выражению Пушкина, открывающим ясно только одну какую-нибудь наиболее полюбившуюся автору сторону дела? Этого Достоевский достиг вполне, и за это мы тоже «любим его неудавшуюся мысль до сих пор». «В наш железный век» он показал нам святое сердце, «милующее о всякой твари». Это так невероятно для нашего страшного мира и так нужно для каждого, кто хотел бы хоть когда-нибудь уйти от своих «двух рублей» и полностью отдаться вере; это так хорошо, что и гибель этого бедного, молчаливого и простого человека, его безрадостная оставленность — уже почти не воспринимаются нами как гибель и смерть. Ведь истинная смерть, как все время напомукает нам всей своей идейной борьбой Достоевский, — это только смерть в грехе, отлучающем нас от любви и жизни. А этой смерти князь избежал, и на его могиле можно было бы написать эпитафию одного мудреца и тоже странника XVIII века: «Мир ловил меня, но не поймал». А еще лучше про него, уже после его гибели, сказал Лебедев, то есть, может быть, отчасти сам автор: «Утаил от премудрых и разумных и

открыл младенцам, я это говорил и прежде про него, но теперь прибавляю, что и самого младенца Бог сохранил, спас от бездны, Он и все святые Его!» (8: 494).

Исаак Сирин пишет: «Бывает смирение от страха Божия и бывает смирение из любви к Богу: иной смиряется по страху Божию, другой от радости... Смирение по радости сопровождается великая простота, сердце возрастающее и неудержимое»¹⁵⁴. Не это ли «неудержимое сердце» хотел изобразить своими слабыми средствами Достоевский в «неудавшемся романе»?

Глава VII. Праведники Церкви

Приближаясь к Достоевскому, мы входим в самую гущу христианских идей. Я не знаю, многое ли в идейном богатстве Церкви не нашло положительного отклика в его больших романах или в тех материалах к ним, в которых иногда даже больше, чем в самих романах, отразилась духовная жизнь автора. Это в особенности относится к «Бесам».

В апреле 1867 года Достоевский уехал за границу, где пробыл до июля 1871 года и где были написаны «Идиот» и «Бесы». Страхов пишет: «За четыре с лишним года, проведенные Федором Михайловичем за границей... совершилось особенно раскрытие того христианского духа, который всегда жил в нем... Когда Федор Михайлович вернулся... он стал беспрестанно сводить разговор на религиозные темы... Даже черты лица его носили след этого настроения»¹⁵⁵. Черты его лица этого времени (1872 год) отражены на портрете работы Перова. Свидетельства Страхова было бы недостаточно, так как, по замечанию такого знающего Страхова и проницательного современника, как К. Н. Леонтьев, это был «фальшивый» человек. Так же или еще хуже о Страхове думал Вл. Соловьев¹⁵⁶.

Но свидетельство Страхова подтверждается А. Г. Достоевской. Ее «Воспоминания» полны свидетельств обо всех отрицательных сторонах Достоевского: о необузданности его как игрока в рулетку, о крайней его мнительности и раздражительности, даже жестокости в минуту раздражения, о его обидчивости и в то же время невнимании к женщине, беременной первым ребенком. Читая ее «Воспоминания» (а также «Дневник»), можно действительно подумать, что Достоевский никогда никого не любил, если он был способен доходить до крайнего раздражения на прислугу из-за какой-нибудь разбитой чашки, остывшего кофе или потерянного жениного шиньона. Вспоминая уже не заграничные годы, а более поздние, Анна Григорьевна по поводу одной его вспышки ревности пишет: «Я дала себе слово никогда в жизни не шутить с ним в таком роде, узнав по опыту, до

какого бешеного, почти невменяемого состояния способен в эти минуты ревности доходить мой дорогой муж»¹⁵⁷. Поэтому мы можем ей верить, когда она пишет об итогах четырехлетнего пребывания за границей: «Несмотря на бесчисленные заботы и всегдашние денежные недостатки и иногда угнетающую скуку, столь продолжительная уединенная жизнь имела плодотворное влияние на проявление и развитие в моем муже всегда бывших в нем христианских мыслей и чувств. Все друзья и знакомые, встречаясь с нами по возвращении из-за границы, говорили мне, что не узнают Федора Михайловича, до такой степени его характер изменился к лучшему, до того он стал мягче, добрее и снисходительнее к людям. Привычная ему строптивость и нетерпеливость почти совершенно исчезли»¹⁵⁸.

Во время четырехлетней жизни за границей у Достоевского была, среди других книг, книга инока Парфения, изданная в Москве в 1856 году, о его странствиях по монастырям Молдавии, Востока и России¹⁵⁹. Достоевский многократно упоминает ее в письмах и в черновых тетрадах к «Бесам». Вхождение этой книги в орбиту духовной жизни Достоевского — факт знаменательный: она открыла ему дверь в ту «Церковь невидимого Града», в тот мир восточных подвижников и святых, все еще живших в XIX веке, верить в который и искать который он научился еще в детстве. Современник этой книги, Н. Гиляров-Платонов, человек, близкий к славянофилам, а значит, и к Достоевскому, так писал в 1856 году о том мире, который открыла ему книга: «Мы потеряли понятие о той области жизни, в которой бы вся деятельность служила верным отражением чувства, в которой бы чувство было неизменно покорно нашему образу мыслей и в которой образ мыслей всецело проникнут был бы одною истиной, свято признаваемой... Здесь в этой книге вы встретите людей именно с тою не существующею для нас цельностью жизни, для которых служение истине есть всё бытие... ее (истину. — С. Ф.) ищут со всею мучительностью ничем не утолимою жажды... приняли и служат ей всеми своими силами, сообразуя с ней всё в себе, до глубочайшего изгиба души, до последнего из ее проявлений... вас поражает самая наружность их (этих людей. — С. Ф.), иногда передаваемая в книге»¹⁶⁰.

Книга Парфения открывала Достоевскому мир людей, принявших христианство и Церковь не как приятную внешность и не как вековой рефлекс или мертвое предание, но как живое, радостное, хоть и очень трудное творчество. Кроме того, книга открывала живую современность Достоевского: события и люди ее относятся к 30–40-м годам XIX века. Об одном «русском князе С.», приехавшем на богомолье в Палестину в 1843 году, Парфений пишет: «Воистину он приходил в Иерусалим ради Бога: хоть и великое лицо, но во всем подражал смирению Иисуса Христа и был здесь, точно агнец, незлобив, не отвержая много уст своих, но только своими сле-

зами омывал святые места. Хоть и молодой человек, но разум его сединами украшен»¹⁶¹. «Вы умнее всех» (8: 283), — говорила Аглая своему смиренному князю.

Вот рассказ, такой необычный для понятия синодальной таблицы о рангах, как Константинопольский патриарх не решился отменить послушание, наложенное на Парфения, вопреки его воле, простым старцем: оставить любимый Афон и идти в далекую Россию. Достоевского поражает это место, и он помещает рассказ Парфения, не называя его по имени, в первой книге «Братьев Карамазовых» (Глава 5: Старцы). Вот рассказ о посещении Парфением в 1842 году в Москве юродивого Ивана Яковлевича¹⁶². Отсюда Достоевский для сцены с юродивым Семеном Яковлевичем в «Бесах» берет эпизод с сахаром и из этой же первой части книги Парфения¹⁶³ — эпизод со златницей. Имя Алеши — Алексея носил в миру старец Арсений — одна из светлейших фигур и Афона этих лет, и книги Парфения. Он ушел в монастырь двадцати лет. А его ученик Николай был тем «иноком Николаем с даром слезным», о котором Достоевский вспоминает в черновых тетрадях к «Бесам».

В шестой книге «Братьев Карамазовых» есть рассказ о смерти Зосимы: он умер, «распростирая свои руки» и «как бы в радостном восторге» (14: 294). Людям, не знающим праведников Церкви, это могло показаться поэтической выдумкой литератора или каким-то «неохристианством», но, оказывается, и тот и другой признаки смертного часа Зосимы взяты от Парфения. Николай «с даром слезным» умирал в 1841 году: умирая, он «сел на постели своей, и начало лицо его изменяться и играть румянец, и он, возведя очи свои к небу, стал яко в иступлении»¹⁶⁴. В 1846 году, когда Достоевский терзался среди своих «двойников» и сумасшедших, в великом покое умирал Арсений. «Кто-то спросил его: “Отче, не боишься ли смертного часа, не ужасаешься ли?” Он же весело на него посмотрел и сказал: “Страха и ужаса не имею, но некая радость наполняет мое сердце, и великую имею надежду на Господа Бога моего...” Потом всем велел от себя отдалиться... Он начал молиться, но не могли расслышать, что он говорил. Поднимал трижды руки к небу; потом опустил их и затих. Тогда подошли и увидели, что он скончался»¹⁶⁵.

Про этих двух монахов Парфений рассказывает, как они в течение десятилетий совершали вдвоем литургию в своей пустынной лесной церкви. «Мне случалось, — пишет Парфений, — взойти в притвор и слушать их литургию и пение, слезами растроенное. Вижу двух старцев... один в алтаре (Арсений) пред престолом Господним стоит и плачет и от слез не может возгласов произносить, токмо едиными сердечными воздыханьями тихо произносит, а другой на клиросе... Здесь “трисвятую песнь” припевали, ни единого житейского попечения не имуще и воистину “ничтоже земное по-

мышляюще»; здесь посреди двоицы Сам Господь пребывал¹⁶⁶. Про Арсения же читаем, что когда он служил литургию, то «всех приводил в удивление, ибо лицо его бывало яко огненное»¹⁶⁷. О другом встреченном им иеромонахе — Аниките, из рода князей Шихматовых — Парфений записал: «Служил он литургию более трех часов, со слезами и неизреченным восторгом»¹⁶⁸. «Ненасытимо любви, всех любви, всё любви, ищи восторга и исступления сего» (14: 292), — учил Зосима в «Братях Карамазовых».

Ни «восторга», ни «исступления» не придумывал Достоевский, так же как не придумывал радостных слез Зосимы, Хромоножки или Алеши. «Омочи землю слезами радости твоея», — учил Зосима (Там же). Парфений пишет о разных монахах: «Иные плачут... о всем мире, чтобы всему миру простил Господь грехи. Другие получили дар радостных слез и всегда плачут от радости, что много любят Господа своего»¹⁶⁹. Слезы скорби о человечестве и слезы радости в книге Парфения рядом, и как раз такими — совместными — они были нужны Достоевскому. Про Арсения и Николая Парфений пишет: «Они всякого ближнего любили больше, нежели себя. Кто бы к ним ни пришел с какою нуждою, они никого из келии своей не выпускали скорбящим. Кто телесныя ради потребы скорбел, того они награждали хотя бы и сверх сил их: последние свои книги отдавали в залог»¹⁷⁰. Но такими же были и множество других. «Один работающий Господу Богу верою и любовью может умолить за тысячу (людей), а ежели два, то за тьму. Но я, недостойный, сподобился видеть в монастыре Секуле (в Молдавии. — С.Ф.) сотни таковых. Воистину они могут упросить Господа Бога за весь мир»¹⁷¹.

В «Бесах» Достоевский будет неоднократно говорить о поразивших его словах Откровения о людях и Церкви холодеющей веры: «Ты ни холоден, ни горяч... извергну тебя из уст Моих»¹⁷² (10: 497). Парфений мог навести его и на эти слова. Один старец, который был лицом «светел и весел», говорил Парфению о природе горячей веры, которая «трудами и подвигами, постом и молитвою стяжается... Аще не стяжешь такой веры, то не можешь стяжать и надежды на Бога и любви к Богу и к ближнему... А тогда как бы не постигла нас страшная угроза»¹⁷³ (об «извержении из уст»).

Людьми истинной веры предстали перед Достоевским не одни монахи. В Киево-Печерской лавре Парфений встретил в 1837 году простую женщину, которая рассказала ему про себя: «Иногда плачу я многие дни о том, что не могу любить Господа моего Иисуса Христа, как должно мне Его любить... А иногда плачу о всем мире, а наипаче о грешниках»¹⁷⁴. Эта женщина могла быть прообразом Марьи Тимофеевны. Живые люди Парфения воплощали лучшие идеи Достоевского и в то же самое время пребывали в Церкви. Бытие действительно Святой Церкви в истории теперь совершалось

ощутимо, и вместе с тем становилось до очевидности ясно, что принадлежность к этой Святой Церкви определяется не саном, не званием и не внешним благочестием, но только подвигом веры и любви. Или как записал Парфений слова Иоанна Златоуста: «Церковь — это не стены и крыша, но вера и житие»¹⁷⁵.

Достоевский окончил жизнь над «Карамазовыми» — этим романом о Церкви. В книге Парфения несколько десятков страниц отведено апологии Церкви. «Вельми бо Церковь Богу возлюблена есть, — выписывает Парфений из Златоуста. — Не сия, иже стенами ограждена, но сия, иже верою ограждена. Церкви бо ради пропято небо, пролияно море, простерт воздух, основана земля... Церкви ради Сын Божий — человек бысть»¹⁷⁶. «Не небесе ради распялся Христос, — добавляет Парфений из другого источника, — но Церкви ради»¹⁷⁷. Святая Церковь как святыня и любовь человечества — вот что, и живыми людьми, и учением святых, давала эта книга Достоевскому, готовящемуся создавать образы старца Тихона, Хромоножки, Макара, Зосимы и Алеши. Одной из черт, характерных для Достоевского, было восприятие им своей задачи в искусстве как пророчески религиозного служения, как посева истины, добра и красоты в людях. Поэтому точно специально для укрепления именно этой черты в книге Парфения из всех возможных наставлений преподобного Серафима (Парфений и его лично видел) помещено только одно: «Сей, всюду сей данную тебе пшеницу. Сей на благой земле, сей и на песке, сей на камени, сей при пути, сей и в тернии: всё где-нибудь да прозябнет и возрастет и плод принесет, хоть и не скоро. А данный тебе талант не скрывай в земле, да не истязан будешь от своего Господина»¹⁷⁸.

Чтение книги Парфения не было для Достоевского изолированным или случайным любопытством: оно было одним из звеньев религиозного познания. «Постоянным чтением его, — пишет Страхов об этих же заграничных годах, — было Евангелие; он читал его по той самой книге, которую имел в каторге и с которою никогда не расставался»¹⁷⁹. Свидетельство Страхова подтверждается тем, что и романы Достоевского, и особенно черновики к ним, имеют очень много евангельских и апокалипсических текстов. Эти тексты даются не в традиционных цитатах, как бы нарочито отысканных, а точно вплетенными органически в текст романа и составляющими с ним единую ткань.

«Сим поживанием глав, — говорит Мармеладов, рассказывая Раскольникову о Соне, — не смущаюсь, ибо уже всем всё известно и всё тайное становится явным...¹⁸⁰ Пусть! пусть! “Се человек!”¹⁸¹ (6: 14).

«“Не смей веровать в Бога, не смей иметь собственности, не смей иметь личности, fraternité ou la mort*», два миллиона голов!”

* Братство или смерть (фр.). — Примеч. сост.

По делам их вы узнаете их — это сказано!¹⁸²» (8: 451) — читаем в «Идиоте».

«— Не лучше ли завтра? — робко перебил князь.

— Завтра “времени больше не будет”!¹⁸³ — истерически усмехнулся Ипполит» (Там же: 318).

«От сих кротких и жаждущих уединенной молитвы, — говорит старец Зосима о монашествующих, — выйдет, может быть, еще раз спасение Земли Русской! Ибо воистину приготовлены в тишине “на день и час, и месяц и год”»¹⁸⁴ (14: 284).

Но это, конечно, не только стилистическая особенность текста. Достоевский воспринимал христианство не отвлеченно и не книжно, а органически, не как кодекс моральных правил, а как свет Христов, постепенно вплетающийся в темную ткань жизни, как вплетались в его текст слова апостолов, и делающий эту жизнь светоносной. Этот путь преображения жизни достигается в христианстве подвигом веры. «Подвизайся добрым подвигом веры»¹⁸⁵, — заповещал нам апостол.

С одним подвижником веры и в то же время учителем подвига мы входим в непосредственное общение через материалы к «Бесам». Отсылая в редакцию «Русского вестника» первую часть романа, Достоевский писал Каткову в октябре 1870 года: «Не все будут мрачные лица; будут и светлые... В первый раз, например, хочу прикоснуться к одному разряду лиц, еще мало тронутых литературой. Идеалом такого лица беру Тихона Задонского. Это тоже Святитель, живущий на спокойе в монастыре... В этом мире я кое-что знаю» (29, кн. 1: 142). За полгода перед этим, работая над планом неосуществленного романа «Житие великого грешника», он писал Майкову: «Хочу выставить... главной фигурой Тихона Задонского; конечно, под другим именем, но тоже архиерей, будет проживать в монастыре на спокойе... Волчонок и нигилист-ребенок сходится с Тихоном (Вы ведь знаете характер и всё лицо Тихона)... Монастырь русский знаю с детства... Главное — Тихон и мальчик... Для других пусть это гроша не стоит, но для меня сокровище. Не говорите же про Тихона. Я писал о монастыре Страхову, но про Тихона не писал. Авось выведу величавую, *положительную*, святую фигуру. Это уже не Костанжогло-с и не немец (забыл фамилию) в «Обломове», и не Лопухины, не Рахметовы... Может быть, именно Тихон-то и составляет наш русский положительный тип, который ищет наша литература... Правда, я ничего не создам, а только выставлю действительного Тихона, которого я принял в свое сердце давно с восторгом. Но я сочту, если удастся, и это для себя уже важным подвигом» (Там же: 118).

«Житие великого грешника» написано не было, но образ Тихона перешел в «Бесы», и хотя три главы, связанные с ним, были отверг-

нуты журнальной цензурой Каткова, но нам все же остался портрет святого епископа, сделанный рукой великого писателя. Эти главы, впервые напечатанные вместе в 1922 году, составляют, как верно указал А.С. Долинин, «композиционную вершину романа»¹⁸⁶, не включенную в роман. После изъятия их роман оказался без главного положительного лица. Подразумеваемое положительное лицо — русский человек или Россия, из которой вышли бесы безбожия, — оказалось после этого недоказанной символикой.

Кто же этот «действительный Тихон», которого Достоевский «принял в свое сердце давно с восторгом»? Пожалуй, мы знаем о нем столько же, сколько Ставрогин. От Тихона в тексте самого романа остался только обрывок ночного диалога.

«Слушайте, сходите к Тихону», — говорит Ставрогину Шатов, провожая его на лестнице со свечкой в руке.

«— К кому?

— К Тихону. Тихон, бывший архиерей, по болезни живет наское, здесь в городе...

— Это что же такое?

— Ничего. К нему ездят и ходят. Сходите; чего вам? Ну чего вам?

— В первый раз слышу и... никогда еще не видывал этого сорта людей. Благодарю вас, схожу» (10: 203).

Шатов эту часть разговора ведет как будто уже спокойно: все уже было выговорено или выкричано им до этого, в его тоске о потере веры Ставрогиным. «Мы два существа и сошлись в беспредельности... в последний раз в мире. Оставьте ваш тон и возьмите человеческий!» (10: 195) — кричал он ему, стараясь прорваться через холод неверия к еще, может быть, живому сердцу. Тут проводы любимого человека, уходящего в ночь безбожия, тут проводы Достоевским его мечты о христианской России. Но все-таки: «Сходите к Тихону». Какая любовь и такая тревога! В Евангелии от Фомы, древнем христианском памятнике, говорится: «Иисус сказал: пусть тот, кто ищет, не перестанет искать... и когда он найдет, он будет потрясен». Это очень применимо к не переставшему искать и всегда обеспокоенному Достоевскому-Шатову. Причина тревоги ясна. В записных тетрадях к «Бесам» есть запись основной идеи романа: «Христианство одно только заключает в себе живую воду и может привести человека на живые источники вод и спасти его от разложения. Без христианства же человечество разложится и сгинет» (11: 182). И в другом месте: «Если же бы пошатнулась в народе вера и православие, то он тотчас же бы начал разлагаться» (Там же: 178). Конечно, можно сказать, что это основная идея не только этого романа, но и всего Достоевского. «Христианство есть единственное убежище Русской Земли ото всех ее зол» (30, кн. 1: 68), — писал он Н.А. Любимову в июне 1879 года. Перед ним всегда было это виде-

ние умирания великой христианской цивилизации, и всегда он в страшной тревоге об этом говорил¹⁸⁷. Тревога любви вела его на путь глубочайшего нравственного обличительства, а предметом обличения были прежде всего отцы как источник разложения детей, и в «Бесах» это особенно показано. В записных тетрадях к роману есть такая запись: «Ставрогин: я прежде судил нигилизм и был врагом его ожесточенным, а теперь вижу, что и всех виноватее и всех хуже мы, баре, оторванные от почвы... мы главная гниль, на нас главное проклятие и из нас всё произошло» (11: 126). То же в записной книжке последних лет: «Откуда взялись нигилисты? Да они ниоткуда и не взялись, а всё были с нами, в нас и при нас» (27: 54).

У апостола о передаче духовного богатства говорится так: «Не дети должны собирать наследство для родителей, а родители для детей»¹⁸⁸. А какое наследство передали современные Достоевскому отцы своим детям, рассказывается в главе «У Тихона». Выслушав страшную исповедь Ставрогина, Тихон говорит ему: «Многие грешат тем же, но живут со своею совестью в мире и в спокойствии, даже считая неизбежными проступками юности. Есть и старцы, которые грешат тем же, и даже с утешением и с игривостью. Всеми этими ужасами наполнен весь мир» (11: 25).

Мир образованных классов не был миром разбойников из Мертвого дома, совершающих преступление, но способных на покаяние. Старцы жили со своей совестью в мире, и для Достоевского это было нестерпимее всего. В «Дневнике писателя» 1877 года он писал: «Мне действительно, кажется, иногда удавалось, в моих романах и повестях, *обличать* иных людей, считающих себя здоровыми, и доказать им, что они больны. Знаете ли, что весьма многие люди больны именно своим здоровьем, то есть непомерной уверенностью в своей нормальности» (26: 107). О том, как он, наоборот, ценил духовное беспокойство, говорит письмо Н.Л. Озмидову от февраля 1878 года: «Если б его (бессмертия души. — С. Ф.) не было, то стали ли бы Вы сами-то, Николай Лукич, о нем беспокоиться, письма писать, искать его? Значит, Вы с Вашим *я* не можете справиться; в земной порядок оно не укладывается, а ищет еще чего-то другого, кроме земли, чему тоже принадлежит оно... Крепко жму Вам руку и прощайте с Вами. Не оставляйте Вашего беспокойства, ищите и, может быть, найдете» (30, кн. 1: 11).

Все чувство человека и вся воля писателя толкали Достоевского на путь обличительства, но ведь он был не Щедрин, его сердце искало смирения и евангельских чувств. Тут могло возникнуть тяжелое противоречие. И вот можно себе представить, что он действительно «принял в свое сердце давно с восторгом» (29, кн. 1: 118) того человека, который ему показал, что никакого противоречия здесь быть не может, что он, сохраняя все свое христианское сердце, мо-

жет и должен в своем творчестве обличать разложение христианской цивилизации, должен будить уснувшую совесть, должен, в противовес сытому спокойствию умирающей эпохи, учить людей — «зажигать беду в себе», по выражению епископа Феофана Затворника. Тихон Задонский дал ему возможность понять, что его религиозность не противостоит художественному и при этом обличительному таланту, а, наоборот, его определяет и вдохновляет. Архиерей — не из романа, а из Задонского монастыря Воронежской епархии — был великим обличителем русского общества в его ложной церковности, и обличения этого святого учителя Церкви, а также весь его светлый облик стали опорой творчества Достоевского. Собрания сочинений Задонского епископа печатались начиная с 1825 года много раз в разных изданиях.

«О лютое время! О, в коль бедное состояние пришло христианство... — пишет он, — везде слышится жалоба и плач, воздух самый шумит, плачевными гласами наполненный. Там вдова жалуется и плачет: той, де, сильный человек отнял у неё землю. Там убогий стонет: где мне жить? такой-то насильник согнал меня с земли и дом мой разорил. На другом месте крестьянин рыдает: столько-то дней в неделю работаю я на господина своего — когда уже мне на дом мой работать?»¹⁸⁹ Мы не знаем, читал ли Достоевский Тихона Задонского до 1845 года, когда были созданы «Бедные люди», но вот их основная идея во взволнованных словах архиерея XVIII века: «Бедные люди, не имея где сыскать, кто бы их плач услышал, и обиды насилия отвратил, и слезы отер, на небо, к Богу, Отцу сирых и Судии вдовиц, воздыхают и вопиют: “Боже! Ты наш Создатель и Господь, Ты наш защитник и помощник. Мы на земле бедности... Ты услыши и помилуй нас, бедных, и отри слезы озлобленного создания Твоего”»¹⁹⁰. И еще в другом месте епископ пишет: «Одни расширяют и украшают дома свои, а другие и хижин не имеют. Одни каретами и цугами проезжаются, другим землю пахать нечем... Но позовутся еще на всемирный суд все судии и власти... и воздадут ответ... станут цари и воздадут слово, станут князи и вельможи и воздадут слово, станут господа и воздадут слово, станут пастыри и воздадут слово... за неправедные суды и бессовестные и беззаконные с людьми, им порученными, поступки»¹⁹¹.

Подчеркнем: это говорилось в XVIII веке, но не Радищевым, а православным архиереем, которому, конечно, хорошо была известна его эпоха, и как запросто можно было, по примеру Ростовского митрополита Арсения, попасть в каземат. Но это был святой архиерей, для которого стала неизбежна борьба за единство веры и жизни, веры и любви, за сохранение в истории дела Христова.

«Многие называются христианами, — пишет он, — но истинный христианин (иначе) познаться не может, как от истинной веры

и любви. Сии приметы истинного христианина... Христианин познается от веры и любви... где нет любви, там нет веры»¹⁹².

И это учение о единстве веры и любви было крайне нужно Достоевскому в его противопоставлении истинного христианства христианству ложному: это единство была та земля, на которой он только и мог стоять. Он мог верить только от любви или исходя из любви, подтверждая слова преподобного Иоанна Лествичника, древнего святого, что «любовь есть источник веры». В записных тетрадях к «Бесам» есть такая запись: «Вера эта не одно умственное признание превосходства Его учения, а непосредственное влечение. Надо именно верить, что это окончательный идеал человека, всё воплощенное Слово, Бог воплотившийся. Потому что при этой только вере мы достигаем обожания, того восторга, который наиболее приковывает нас к Нему непосредственно и имеет силу не совратить человека в сторону» (11: 188). И в другом месте тетрадей — о том, что «совершенная любовь совпадает с совершенной верой» (11: 268).

Это есть «вера, действующая любовью»¹⁹³ апостола Павла, и, конечно, только такая вера имеет власть над человеком и миром. Учение св. Тихона, показавшее Достоевскому чистоту идей первохристианства, дало ему опору в его борьбе за Христа в истории, а фигура святителя стала ясным центром романа и антитезой его темноте. Еще в материалах к «Житию великого грешника» Достоевский записывает: «Тихон коренником крепок, как ребенок чист, мысли дурной иметь не может, смущаться не может и потому все поступки его ясные и прекрасные» (9: 138). Вся церковная действительность могла быть теперь воспринята им по-другому: если возможен Тихон, значит, не ложно обетование Евангелия о духовной непобедимости Церкви, значит, возможна борьба за нее с темной силой холода и греха, равнодушия и ненависти, заливающих Россию и страницы романа.

Бессилие равнодушной или нелюбящей веры сильнее всего разоблачено в Апокалипсисе, и вот в непропущенной главе «У Тихона» мы читаем такое место:

«Полный атеизм почтеннее светского равнодушия», — весело и простодушно ответил Тихон Ставрогину.

«— Ого, вот вы как.

— Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли ее, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха.

— Однако вы... вы читали Апокалипсис?

— Читал.

— Помните ли вы: «Ангелу Лаодикийской Церкви напиши...»?

— Помню. Прелестные слова...

— Где у вас книга? — как-то странно заторопился и затревожил-ся Ставрогин, ища глазами на столе книгу, — мне хочется вам прочесть... русский перевод есть?

— Я знаю, знаю место, я помню очень, — проговорил Тихон.

— Помните наизусть? Прочтите!..

Он быстро опустил глаза, упер обе ладони в колени и нетерпеливо приготовился слушать. Тихон прочел, припоминая слово в слово: «И ангелу Лаодикийской церкви напиши: сие глаголет Аминь, свидетель верный и истинный, начало создания Божия: знаю твои дела; ни холоден, ни горяч: о если б ты был холоден или горяч! Но поелику ты тепл, а не горяч и не холоден, то изблюю тебя из уст Моих. Ибо ты говоришь: я богат, разбогател, и ни в чем не имею нужды; а не знаешь, что ты жалок, и беден, и нищ, и слеп, и наг...»¹⁹⁴

— Довольно, — оборвал Ставрогин. — ...Знаете, я вас очень люблю.

— И я вас, — отозвался вполголоса Тихон.

Ставрогин замолк и вдруг впал опять в давешнюю задумчивость» (11: 10–11).

Это место — ключ к роману, и, после того как глава «У Тихона» была изъята, Достоевский переносит чтение Апокалипсиса в предпоследнюю главу, делая его основой предсмертного просветления Степана Трофимовича.

«И ангелу Лаодикийской церкви напиши...», — читает ему книгоноша.

«Это... и это в вашей книге! — воскликнул он, сверкая глазами и приподнимаясь с изголовья. — Я никогда не знал этого великого места! Слышите: скорее холодного, холодного, чем теплого, чем *только* теплого» (10: 497–498).

Место Апокалипсиса, взятое в романе, есть откровение об истинной природе веры, и Достоевский произносит его для обличения религиозной действительности России. Вера, теряя любовь, теряет святость и тем самым теряет власть над миром; и этот мир, как Ставрогин от Шатова, уходит в ночь.

Девятнадцать веков назад языческое человечество не могло не поверить в Того Бога, за Которого умирали мученики, не могло не убедиться в святине Того, о Котором свидетельствовали святые. Истинная святость Церкви доказывала Бога. К концу истории совершается обратный процесс: человечество теряет веру в Бога, так как все меньше видит Его святых свидетелей, Его мучеников и учеников, Его истинной Церкви. А ученое богословие современности, само по себе, вне духовной силы, разве может в чем-нибудь убедить?

«— В Бога веруете? — брякнул вдруг Ставрогин.

— Верую.

— Ведь сказано, если веруешь и прикажешь горе сдвинуться, то она сдвинется... впрочем, вздор. Однако я все-таки хочу полюбопытствовать: сдвинете вы гору или нет?

— Бог повелит, и сдвину, — тихо и сдержанно произнес Тихон, начиная опять опускать глаза...

— Ну! По крайней мере все-таки веруете, что хоть с Божиею-то помощью сдвинете, и это ведь не мало... Вы, конечно, и христианин?

— Креста Твоего, Господи, да не постыжуся, — почти прошептал Тихон» (11: 10).

Уже этих двух маленьких отрывков из пропущенной главы достаточно, чтобы почувствовать, с каким благоговением и любовью Достоевский совершал свой, как он говорил, «подвиг» создания портрета святого епископа. Ему и для себя лично, а не только для создания романа радостно было проникать в эту тайну святости, в это единство веры и любви, веры и нравственной чистоты.

Любовь к Богу, живущая вместе с верой, учит человека послушанию любви. Заповеди Любимого, переставая быть моральной прописью, делаются сердечно обязательными. Так именно — через любовь — нравственность становится неотрывной частью веры или сообразным ее выражением. Тихон Задонский пишет: «Христианина не исповедание едино, но вера и нрав, вере сообразный, делают христианином истинным»¹⁹⁵. Нет христианских дел, нет и христианства. Единство веры и нравственности или, наоборот, неверия и безнравственности — одна из любимых идей Достоевского. «Представьте себе, — пишет он в феврале 1878 года Н.Л. Озмидову, — что нет Бога и бессмертия души (бессмертие души и Бог — это всё одно, одна и та же идея). Скажите, для чего мне тогда жить хорошо, делать добро, если я умру на земле совсем? Без бессмертия-то ведь всё дело в том, чтоб только достигнуть мой срок, а там хоть всё гори. А если так, то почему мне (если я только надеюсь на мою ловкость и ум, чтобы не попасться закону) и не зарезать другого, не ограбить, не обворовать, или почему мне если уж не резать, так прямо не жить на счет других, в одну свою утробу? Ведь я умру, и всё умрет, ничего не будет!» (30, кн. 1: 10).

«Совесь без Бога есть ужас, она может заблудиться до самого безнравственного, — читаем в записной книжке последних лет. — “Подставлять ланиту, возлюбить более себя”¹⁹⁶. Помилуйте, да для чего это? Я здесь на миг, бессмертия нет, буду жить в мою волю» (27: 56). Интересно, что почти так же это окончание неверия жизнью «в мою волю» сформулировано у апостола Павла: «Какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!»¹⁹⁷. В записных тетрадах к «Бесам» идея единства веры и нравственности ясно очерчена: нравственность и вера — одно, нрав-

ственность вытекает из веры. «Схема веры: православие заключает в себе образ Иисуса Христа. Христос — начало всякого нравственного основания» (11: 185). О единстве противоположных начал — неверия и безнравственности — рассказывает весь роман: достаточно вспомнить образ отказавшегося от веры насильника Ставрогина или молодого Верховенского, о котором Федька Каторжный замечает, что он перестал верить «по разврату» (10: 428).

Рядом с Тихоном дан образ этого удивительного человека — «холодного» Кириллова, того, кто «с лихорадочным восторгом указал на образ Спасителя, пред которым горела лампада» (10: 471). Это он произносит те слова о Христе, которые, может быть, лучше многих богословских диссертаций открывают нам догмат о человечестве Богочеловека: «Слушай: этот Человек был высший на всей земле, составлял то, для чего ей жить. Вся планета, со всем, что на ней, без этого Человека — одно сумасшествие. Не было ни прежде, ни после *Емута* такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда» (Там же). Поэтому в замысле «неверующего» Кириллова есть какая-то литературная условность. Но эта условность дает раскрыть апокалипсический текст о «лаодикийской теплоте», ненавистной Богу. Недаром Кириллов по ночам читает Апокалипсис с Федькой Каторжным. Петр Степанович точно сказал о нем: «Свинство в том, что он в Бога верует, пуще чем поп» (Там же: 474). Поэтому прав Долинин, утверждая, что «Кириллов — один из самых положительных типов “Бесов”. Его неверие, точно огонь под пеплом, ближе к вере, чем “верующее равнодушие”»¹⁹⁸.

Но, кроме условной стороны, образ Кириллова несет в себе и самостоятельную цель: раскрывает убеждение автора, что от неверия до самоубийства один логический шаг. «Бог необходим, — говорит Кириллов, — а потому должен быть... Но я знаю, что его нет и не может быть... Человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых» (Там же: 469). И в записных тетрадах: «Если нет Бога, то я вправе прекратить жизнь... Оттого-то я и стреляюсь. Если нет Бога, не хочу оставаться в этом мире» (11: 293). «Жить без Бога — одна лишь мука» (13: 302), — скажет через пять лет после «Бесов» странник Макар в «Подростке». А в записных тетрадах к «Преступлению и наказанию», то есть за пять лет до «Бесов», Достоевский дает Мармеладову слова, точно из кирилловского «символа веры»: если Бога нет, «тогда жить нельзя... Слишком зверино... Тогда в Неву и я бы тотчас же бросился» (7: 87).

Такой звериной пустыней делается этот мир без Бога; если эта земля никогда не была «подножием божественных ног»¹⁹⁹, то как человек может оставаться на ней? Об этом Достоевский писал и в письмах, и в «Дневнике писателя». «Без высшей идеи не может су-

шествовать ни человек, ни нация, — писал он в 1876 году в «Дневнике писателя». — А высшая идея на земле *лишь одна*, и именно — идея о бессмертии души человеческой... Самоубийство, при потере идеи о бессмертии, становится совершенною и неизбежною даже необходимостью для всякого человека, чуть-чуть поднявшегося в своем развитии над скотами. Напротив, бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей... Ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле» (24: 48–49).

Бог, не только «обещая», но уже и начиная вечную жизнь на земле в сердце верующего, в его предобручении вечности, тем крепче через это, как пишет Достоевский, «связывает его с землей». Но это утверждение земли как начала благословенной вечности основано в христианстве на том, что «Слово плоть бысть»²⁰⁰, что Бог жил и страдал на этой самой земле. «И с человеки поживе». И вот в записных тетрадях к роману «Бесы» мы находим и об этом важные записи: и это, значит, было внутри разрабатываемой (хоть и не осуществленной) темы и внутри душевной жизни автора.

«Не мораль Христова, не учение Христа, — пишет Достоевский, — спасет мир, а именно вера в то, что слово плоть бысть... что идеал был во плоти, а стало быть, не невозможен и достижим всему человечеству... Христос и приходил затем, чтобы человечество узнало, что знания, природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это естественно и возможно. Этим и земля оправдана. Последователи Христа, обоготворившие эту просиявшую плоть, засвидетельствовали в жесточайших муках, какое счастье носить в себе эту плоть, подражать совершенству этого Образа и веровать в Него во плоти.... Тут именно все дело, что Слово в самом деле плоть бысть. В этом вся вера и всё утешение человечества» (11: 112–113)²⁰¹.

Все мы знаем пасхальную литургию, когда читается благовествование о том, что «Слово плоть бысть», о вочеловечении Бога, о соединении небесного с земным, о прощении и благословении земли — знаем хотя бы по видению лесковского Ахиллы над гробом Савелия, когда «красный огонь погребальных свеч исчезал в лучах восходящего солнца»²⁰². «Этим земля оправдана», — пишет Достоевский в 1870 году, а через десять лет, в «Братьях Карамазовых», даже Иван будет говорить о земле, освященной Богом: «У нас Тютчев, глубоко веровавший в правду слов своих, возвестил, что

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

Что непременно и было так, это я тебе скажу» (14: 226), — говорит Иван Алеше.

Это и было сердцем веры Достоевского — земля, освященная страданием Божиим, Святая земля, или, что то же самое, Святая Церковь. Эту благословенную землю мы найдем у него везде.

Странник Макар в «Подростке» рассказывает: «Летом, в июле месяце, поспешали мы в Богородский монастырь к празднику... Заночевали, брате, мы в поле, и проснулся я завтра рано, еще все спали, и даже солнышко из-за леса не выглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул: красота везде неизреченная! Тихо всё, воздух легкий... И вот точно я в первый раз тогда, с самой жизни моей, всё сие в себе заключил» (13: 290).

В плане «Жития великого грешника» есть такая тема: «Монастырь. “Дай Бог доброй ночи нам и всем диким зверям...”» О букашках и о вселенской радости *живой жизни*: вдохновенные рассказы Тихона» (9: 137–138). Об этой вселенской радости говорит князь Мышкин в «Идиоте», Маркел, Зосима и Иван в «Братьях Карамазовых», в этой радости Алеша целует землю после «Каны Галилейской», после своей Пасхи.

Достоевский понимал, что христианство — это не «курс догматического богословия», а только одно: пасхальная ночь на земле. И в этом дерзновении и твердости, с которою он передает нам эту истину, его великая заслуга перед христианами нашей эпохи. В романе «Бесы» есть тоже одно сильнейшее место об этой Пасхе, Страстной неделе земли: «А тем временем», — говорит Марья Тимофеевна Лебядкина Шатову, — «и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: “Богородица что есть, как мнишь?” — “Великая Мать, отвечаю, упование рода человеческого”. — “Так, говорит, Богородица — Великая Мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная, и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собой землю на пол-аршина в глубину, то тотчас о всем и возрадуешься...” Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу. И вот я тебе скажу, Шатушка: ничего-то нет в этих слезах дурного; и хотя бы и горя у тебя никакого не было, всё равно слезы твои от одной радости потекут» (10: 116).

Вот он — собор радости: Церковь, проступившая наконец сквозь поредевшие деревья чащи, в которую завел нас Достоевский. Собор радости, но, конечно, через собор мук. Авва Силуан говорил: «Душа, когда молится за мир, знает, что скорбит вся земля». Рассказывая о своих встречах с Достоевским в 1873 году, то есть вскоре после окончания «Бесов», О. Починковская передает такой эпи-

зод: «Он... поднял на минуту глаза от корректуры “Иностранных событий” и проговорил холодным, отрывистым голосом:

— А как это хорошо у Лермонтова:

Уста молчат, засох мой взор.
Но подавили грудь и ум
Непроходимых мук собор
С толпой неусыпимых дум...

Это из Байрона... Даже у Лермонтова глубже, по-моему, это вышло:

Непроходимых мук собор!

Этого нет у Байрона... Целая трагедия в одной строчке... Одно это слово “собор” чего стоит²⁰³. Церковь для тех, кто ее принимает всерьез, есть одновременно и стояние у Креста, и Пасха. Тут ничего нельзя ни прибавить, ни объяснить. Если не «напоишь ее землю слезами», то ничего в Церкви и не поймешь и не найдешь ее для себя: не услышишь ее Пасхи. Об этом слезном пути обретения Церкви и учит нас Достоевский.

В записных тетрадях к роману есть такое место: «Ну, ты в слезах найдешь утешение. Читал я раз книгу инока Парфения о путешествии на Афон — что инок Николай имел дар слезный, — ну вот ты и есть инок Николай, который имел дар слезный» (11: 76). Возможно, что по первоначальному плану это должно было относиться к Ставрогину, но в результате изменения его образа эта характеристика может быть отнесена только к Марье Тимофеевне, обнаруживая афонский источник ее молитвенных слез.

О молитве самого Достоевского, наверное, не надо бы и писать, если бы не опасение, что в наше время могли быть люди, просто не знающие этой стороны его жизни.

Еще в октябре 1837 года, то есть тогда, когда ему было 16 лет, он пишет в одном письме: «Каждый день я молюсь со слезами Богу» (28, кн. 1: 42). В Казанском соборе он юношей молился с Шидловским. О молитве в том же Казанском соборе так пишет Анна Григорьевна: «Зная, что в иные торжественные минуты он любит молиться в тиши, без свидетелей, я не пошла за ним и только полчаса спустя отыскала его в уголке собора, до того погруженного в молитвенное и умиленное настроение, что в первое мгновение он меня не признал»²⁰⁴. Она же вспоминает, что «в девять часов детей наших укладывали спать, и Федор Михайлович непременно приходил к ним “благословить на сон грядущий” и прочитав вместе с ними “Отче наш”, “Богородицу” и свою любимую молитву: “Все упование мое на Тя возлагаю, Мати Божия, сохрани мя под покровом Твоим”²⁰⁵»²⁰⁶.

Починковская пишет: «Я всегда вспоминаю один рассказ, который мне довелось случайно услышать от почтенной старушки,

вдовы священника, часто встречавшей Ф.М. Достоевского в Знаменской церкви. Вот ее подлинные слова: «Он всегда к заутрене или к ранней обедне в эту церковь ходил. Раньше всех, бывало, придет и всех позже уйдет. И станет всегда в уголок, у самых дверей, за правой колонкой, чтобы не на виду. И всегда, на коленках и со слезами молился. Всю службу, бывало, на коленках простоит; ни разу не встанет. Мы все так и знали, что это — Федор Михайлович Достоевский, только делали вид, что не знаем и не замечаем его; не любил, когда его замечали. Сейчас отворотится и уйдет»²⁰⁷. О молитве Достоевского пишут Зеленецкий, Яновский, дочь Любовь Федоровна и другие лица. Но даже если бы не было ни одного из этих свидетельств, в нашем наследстве мы имеем замечательные уроки молитвы в «Идиоте», в «Бесах», в «Подростке» и в «Братьях Карамазовых»: у Достоевского была непрестанная забота о молитве, и в особенностях о молитве за всех людей. Вспомним опять слова аввы Силуана: «Мир стоит молитвою, а когда ослабеет молитва, тогда мир погибнет... Ты, можешь быть, скажешь, что теперь нет таких монахов, которые молились бы за весь мир; а я тебе скажу, что когда не будет на земле молитвенников, то мир кончится».

Обычно «Бесы» (а вместе с романом и его автор) воспринимаются только как нечто антинигилистическое; но сколько же в романе или около него чисто христианского материала, и это за десять лет до «Братьев Карамазовых»! Вот еще один пример. Тихон в запрещенной главе хочет, чтобы Ставрогин, для искупления своего преступления, принял подвиг тайного монашества. «Я знаю одного старца, — говорит он ему. — Подите к нему в послушание, под начало его лет на пять, на семь... и сею великою жертвой купите всё, чего жаждете и даже чего не ожидаете, ибо и понять теперь не можете, что получите!.. Вам не надо быть в монастыре, не надо постригаться, будьте только послушником тайным, неявным, можно так, что и совсем в свете живя...» (11: 29–30). Значит, уже в 1870 году Достоевский ясно подошел к идее «монастыря в миру», куда он впоследствии пошлет Алешу, к той идее, значение которой только теперь начинает осознаваться нашей церковной эпохой.

Образ Шатова недостаточно раскрыт в романе по сравнению с материалами к нему в черновиках, и это дало повод сомневаться в вере героя, а через него в вере Достоевского. «Я буду веровать» (10: 201), — говорит Шатов в романе, в смысле: «Я хочу верить». «Достоевский еще только хотел верить», — радуются литературоведы. Я уже приводил его письмо к Е.Ф. Юнге о двойственности души. «Верите ли Вы во Христа? — пишет он ей. — Если верите (или хотите верить очень), то предайтесь Ему вполне, и Вы получите исход душевный» (30, кн. 1: 149). Верить и «очень хотеть верить» для Достоевского звучало одинаково. Ставрогин говорит Тихону: «Все-таки

веруете, что хоть с Божиею-то помощью сдвинете (гору. — С. Ф.), и это ведь не мало. По крайней мере хотите веровать» (11: 10).

Состояние истинной веры Достоевский воспринимал очень высоко, по-евангельски, то есть с обладанием властью совершать знамения. С точки зрения евангельского описания признаков веры («уверовавших же будут сопровождать сии знамения... возложат руки на больных, и они будут здоровы...»²⁰⁸) наша «вера», не приводящая даже к знамению нравственного перерождения, действительно может называться верой только условно. И вот на фоне этой «как бы веры» образованного общества XIX века Достоевский усиливает, а не ослабляет выражение: «Я буду верить». Алеша Карамазов восклицает: «Верил, верую, и хочу веровать, и буду веровать» (14: 308). О Шатове в записных тетрадах читаем: «Шатов беспокоящийся, продукт книги, столкнувшийся с действительностью, уверовавший страстно и не знающий, что делать. Много красоты... Ш. тоже проповедовал смирение и умер пламенным энтузиастом» (11: 99, 126). Есть там и такая заметка: «Шатов говорит с женой о старчестве» (11: 285). Вспомним, что книга инока Парфения, которая была с Достоевским во время работы над «Бесами», открыла ему мир подвижников православного монашества — старчества, и этот термин автор за десять лет до Зосимы отдает Шатову. Шатов же посылает Ставрогина к старцу Тихону, и это место осталось в романе. Когда в романе Виргинская накануне убийства Шатова согласилась ночью идти к роженице Марии Шатовой, он говорит: «Есть же и в этих людях великодушие!.. Убеждения и человек — это, кажется, две вещи во многом различные. Я, может быть, много виноват перед ними!.. Все виноваты, все виноваты и... если бы в этом все убедились!..» (10: 445–446). Так Достоевский, провожая его на смерть, отдает ему свои заветнейшие христианские мысли о всеобщей вине.

Ставрогин не захотел стать «иноком Николаем с даром слезным». Он испугался подвига покаяния, в котором уж ничем нельзя порисоваться и ни в чем нельзя возлюбить себя. Утвердив единство веры и любви, Достоевский закономерно перешел к идее подвига, понятого уже в «Преступлении и наказании», к идее труда любви. «Действительный Тихон», возобновивший в век, когда Екатерина именвала себя «главой греческой церкви», аскетику первохристианства и отцов, несомненно, и в этом был его руководителем. «Не на оперы, и банкеты, и роскоши позваны христиане, — писал св. Тихон, — но на брань и подвиг духовный»²⁰⁹. А Лиза Тушина в романе говорит (после своей страшной ночи): «Мое сердце в опере воспитывалось, вот с чего и началось, вся разгадка» (10: 400). В записных тетрадах к роману мысли о подвиге разбросаны повсюду. «Каяться, себя созидать... нужны великие подвиги... подвигом мир победите... нужно самообвинение и подвиги, иначе не найдем правосла-

вия и ничего не будет. Сила в нравственной идее... Архиерей добивает Князя (Ставрогина. — С.Ф.) обязанностью самовоскресения, самообработки — то есть необходимость практического долга православия... Архиерей говорит, что катехизис *новой веры* — хорошо, но вера без дела мертва есть²¹⁰ и требует... *труда* православного, то есть: «Ну, как ты, барин, способен ли на это?»» (11: 173–195). Мысли «архиерея» передает в романе Шатов. «Вы атеист, потому что вы барич, последний барич... Добудьте Бога трудом; вся суть в этом, или исчезнете, как подлая плесень» (10: 202–203), — кричит он Ставрогину.

Барин, как известно, предпочел участие в убийствах. «Один лишний брызг крови что для вас может значить?» (Там же: 297) — говорит ему Маврикий Николаевич. «Он, казалось бы, писанный красавец, а в то же время как будто и отвратителен» (Там же: 37), — замечает о нем Хроникер.

Идея подвига, или духовного труда, — страшная для многих идея. В ней как в фокусе все христианство. Хочешь христианства в себе и в мире — иди на «узкий путь»²¹¹, на дисциплину, на труд любви. В записных тетрадях есть такое замечание: «Самообладание заключается в дисциплине, дисциплина в Церкви» (11: 122). Эти слова, а также многие другие кажутся выписками из статей церковного писателя К.Е. Голубова, которого Достоевский первоначально хотел ввести в роман как учителя Шатова. «Кроме самостеснения, — писал, например, Голубов («самообладание», «подвиг», «дисциплина» — у Достоевского), — нет истинной свободы человеческой, но только бесчиние и разврат... Без самостеснения нельзя сделать поворота к лучшему никакими веслами внешних учреждений»²¹².

Это все азбука христианства, но эта азбука режет ухо всякому интеллигенту. Но Достоевский уверовал, что и любовь есть труд, даже и любви надо учиться. Еще в плане «Жития великого грешника», то есть до создания «Бесов», он писал: «Он (и это главное) *через Тихона* овладел мыслью (убеждением): что, чтоб победить весь мир, надо победить только себя. Победи себя и победишь мир» (9: 139).

Но Достоевский видел, как мало людей, которые это понимают. И вот, точно независимо от замысла и воли автора, на судьбу романа начинает давить судьба этого мира, не желающего жизни Креста. Роман наполняется исторической безнадежностью, чувством обреченности истории. Обличения Тихона Задонского тоже часто чередовались со словами того исторического пессимизма, которым полно Евангелие и вся христианская письменность. «Чем более мир приближается к концу, — пишет св. Тихон, — тем паче оскудевает истинная любовь, вместо того лицемерие и ложь умножаются»²¹³.

В христианстве одновременно существуют два убеждения: вера в неумиримость Церкви и неверие в победу христианства в исто-

рии. Неудаче христианской цивилизации посвящены в Евангелии три полные главы: ни о чем не написано столько, сколько о том, что «за умножение беззачетный иссякает любовь»²¹⁴ в мире и что «когда придет Сын человеческий, найдет ли Он веру на земле?»²¹⁵. Христианство, как громадная река, некогда поившая человечество, иссякает в пустынях истории. Можно ли этого не видеть?

Конечно, еще многие будут, говоря о Евангелии, повторять слова Степана Трофимовича: «Je n'ai rien contre l'Évangile, et...* Я давно уже хотел перечитать» (10: 486) или (как он же сказал) «исправить ошибки этой замечательной книги» (Там же: 491), а мы бы теперь сказали: приспособить ее для целей современного социального прогресса. Достоевский не выдумывал светского разговора Степана Трофимовича о Евангелии. В воспоминаниях А.А. Толстой есть один ее разговор с Тургеневым, разговор, в отношении которого можно было бы заподозрить, что он был известен Достоевскому, если бы не тот факт, что Толстая познакомилась с Достоевским только за две-три недели до его смерти. «Заговорили и об Евангелии, — пишет Толстая, — Тургенев отнесся к нему с каким-то неприятным пренебрежением, как к книге, ему мало известной. “Однако же, я не поверю, что вы никогда не читали Евангелия”, — спросила я. “Нет, мне случилось читать Евангелие. Я скажу даже, что св. Лука и Матфей довольно интересны, что же касается св. Иоанна, то не стоит даже о нем и говорить”»²¹⁶. Или, может быть, только тогда «стоит говорить» о нем и прибегать к христианству, когда наступают минуты смерти, как у Степана Трофимовича, или минуты опасности и страха, и опять забывать о нем, как симпатичный майор в романе, родственник Виргинского, переставал верить в Бога, чуть лишь проходила ночь.

Какой-то несформулированной безнадежностью полон роман. Он оканчивается шестью насильственными смертями. В нем три главы с названием «Ночь». Предчувствием ночи полны и видения Хромоножки: «Взойду я на эту гору, обращусь я лицом к востоку, припаду к земле, плачу, плачу и не помню, сколько времени плачу, и не помню я тогда и не знаю я тогда ничего. Встану потом, обращусь назад, а солнце заходит, да такое большое, да пышное, да славное, — любишь ты на солнце смотреть, Шатушка? Хорошо, да грустно» (Там же: 117).

Во имя борьбы с ночью истории был написан этот роман. В записных тетрадах есть как бы второй его эпилог, обращенный к молодому поколению: «В Кириллове народная идея — сейчас же жертвовать собою для правды... Жертвовать собою и всем для правды — вот национальная черта поколения. Благослови его Бог и пошли ему понимание правды. Ибо весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман» (11: 303).

* «Я ничего не имею против Евангелия, и...» (фр.). — *Примеч. сост.*

Все напряжение исторического пессимизма Достоевского дано в страшной жизни и смерти Ставрогина, этого «Ивана-Царевича» не только для Верховенского, но и для Шатова и для Достоевского. К образу гибели Ставрогина подходят слова св. Тихона: «Грехами своими человек как жалом себя уязвляет.. Человек грешит и казнит себя. Грех его — казнь ему есть»²¹⁷. А в записных тетрадах читаем диалог Ставрогина и Тихона: «Это исповедь» (Ставрогин говорит Тихону). «Тут обида ребенку...» Тихон: «Знаю, что уж очень постыдно». Ставрогин: «Нет, тут только обида ребенку. Самоказнь» (11: 307). Окончательная гибель Ставрогина и дана как «самоказнь» в петле.

«Причину зла я вижу в безверии» (30, кн. 1: 236), — писал Достоевский в декабре 1880 года А.Ф. Благодравову. И безверие — он видел это давно — побеждает. В самом конце романа он хочет удерживать свою надежду на победу веры в истории словами умирающего Степана Трофимовича, слушающего евангельскую притчу об изгнании бесов²¹⁸. «Больной исцелится и “сядет у ног Иисусовых”»²¹⁹ (10: 499). Но безнадежная нота романа, несмотря на это, не уменьшается, так как мы видим, что у автора не оказалось никого другого, кто мог бы сказать эти слова, кроме Степана Трофимовича, которого хоть он и пожалел под конец, но в котором он даже в минуты предсмертного прощания сомневается.

Христианская цивилизация вступила в историю, как первый апокалипсический всадник на белом коне, «чтобы победить»²²⁰. Но за ним вышли другие всадники, и уже в «Идиоте» Лебедев, передавая нам восприятие Достоевским истории, говорит: «Мы при третьем коне, ворононе, и при всаднике, имеющем меру в руке своей, так как всё в нынешний век на мере и на договоре, и все люди своего только права и ищут: “мера пшеницы за динарий и три меры ячменя за динарий”... да еще дух свободный, и сердце чистое, и тело здоровое, и все дары Божии при этом хотят сохранить. Но на едином праве не сохраняют, а за сим последует конь бледный, и тот, коему имя Смерть, а за ним уже ад»²²¹ (8: 167–168).

Начало 70-х годов — эпоха создания «Бесов» и редакторства в «Гражданине» — было временем обостренного ожидания Достоевским конца истории и наибольшего приближения к церковному отношению к ней. Христианство не верит в нравственный прогресс человечества, в духовное благополучие земной истории, но оно зовет к неустанной борьбе за христианское просвещение этой истории, за спасение людей во имя неумирающей Церкви, как бы мало этих людей ни было. Апостол сказал об этом так: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых»²²². И эта мысль, особенно в эти годы, стала мыслью Достоевского. В записных тетрадах к роману мы читаем: «Нечего глядеть, если это неосу-

шество; хотя бы только тысячному дана была *белая одежда* (Апокалипсис), и того довольно» (11: 186). В Апокалипсисе образ белой одежды есть образ спасаемой Церкви. По словам Вл. Соловьева, узнавшего Достоевского именно в эти, 70-е годы, любимой книгой его был Апокалипсис²²³. Он уже давно был полон ощущения законов, «ведущих к чему-то Европу, к чему-то неизвестному, странно-му, страшному, но теперь уже очевидному, почти воочию совершающемуся» (25: 144). «Теперь для всех в мире уже “время близко”²²⁴, да и пора» (25: 103), — писал он в «Дневнике писателя» 1877 года. «И конец миру близко — ближе, чем думают»²²⁵, — говорил он О. Починковской. «Злой дух близко: наши дети, может быть, узрят его» (21: 204).

Но в Достоевском жила почти, можно сказать, одновременно и вера в какое-то духовное благополучие истории человечества, в какую-то будущую победу добра в этом мире. На пушкинском празднике в 1880 году он в своей речи сказал: «Стать настоящим русским и будет именно значить... изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского, окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (26: 148). Мы не знаем, где в Евангелии этот закон о гармонии земной истории. В христианстве нет места мечтательности, а в «Братьях Карамазовых» Зосима говорит: «Мечтаю видеть и как бы уже вижу ясно наше грядущее: ибо будет так, что даже самый развращенный богач наш кончит тем, что устыдится богатства своего пред бедным, а бедный, видя смирение сие, поймет и уступит ему с радостью... Верьте, что кончится сим: на то идет» (14: 286). И во многих местах этого романа мы опять читаем — точно заклинание — это «буди, буди!» грядущей гармонии.

Конечно, Достоевский мыслил эту гармонию как следствие христианского возрождения людей. «В восточном идеале, — пишет он в «Дневнике писателя» 1877 года, — сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение» (25: 152). «Церковь... определена царствовать, — говорит Паисий, ученик Зосимы, — и в конце своем должна явиться как царство на всей земле несомненно» (14: 57). «Волны (неверия. — С.Ф.) разобьются лишь о русский берег» (26: 168), — утверждал писатель в «Дневнике писателя» 1880 года. Невольно вспоминается характеристика, данная Достоевскому еще Герценом: «Вчера был Достоевский. Он наивный, не совсем ясный, но очень милый человек. Верит с энтузиазмом в русский народ»²²⁶.

После произнесения своей Пушкинской речи Достоевский пишет жене: «Когда же я провозгласил в конце *о всемирном единении*

людей, то зала была как в истерике... Порядок заседания нарушился: всё ринулось ко мне на эстраду: гранд-дамы, студентки, государственные секретари, студенты, — всё это обнимало, целовало меня... “Пророк, пророк!” — кричали в толпе... Прибежали студенты. Один из них, в слезах, упал передо мной в истерике на пол и лишился чувств...» (30, кн. 1: 184—185). Письмо большое, и нигде не заметно ни малейшего сомнения в ценности всех этих объятий и обмороков²²⁷.

С позиции церковного реализма эта сторона наследства Достоевского была, еще при его жизни, подвергнута строгой и совершенно справедливой критике К. Леонтьевым. Но, кажется, даже ошибки Достоевского более помогают иногда, чем идейная правоверность других. К «переходу черты» его толкало отвращение от того равнодушия к людям и к судьбе человечества, которое — мы знаем — так характерно для многих религиозных людей. В записной книжке 1880 года есть запись: сначала в скобках или как бы в кавычках он излагает суть возражений Леонтьева на мечту о всечеловеческой гармонии: «(Не стоит добра желать миру, ибо сказано, что он погибнет.) В этой идее есть нечто безрассудное и нечестивое. Сверх того, чрезвычайно удобная идея для домашнего обихода: уж коль все обречены, так чего же стараться, чего любить, добро делать? Живи в свое пузо» (27: 51).

Цель жизни христианина — спасение от греха и причастие вечной жизни, стяжание божественного Духа. Эта цель достигается исполнением заповедей, из которых первая есть заповедь о любви. «Верою и любовью приступим, да причастницы жизни вечныя будем»²²⁸. Если же эта дорога к спасению забывается, а «спасение души» как цель продолжает утверждаться, то и образуется то «благочестивое равнодушие» к людям и миру, та жизнь в свое «душевное пузо», которая есть опаснейший признак бессилия духовной эпохи.

Тихон Задонский, как и Леонтьев, знал, что «всё погибнет», но он писал: «Божия благодать показывает человеку не токмо его, но и всего рода человеческого окаянство и бедность. Откуда в сердце восстает соболезнование и к прочим людям. Сего ради душа не только о своей, но и прочих людей бедности въздыхает и плачет... и хотел бы всех без изъятия объятиями своея любви объять»²²⁹.

Это въздыхание и плач о других, о всем роде человеческом, оскудевало на глазах Достоевского в Русской Церкви, а вместо него, под покровом византийской внешности, все увеличивался религиозный эгоизм как особый вид ферапонтской идеологии, которую Достоевский разоблачил в «Братьях Карамазовых». В соединении с излишней покорностью императорской власти это и составляло тот духовный паралич, в котором находились церковные круги.

«Церковь в параличе с Петра Великого, — писал он в 1880 году. — Страшное время, а тут пьянство. Штунда... Между тем народ наш оставлен почти что на одни свои силы» (27: 49). Зрелище паралича и толкало Достоевского на какое-то, хотя бы ошибочное, действие. И в то же время он неоднократно осознавал эту ошибочность. В 1877 году он пишет в «Сне смешного человека»: «Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей... Но как устроить рай — я не знаю... Больше скажу: пусть, пусть это никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уже это-то я понимаю!) — ну, а я все-таки буду проповедовать» (25: 118–119).

В конце поучений Зосимы есть слова тоже совершенно неожиданные после всех его «буди, буди!» превращению государства в Церковь. «Верь до конца, — учит он, — хотя бы даже и случилось так, что все бы на земле совратились, а ты лишь единый верен остался: принеси и тогда жертву и восхвали Бога ты, единый оставшийся. А если вас таких двое сойдутся, то вот уж и весь мир, мир живой любви» (14: 291).

Вот, собственно, все, что осталось от мысли, которая в «Дневнике писателя» 1881 года именуется «*всесветным единением во имя Христово*» и «русским социализмом» (27: 19). Осталось только двое! Но в понимании и Достоевского и нашем — если осталось «двое», то, значит, осталось все, осталась Церковь, которая всегда там, где «двое или трое собраны во имя Христово»²³⁰, остался «мир живой любви». Это понятно всякому ожидающему «жизни будущего века»²³¹.

Последние строчки «Братьев Карамазовых» могут считаться завещанием нам от Достоевского-художника. Там, кроме призыва к духовному действию, к бодрой и веселой «работе Господней», есть и такое место:

«— Карамазов! — крикнул Коля. — Неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых, и оживем, и увидим опять друг друга, и всех, и Илюшечку?

— Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу всё, что было, — полусмеясь, полу в восторге ответил Алеша» (15: 197).

Верю в жизнь будущего века и заканчивается весь путь Достоевского. Очень скоро после этого — через три месяца — все «жизние великого грешника» окончилось смертью, которой могли бы пожелать себе многие христианские праведники.

В связи с этой стороной идеи Достоевского характерна и одна запись в черновиках «Братьев Карамазовых»: «Сократи, Господи, времена и сроки ради всех детей» (Там же: 243).

Роман «Бесы» имеет особую судьбу. Усеченный в своей вершине изъятием главы «У Тихона», он, кроме того, во многом сокращался

самим автором. Записные тетради к нему показывают, что множество интереснейшего христианского материала осталось неиспользованным, сохранив для нас свое значение только как раскрытие духовной жизни автора. Может быть, к этому сокращению автора толкала острота его антинигилистической борьбы. «Пусть выйдет хоть памфлет, но я выскажусь» (29, кн.1: 112), — писал он Страхову о романе в марте 1870 года. Но, очевидно, и сама тема столкновения веры и неверия, и раскрытие истинной природы Церкви через образ Тихона в обычных рамках романа слишком трудны. Тут надо писать не роман, а новый Апокалипсис.

В октябре 1870 года Достоевский пишет Страхову: «Вот теперь, как уже отправил в редакцию “Русского вестника” начало начала, — я вдруг испугался: боюсь, что не по силам взял тему» (29, кн. 1: 148). В процессе писания автором было забраковано и уничтожено 15 печатных листов текста. И все же, несмотря на всю неполноту, роман приносит громадную духовную пользу. Кроме Тихона, Марьи Тимофеевны и Шатова, есть в романе одно безликое лицо, ощущение которого заставляет нас в страхе теснее прижаться к стенам Церкви, теплым от вековых молитв. Это лицо — стихия неверия и ее «многотрудная ночь» (10: 455) борьбы с ликом Христовым в истории. Мы слышим эту борьбу на страницах романа, как ветер в темную ночь²³².

И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами —
Вот отчего нам ночь страшна!

Неверие и для Достоевского, и для нас есть именно «снятие преград» между вечной смертью и этой теплой человеческой землей. «Земля благая, благословенная Богоневесто», — читаем мы в молитвах, «Богородица Великая Мать сыра земля есть» (10: 116), — читаем мы в романе, и земля перестает быть Матерью, если перестает быть Богородицей, если перестает быть благословенной. А все устремление атеизма и направлено к тому, чтобы снять с земли следы благословения Божия — память о Боге, жившем на ней и страдавшем на ней. Когда Лямшин пускает мышь за икону, когда Верховенский убивает Шатова, когда Ставрогин губит девочку Матрешу, Марью Тимофеевну и Лизу, везде мы чувствуем ненависть неверия к образу Божию на земле. И это предсказано: «И будете ненавидимы всеми за имя Мое». Но тут же прибавлено: «Претерпевший же до конца — спасется»²³³. Христианин никак не может верить в духовное благополучие истории и в историческое торжество христианства. Если он верит, то он или лукавит, или не знает Евангелия. Но он должен вполне верить в торжество христианского

терпения этой истории, терпения около теплых стен Церкви, ибо сказано: «Созижду Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее»²³⁴ и «Верую, что увижу благость Господа на земле живых»²³⁵.

Глава VIII. Общее дело

Вскоре после опубликования «Бесов», в течение 1873 года и первых месяцев 1874-го, Достоевский редактировал журнал «Гражданин». В этом журнале начал печататься «Дневник писателя», выходящий затем в 1876 и 1877 годах самостоятельным изданием. Один номер «Дневника» вышел в 1880 году, и один номер в 1881-м, в день похорон писателя.

«Дневник писателя» — это трибуна Достоевского как публициста и общественного деятеля. Общественно-политические идеи его к этому времени прочно сформировались как славянофильские. Еще в 1866 году он, наверное, искренне писал Каткову: «Я был и, кажется, навсегда останусь по убеждениям настоящим славянофилом» (28, кн. 2: 154), забывая о том, что еще совсем незадолго перед этим, в начале 60-х годов, относился к славянофильству довольно сдержанно. А в 1879 году он в письме к Победоносцеву даже Петра Великого называл нигилистом.

У Ивана Аксакова, в письме к Страхову (июль 1863 года), есть такое определение славянофильства: «Славянофильство есть не что иное, как высшая христианская проповедь»²³⁶. Как бы ни расценивать это заявление, искреннее стремление славянофильства к практической христианской работе в истории, к какому-то общему живому христианскому делу отвечало особенностям религиозного склада Достоевского. В христианстве он был не созерцатель, а деятель. Ему была, наверное, непонятна идея «личного спасения души» вне спасения всех других душ, так же как идея личной жизни в Боге только одной этой своей души, по-леонтьевски огражденной стенами византийской церковности. Его религия — это ощущение явления Христа в мире, «Слова, ставшего плотью»²³⁷, явления, совершенного из любви к миру и властно поэтому направляющего всех на общее дело во имя этой любви. Общее христианское дело совершается как церковная соборность, как собрание, или «собор», то есть «сбор» всех, «возлюбивших явление Его»²³⁸ и в Нем обретающих свое единство. Церковь для Достоевского была, наверное, наиболее понятна именно через ее соборность, через ее общее дело, в котором он хотел участвовать и своим «Дневником».

«С начала “Дневника писателя”, — пишет Страхов, — он (Достоевский. — С. Ф.) был завален перепиской и замучен посетителями. К нему писали и шли люди совершенно незнакомые, со всех

концов Петербурга и краев России. Приходили с просьбами о помощи, так как он усердно помогал бедным и принимал участие в чужих затруднениях и несчастьях; но также непрерывно приходили с выражениями своего поклонения, с вопросами, с жалобами на других и с возражениями против него. Такого же рода были и письма. Нужно было разговаривать, расспрашивать, отписываться, объяснять»²³⁹. Этим своим журналом он точно открыл к себе двери, и к нему пошла вся Россия.

Иногда это было почти непосильно. «У меня буквально нет ни минуты времени, — пишет Достоевский в октябре 1880 года П.Е. Гусевой, — для исполнения самых святых и неотложных обязанностей. Я всё запустил, всё бросил, о себе не говорю. Теперь ночь, 6-й час пополуночи, город просыпается, а я еще не ложился. А мне говорят доктора, чтоб я не смел мучить себя работой, спал по ночам и не сидел бы по 10 и 11 часов нагнувшись над письменным столом. Для чего я пишу ночью? А вот только что проснусь в час пополуночи, как пойдут звонки за звонками: тот входит одно просит, другой другого, третий требует, четвертый настоятельно требует, чтоб я ему разрешил какой-нибудь неразрешимый “проклятый” вопрос — иначе-де я доведен до того, что застрелюсь. (А я его в первый раз вижу.) Наконец, депутация от студентов, от студенток, от гимназий, от благотворительных обществ — читать им на публичном вечере... У меня лежит несколько десятков рукописей, присланных по почте неизвестными лицами, чтоб я прочел и поместил их с рекомендацией в журналы: вы, дескать, знакомы со всеми редакциями! Да когда же жить-то, когда же свое дело делать...» (30, кн. 1: 217–218).

Но в то же самое время Достоевский не мог не осознавать, какое большое новое дело он начал. «Много доставил мне этот “Дневник” счастливых минут, именно тем, что я узнал, как сочувствует общество моей деятельности, — пишет он в декабре 1877 года Л.А. Ожигиной. — Я получил сотни писем из всех концов России и научился многому, чего прежде не знал. Никогда и предположить не мог я прежде, что в нашем обществе такое множество лиц, сочувствующих вполне всему тому, во что и я верю» (29, кн. 2: 178). Это письмо свидетельствует также и о том, что только свой последний роман — «Братья Карамазовы» — Достоевский создавал в ясном ощущении мощной поддержки единомышленников, которая так важна для писателя, а все предыдущие, включая «Подростка», писались в атмосфере умственного одиночества. Это подтверждает и его современница Е.А. Штакеншнейдер. «Его значение учителя, — пишет она, — так еще ново, что он и сам его не вполне сознает, да и вообще оно в сознание еще не вошло, а только входит, и дай Бог ему здоровья и веку. Продли, Господи, его жизнь! Много может он сделать добра, установить пошатнувшееся, расчистить и указать путь к

правде. Главное, к нему сами идут, хотят его слушать, жаждут его слова, жаждут его, измученные, потерянные»²⁴⁰.

В этом соединении с Россией, обнаруженном благодаря «Дневнику», его великое значение. Еще недавно, в 1873 году, Достоевский писал в «Гражданине»: «Они объявляли меня “сыскно-полицейским писателем”... крепостником, вздыхающим по “крепостному состоянию”» (21: 158). Правда, и в 1879 году могли появляться такие, например, заметки о нем в печати (отзыв о «Братьях Карамазовых»): «Истерический бред развинченных нервов и эпилептические судороги — всё это смешано в один сумбур, имеющий подобие с теми грезами, которые наполняют голову пьяницы, страждущего белой горячкой после долгого запоя»²⁴¹.

Но все-таки в 1879 году Достоевский уже мог так расценивать в письме к Победоносцеву свое положение в обществе: «Мое литературное положение считаю я почти феноменальным: как человек, пишущий зауряд против европейских начал, компрометировавший себя навеки “Бесами”, то есть ретроградством и обскурантизмом, — как этот человек... все-таки признан молодежью нашей, вот эту самую расшатанной молодежью, нигилятиной и проч.! Мне уже это заявлено ими, из многих мест, единичными заявлениями и целыми корпорациями. Они объявили уже, что от меня *одного* ждут искреннего и симпатичного слова и что меня *одного* считают своим *руководящим писателем*» (30, кн. 1: 121).

Достоевский не приписывал себе этого перелома в общественном сознании. Перелом в обществе действительно совершился. В «Дневнике писателя» 1880 года есть такое место: «Нужно было Пушкина, Хомяковых, Самариных, Аксаковых, чтоб начать толковать об настоящей сути народной... И когда они начали толковать об “народной правде”, все смотрели на них как на эпилептиков и идиотов, имеющих в идеале — “есть редьку и писать донесения”» (26: 156).

В том же, 1880 году он писал в одном письме: «Уж я лучше буду с народом; ибо от него только можно ждать чего-нибудь, а не от интеллигенции русской, народ отрицающей и которая даже не интеллигентна. Но возрождается и идет новая интеллигенция, та хочет быть с народом. А первый признак неразрывного общения с народом есть уважение и любовь к тому, что народ всею целостью своей любит и уважает более и выше всего, что есть в мире, — то есть своего Бога и свою веру. Эта новогрядущая интеллигенция русская, кажется, именно теперь начинает подымать голову. Именно, кажется, теперь она потребовалась к общему делу, и она это начинает сама сознавать» (30, кн. 1: 236).

«Меня так теперь все травят в журналах, — пишет он в декабре 1880 года Т.И. Филиппову, — а “Карамазовых”, вероятно, до того примутся повсеместно ругать (за Бога), что такие отзывы, как Ваш

и другие, приходящие ко мне по почте (почти непрерывно), и, наконец, симпатии молодежи, в последнее время особенно высказываемые шумно и коллективно, — решительно воскрешают и ободряют дух» (Там же: 235).

Сотни писем и вереница посетителей «новогрядущей интеллигенции», конечно, ставили Достоевского на какое-то особое руководящее место духовного учителя, и он легко мог бы начать новую «переписку с друзьями». Но вот как он относился (1880 год) к соблазну фальшивой позы: «Каков я есмь, таким меня и принимайте, — читаем мы в его письме к И.С. Аксакову, — вот бы как я смотрел на читателей. Заволакиваться в облака величия (тон Гоголя, например, в “Переписке с друзьями”) — есть неискренность» (Там же: 226—227).

«Вы думаете, — пишет он в другом письме, — я из таких людей, которые спасают сердца, разрешают души, отгоняют скорбь? Многие мне это пишут — но я знаю *наверно*, что способен скорее вселить разочарование и отвращение. Я убаюкивать не мастер, хотя иногда брался за это. А ведь многим существам только и надо, чтоб их убаюкали» (Там же: 9).

Достоевскому нужно было одно: живое общение с живыми душами. И как он радовался, когда встречал такую душу и чувствовал, что может ей чем-то помочь или чему-то вместе с нею порадоваться. Чаще всего это были совершенно незнакомые люди. «После такого письма, которое Вы мне написали, — обращается он в апреле 1880 года к Е.Ф. Юнге, — Вы, конечно, для меня дорогой человек, близкое душе моей существо, родная сестра по сердцу» (Там же: 149).

«Я высоко ценю, — пишет он в марте 1877 года Е.С. Ильминской, — такое прямое обращение ко мне и дорожу таким отзывом. Что же больше и что же лучше для писателя? Для того и пишешь. Это — братское общение душ, которое самому удалось вызвать: самая дорогая награда» (29, кн. 2: 146)²⁴².

В октябре 1876 года Петербургским уголовным судом была осуждена одна женщина — Корнилова, и Достоевский, считая приговор несправедливым, написал об этом в своем «Дневнике». Статья произвела такое впечатление на одного незнакомого ему чиновника судебного ведомства, что он написал Достоевскому письмо с советом — как надо действовать в пользу осужденной и с обещанием со своей стороны помощи в кассации. Вот ответ ему Достоевского: «Прокурор обещал содействовать. Вы тоже, и дело, стало быть, имеет перед собой *надежду*. В Иерусалиме была купель, Вифезда, но вода в ней тогда лишь становилась целительною, когда ангел сходил с неба и возмущал воду. Расслабленный жаловался Христу, что уже долго ждет и живет у купели, но не имеет *человека*, который опустил бы его в купель, когда возмущается вода²⁴³. По смыслу письма Ва-

шего думаю, что этим *человеком* у нашей больной хотите быть Вы. Не пропустите же момента, когда возмутится вода. За это вознаградит Вас Бог, а я буду тоже действовать до конца» (29, кн. 2: 131). При вторичном рассмотрении дела Корнилова была оправдана.

В воспоминаниях А.Ф. Кони приводятся и другие факты общественной деятельности Достоевского, главным образом связанные с защитой детей. Известно, как Достоевский, напечатавший в своем «Дневнике» рассказ «Мальчик у Христа на елке», создавший образ Мари и швейцарских детей вокруг Мышкина, тянулся к детям. «Через детей душа лечится» (8: 58), — говорит его Мышкин. «С особенной симпатией он относился к детям... — пишет в своих воспоминаниях о Достоевском А.П. Милуков, — следил за детскими играми, входил в их интересы, вслушивался в их наивные разговоры»²⁴⁴. О том же говорится и в других воспоминаниях. Деятель народного образования Х.Д. Алчевская пишет, что в день его похорон она повела детей в церковь, предварительно рассказав им о писателе, который так любил детей, прочла им «Мальчика у Христа на елке»²⁴⁵.

Взгляды Достоевского на воспитание детей вполне укладываются в два его кратких высказывания. Первое — в письме от 27 марта 1878 года (адресат письма не установлен): «Ваш ребенок 8 лет: знакомьте его с Евангелием, учите его веровать в Бога строго по закону. Это *sine qua non**, иначе не будет хорошего человека... Лучше Христа ничего не выдумаете» (30, кн. 1: 17). Второе — в «Дневнике писателя» 1877 года: «Ищите же любви и копите любовь в сердцах ваших... Любовью лишь купим сердца детей наших, а не одним лишь естественным правом над ними» (25: 193).

Готовясь к своему последнему роману, он писал: «Детей будет выведено много. Я их изучаю и всю жизнь изучал, и очень люблю» (30, кн. 1: 12).

А.А. Толстая вспоминает один свой разговор с И.С. Тургеневым. «Почему дети никогда не являются в ваших рассказах?» — спросила она его. Тургенев отвечал: «Ваше замечание меня тем более поражает, что оно сделано мне почти в первый раз, но оно совершенно правильно: я не люблю детей»²⁴⁶. Даже если это не совсем правильно («Бежин луг»), ответ Тургенева знаменателен.

В связи с «Дневником писателя» еще более, чем письма самого Достоевского, интересны письма к нему читателей.

«Как Ваш читатель и почитатель, в «Дневнике» Вашем находящий отклик движениям своего сердца... долгом считаю сообщить Вам следующий горестный факт, с полной надеждой услышать *слово вразумления*», — пишет ему в ноябре 1876 года М.А. Юркевич. «Горестный факт» — самоубийство 12-летнего мальчика.

* Непременное условие (лат.). — Примеч. сост.

Вот еще письмо (1877 год, автор — О. Антипова): «Мне семнадцать лет, г. Достоевский... я еще совсем не образована, то есть так-таки почти что совершенно, я только начинаю, и кончаю тем, что опять начинаю, скажите, какое утешение! Начинать и ждать, и больше ничего, между тем мне страшно нетерпеливо, давным-давно хочется видеть себя уже... как бы вам сказать, *действующей что ли...* Может ли человек жить, когда видит всю недостойность жизни, когда ему осталось только презрение к своей несчастной личности... Я убеждена в Вашей снисходительности, г. Достоевский, Вы единственный можете понять каждое состояние человека». Дальше читательница О. Антипова писала о евангельских сомнениях, о семейном разладе.

Живые люди стучали в дверь. России нужна была помощь, ей нужен был в те теперь уже далекие годы человек, который не пропустит момента, «когда возмутится вода». И вот мы видим, с какой серьезностью и смирием и страхом осознавал Достоевский свое особое положение. Ведь все эти сотни людей, сотни писем, написанных по следам его романов и его «Дневника», шли не к «правлящим архиереям», а к нему, петербургскому литератору, еще недавно игравшему на рулетке в Висбадене, человеку, искренне считавшему себя и несомненно бывшему и грешным, и неумелым. «Вам дружески признаюсь, — пишет он И.С. Аксакову в 1880 году, — что, принимая с будущего года “Дневник”... часто и многократно на коленях молился уже Богу, чтоб дал мне сердце чистое, слово чистое, безгрешное, нездражительное, независтливое» (30, кн. 1: 227).

Трудно сказать, где тяжелее была его ответственность: в печатном слове «Дневника» или в непосредственном общении с людьми. В этом смысле весьма знаменательна посмертная редакционная заметка о нем «Исторического вестника», нечто вроде некролога. «Ему случалось выслушивать исповеди самые сердечные, какие редко приходится выслушивать духовнику; ему случалось проводить целые вечера глаз на глаз с юношами, которые решались на самоубийство и отцы которых упросили их поговорить с Достоевским»²⁴⁷.

Какая же духовная власть уже возникла в его душе, которая сама была «вся буря и беспорядок» (9: 128)? Или в ней, несмотря на все его грехи и недостатки, уже жил какой-то малый луч того мира, который один только и может помочь людям, по слову преподобного Серафима: «Стяжи, радость моя, дух мирен, и тысячи вокруг тебя спасутся»? Можно сказать, во всяком случае, одно: в 70-х годах прошлого столетия, наверно, только три человека в России вели христианскую проповедь в таком широком общественном масштабе: Амвросий Оптинский, Феофан Затворник и Достоевский, хотя такое сопоставление, может быть, и покоробит некоторых церковных людей.

Современник Достоевского, Е.Н. Опочинин, рассказывает о встрече со священником о. Алексием — миссионером, обращавшим китайцев в православие, распространяя среди них изображение Будды с Младенцем Христом на руках. Этот священник сказал ему, что Достоевский — это вредный писатель. «Тем вредный, что в произведениях своих прельстительность жизни возвеличивает и к ней, к жизни-то, старается всех привлечь. Это учитель от жизни, от плоти, а не от духа. От жизни же людей отвращать надо, надо, чтобы они в ней постигали духовность, а не погрязали по уши в ее прелестях. А у него, заметьте, всякие там Аглаи и Анастасии Филипповны... И когда он говорит о них, у него восторг какой-то чувствуется... Одно могу вам сказать: у писателя этого глубокое познание жизни чувствуется, особенно в темнейших ее сторонах. В “Бесах”, например, возьмите хоть бы Ставрогина. Ведь это какой-то *походячий блуд* (я тут же решил непременно передать это определение Федору Михайловичу). И хуже всего то, что читатель при всем том видит, что автор человек якобы верующий, даже христианин. В действительности же он вовсе не христианин, и все его углубления (sic!) суть одна лишь маска, скрывающая скептицизм и неверие. В “Дневнике” своем он весь высказался». «Я, — заключает Опочинин, — пытался возражать, но отец Алексей не принял ни одного из моих доводов и продолжал громить Федора Михайловича и дошел чуть не до анафемы. Я не выдержал и ушел».

Можно обрадовать современных неверующих литературоведов, старающихся умалить христианство Достоевского в нахождении этого первоисточника их рассуждений. Христианству Достоевского, так же как христианству Зосимы, не верят все, в ком силен дух Ферапонта, то есть дух неверия в евангельского Христа. Иногда слышишь и такие слова: «Читать Достоевского — тяжелый, раздражающий труд»²⁴⁸. Что можно сказать на это? Разве нам не гораздо труднее читать Евангелие? «Слово о кресте для погибающих юродство есть»²⁴⁹, — сказал апостол, то есть уродство, нечто непереносимое и неприемлемое. «А для спасаемых — сила Божия»²⁵⁰. Конечно, очень легко обрести Христа и без Достоевского: «Дух дышит, где хочет». Но как же не видеть, что множество людей обрело Христа или укреплалось в Христе все же именно через Достоевского.

В воспоминаниях его современницы О. Починковской написано: «Его слова о Христе и Евангелии напомнили мне мою мать — женщину пламенной веры, когда-то страдавшую за мое “неверие”... и я точно возвращалась теперь из Петербурга *домой*, и этот *дом мой* — были *христианские* мысли Ф.М. Достоевского»²⁵¹. Сколько раз с тех пор совершалось то же самое? А сопоставление Достоевского с учителями Церкви совсем не имеет в виду возвышение его на какую-то учительную высоту. Он сам бы пришел от этого в ужас.

Кроме учителей Церкви, были в первые ее века еще так называемые «катехизаторы» — наставники основ христианства для пока только ищущих Церкви и ее крещения. Таким катехизатором интеллигенции и был, и есть Достоевский, и сопоставление его с о. Амвросием или епископом Феоданом говорит только о широте его значения для ищущих веры.

Но разве мы, так уверенно и спокойно считающие себя уже ее обладателями, — разве мы не учимся тоже у него многому? Ведь так часто мы, церковные люди, не знаем самых основ веры. Что же касается тех людей, для которых нужна уже только «твердая пища»²⁵² апостола Павла, то их, наверное, очень мало. Многие только притворяются, что они такие. Когда же они действительно будут такими, тогда они невольно и естественно и без пренебрежения к оставленному будут питаться душевно уже не Достоевским, но Словом Божиим и словами Отцов, писавших в озарении Духа.

В монастырской библиотеке Оптиной пустыни когда-то хранился экземпляр книги Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» с вложенным в нее отзывом одного духовного лица, очевидно очень авторитетного для оптинских старцев. Отзыв переписан рукою старца Макария. «Книга Гоголя не может быть принята целиком и за чистые глаголы истины, — говорится в отзыве. — Тут смешение... По сей причине советую всем друзьям моим заниматься чтением святых Отцов, стяжавших очищение... которые сообщают читателям вдохновение Святого Духа»²⁵³.

Конечно, и в Достоевском есть какое-то «смешение» — очень нужного с большим или неочищенным. Но думается мне, что и люди, уже не нуждающиеся в чтении его романов, должны быть всегда благодарны этому человеку, ударившему на весь мир в тревожный колокол веры.

В московском Музее Достоевского лежит под стеклом выцветший кусочек дневника учащейся петербургской школы. В начале февраля 1881 года, после похорон Достоевского, она записывает: «Умер любимый писатель русской молодежи — Достоевский... Как ужасно поразила нас всех его неожиданная смерть... Хорошо умереть, заслужив такую любовь»²⁵⁴.

Глава IX. Оптиная пустынь

В предисловии к «Письмам Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим», изданным в 1908 году, говорится, что письма «напомнят знаменитый роман Ф.М. Достоевского “Братья Карамазовы” и покажут, что изображенный там старец Зосима не один только плод фантазии художника, а живое лицо, заимство-

ванное из действительности»²⁵⁵. Мы знаем, что в одном курсе богословия Достоевскому отведен целый отдел на тему пастырского изучения людей по его произведениям²⁵⁶. Но ссылка на его имя в оптинском издании писем для монашествующих, а тем более указание на Зосиму как на «живое лицо, заимствованное из действительности», кажутся мне более знаменательными и драгоценными.

Обычно считается, что прототипом старца Зосимы послужил Достоевскому отец Амвросий, но это не совсем так. Конечно, живое общение летом 1878 года с великим оптинским старцем, окруженным людьми, приехавшими к нему со всей России, окончательно закрепило в нем образ русского святого — наставника, утешителя и печальника для страдающего и грешного человечества. Но и без оптинской встречи Достоевский был уже подготовлен к этому образу — не только в смысле своего общецерковного знания, но и через две книги, непосредственно рассказавшие ему об оптинских старцах. Иногда указывают на рукописное «Историческое описание Скита при Оптиной пустыни», где даны фигуры старца Леонида и его завистника схимника Вассиана, как на возможный материал для соответствующих фигур Зосимы и Ферапонта. Но даже если допустить, что Достоевский видел эту рукопись, все равно те две книги, о которых я буду говорить и которые были в его личной библиотеке, могли дать ему несравненно больше.

Первая книга — это, конечно, «Сказание о странствии и путешествии... инока Парфения». Книга, неоднократно упоминаемая в письмах и записных книжках, бывшая с ним, когда создавались «Идиот» и «Бесы», книга, «иногда перечитываемая» им, по свидетельству Анны Григорьевны²⁵⁷. Инок Парфений в сентябре 1841 года был в Оптиной у старца Леонида, и об этом он подробно рассказывает в своей книге. Достоевский уже в 1870 году обратил внимание на это оптинское место книги Парфения, взяв из нее для «Бесов» эпизод со златницей для сцены с юродивым Семеном Яковлевичем. Мы не знаем, как отразилось на этой сцене посещение Достоевским известного московского юродивого Ивана Яковлевича Корейши, на что указывает Анна Григорьевна, но вот как описывает Парфений сцену приема посетителей старцем Леонидом, иногда тоже как бы юродствовавшим:

«Между этими людьми, — пишет Парфений, — стоял перед ним (перед о. Леонидом. — С.Ф.) на коленях один господин... Старец спросил: “А исполнил ли ты, что я тебе прежде приказал?” Тот ответил: “Нет, отче святой, не могу того исполнить”. Старец сказал: “Зачем же ты, не исполнивши первого, пришел еще и другого просить?” Потом грозно сказал ученикам своим: “Вытолкайте его вон из келии”. И они выгнали его вон... Потом один из учеников ска-

зал: “Отче святой, на полу лежит златница”. Он сказал: “Подайте ее мне”. Они подали. Старец сказал: “Это господин нарочно выпустил из рук...” И отдал мне полуимпериял»²⁵⁸.

У Достоевского в «Бесах» из этого сделано следующее:

«— Спроси! — указал... Семен Яковлевич на помещика, стоявшего на коленях.

Монах от монастыря, которому указано было спросить, степенно подошел к помещику.

— Чем согрешили? И не велено ль было чего исполнить?

— Не драться, рукам воли не давать, — сипло отвечал помещик.

— Исполнили? — спросил монах.

— Не могу выполнить, собственная сила одолевает.

— Гони, гони! Метлой его, метлой! — замахал руками Семен Яковлевич. Помещик, не дожидаясь исполнения кары, вскочил и бросился вон из комнаты.

— На месте златницу оставили, — провозгласил монах, подымая с полу полуимпериял.

— Вот кому! — ткнул пальцем на стотысячника купца Семен Яковлевич» (10: 259).

У Парфения, кстати, этот эпизод со златницей, почти не завуалированно взятый в роман, оканчивается так: «Потом я спросил старца: “Отче святой, за что вы весьма строго поступили с господином?” Он же отвечал мне: “Отец афонский! Я знаю, с кем как поступать: он раб Божий и хочет спастись, но впал в одну страсть, привык к табаку... Вот сколько трудно из человека исторгать страсти...” Потом паки приходил господин и просил у старца прощения со слезами. Он же простил и приказал исполнять то, что приказано было прежде»²⁵⁹.

Образ самого автора книги — странствующего по монастырям монаха Парфения — дал Достоевскому и идею «захожего монашка» в «Карамазовых», только он наполнил ее другим содержанием.

Для Зосимы из «Братьев Карамазовых», как мы уже видели, много дали Достоевскому не опгинские, а афонские монахи: Арсений, Николай, Аникита и др. В Оптину пустынь книга Парфения только приоткрывала дверь. Целиком вводила в нее другая книга: «Жизнеописание отца Леонида»²⁶⁰, того самого, у которого получил полуимпериял Парфений. Установлено, что эта книга была в библиотеке Достоевского, вместе с книгами Симеона Нового Богослова, Ефрема Сирина, Исаака Сирина, Парфения, Филарета, Хомякова, Самарина и другими²⁶¹. Иеросхимонах Оптиной пустыни Леонид, в схиме Лев, умерший в 1841 году, вскоре после посещения его Парфением стал основателем оптинского старчества, без которого мы не представляем себе религиозной жизни России XIX века. О прототипах Зосимы кое-что, то есть немного, рассказал автор «Братьев

Карамазовых». «Взял я лицо и фигуру (Зосимы. — С. Ф.) из древле-русских иноков и святителей... Эта глава («О Священном Писании в жизни отца Зосимы») — восторженная и поэтическая, прототип взят из некоторых поучений Тихона Задонского» (30, кн. 1: 102). «Подобный переполох (глава «Тлетворный дух». — С. Ф.), какой изображен у меня в монастыре, был раз на Афоне и рассказан вкратце и с трогательною наивностью в «*Странствовании инока Парфения*»» (Там же: 126).

В монастыре, описанном в «Братьях Карамазовых», даны две основные фигуры монашествующих: светлая — Зосимы, и темная — Ферапонта. Противоположение сделано вполне закономерно, так как и тот и другой тип исторически верен. «Считаю, — писал Достоевский, — что против действительности не погрешил: не только как идеал справедливо, но и как действительность справедливо» (Там же: 102). «Сделаю дело хорошее: *заставляю сознаться*, что чистый, идеальный христианин — дело не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочию предстоящее» (Там же: 68).

В «Жизнеописании» о Леониде прежде всего «воочию предстоит» Ферапонт романа, что для понимания Достоевского особенно важно. В книге рассказывается об одном валаамском монахе Евдокиме, который «уповал достигнуть духовного преуспеяния одними внешними подвигами... не замечал в себе ни кротости, ни любви, ни слез, ни смирения. Напротив, сухость, жестокость души, зазрение (осуждение) всех и другие, хотя и скрываемые, страсти томили старца. Он не находил себе покоя, хотя исполнял все должное... и помыслы склоняли его к самоубийству»²⁶². Здесь же приведено письмо о. Леонида в связи с каким-то другим подвижником «высокого жительствова». «О жизни монашеской, — пишет о. Леонид, — не всяк может здраво судить. А об В-не пусть думают, как кому угодно, и ублажают его высокое жительство, но мы к оному веры не имамы и не желаем, дабы кто следовал таковой его высоте, не приносящей плода. «От плод бо их, — сказано, — познаете их»²⁶³. А плод духовный есть любовь, радость, мир, долготерпение, вера, кротость, воздержание и прочее. Сожалел об нем, желаем ему прийти в познание истины»²⁶⁴. Дальше в «Жизнеописании» рассказывается, как о. Леонид вразумлял и других монахов, надеющихся на свои высокие подвиги, как снимал с них вериги и учил смирению, этой «предтече любви». Но кроме ношения вериг и иного телесного подвижничества, карамазовский Ферапонт дан Достоевским и как «духовидец», как мистически одаренный.

«— А что, великий и блаженный отче, — спрашивает его в романе захожий монашек, — правда ли... будто со Святым Духом беспрерывное общение имеете?

— Слетает. Бывает.

— Как же слетает? В каком же виде?

— Птицею...» (14: 154).

Можно было бы возмутиться и обвинить Достоевского в нехорошей выдумке, если бы в «Жизнеописании» со всей честностью христианской, оптимистской мысли не был приведен рассказ о посещении о. Леонидом Софрониевой пустыни. «В то время, — читаем мы, — там жил в затворе (в саду. — С.Ф.) иеросхимонах Феодосий (Ферапонт жил за пасекой. — С.Ф.), которого многие почитали духовным мужем и прозорливцем, так как он предсказал и войну 12-го года, и некоторые другие события. Отцу Леониду его устроение (духовное) показалось сомнительным. Он спросил его, как тот узнаёт и предсказывает будущее. Затворник отвечал, что Святой Дух ему возвещает будущее; и на вопрос старца Леонида — каким образом возвещает? — объяснил, что Дух Святой является ему в виде голубя и говорит с ним человеческим голосом. Отец Леонид, видя, что это явная прелесть вражия, начал предостерегать затворника, но тот оскорбился... Отец Леонид удалился и, уезжая из обители, сказал настоятелю: “Берегите вашего святого затворника, как бы с ним чего не случилось”. Едва о. Леонид доехал до Орла, как узнал там, что Феодосий удавился»²⁶⁵.

Таким образом, «Жизнеописание» дало Достоевскому, во-первых, портреты живых Ферапонтов русской действительности XIX века, а во-вторых — и это еще более важно, — право уверенного и беспощадного их разоблачения: до него их уже разоблачили оптинские старцы²⁶⁶. Достоевский увидел, что ферапонтовское монашество есть не только факт, но факт, осуждаемый Церковью. Узнать об этом, таком близком по времени осуждению, для него было очень важно, даже если он знал, что этот вид внутрицерковного заблуждения подвергался такому же резкому осуждению у древних Отцов Церкви, например у преподобного Никиты Стифата, ученика преподобного Симеона Нового Богослова (XI век), книга которого стояла на полке у Достоевского.

«Многие из верных и ревностных христиан, — пишет преподобный Никита, — тела свои многими подвижническими трудами и телесными деланиями измождали... но как они при сем не имеют умиления от сокрушенного и благолюбивого сердца, и милосердия от любви, то оставлены пустыми... и удаленными от истинного познания Бога, имея мысленные ложесна свои неплодными и слово *бес-сольное* и *бес-светное*»²⁶⁷. Достоевский в создании Ферапонта мог опереться не только на «Жизнеописание» о. Леонида, но и на общее учение Церкви, начиная с евангельских обличений «неплодной смоковницы»²⁶⁸ и лицемерного законничества²⁶⁹.

Теперь нам все это до очевидности ясно, но, чтобы почувствовать ту помощь, которую оказал Достоевский в формировании со-

знания нашей церковной эпохи, достаточно привести одну недоумевающую фразу из современной Достоевскому критической литературы, считавшей себя церковной. «*Отшельник и строгий постник*, Ферапонт... *почему-то* изображен неблагоприятно и насмешливо»²⁷⁰, — писал К. Леонтьев — человек, который по своему оптинскому «стажу» должен был бы понять — почему.

Ферапонтам монашеской действительности противостоит в «Жизнеописании» образ старца Леонида, и тут использование материала Достоевским не менее ясно. «Жизнеописание» говорит, что это был «подвижник великого сердца», что он был «вдохновлен духом христианской любви» и оставил свое безмолвие, движимый «духовной любовью к страждущим и немощным братьям», что его жизнь в монастыре была «служением страждущему человечеству»²⁷¹. Вспомним, с каким терпением изнемогающий от своего служения человечеству Зосима выслушивает даже скоморошество Федора Павловича и его перебранку с Миусовым. Служение людям — основная мысль, которую Достоевский вложил в старца Зосиму.

Но сходство видно не только в основной идее, но и во множестве личных черт.

Старец «Жизнеописания» — о. Леонид, был настоящий монах, представитель, как любят говорить литературоведы, «аскетического христианства», и в то же время «нельзя было не дивиться его всегдашней веселости»²⁷². Вспомним слова Зосимы из романа: «Други мои, просите у Бога веселья» (14: 290). «Спокойствие, младенчество евангельское и христианская радость никогда не оставляли чадолюбивого старца», — продолжает «Жизнеописание», и мы опять вспомним роман. «Мудрость свою он (о. Леонид. — С. Ф.) прикрывал простотой слова и простотой обращения и часто растворял наставления свои шутивостью»²⁷³. Вспомним главу романа «Братья Карамазовы» «Верующие бабы». «Учениками (его) не могли быть лукавые люди или политики: они не выдерживали его взгляда и хотя прилеплялись к нему, но не надолго. Сжавши сердца, они скоро отбегали от этого ученика Христова, увидев, что притворная вежливость и лживая почтительность непригодны для кельи старца, где воцарилась духовная простота и младенчество христианское»²⁷⁴. Все виды притворного смирения и фальшивого благоволения, «восторгов» целования плеча и рук старец Леонид не терпел и называл их «химерою»²⁷⁵. Можно подумать, что это пишет Достоевский о Зосиме, свободном от всякой фальшивой елейности.

Будучи строгим постником, о. Леонид умел соединять это со свободой в еде и в обращении с людьми. «Пищу старец, — говорит «Жизнеописание», — вкушал дважды в сутки, что Бог посылал, пил иногда рюмку вина или стакан пива»²⁷⁶. Вот откуда могла возникнуть реплика Ферапонта о Зосиме: «Постов не содержал по чину

схимы своей, потому и указание вышло... Конфетою прельщался, барыни ему в карманах привозили» (14: 303). За трапезою о. Леонида «шла обыкновенно оживленная беседа, позволялись скромные и незлобивые шутки и рассказы... Старец иногда рассказывал анекдоты из римской истории, которую знал хорошо из старинных переводов Тацита. Одного из своих учеников шутя называл последним римлянином, может быть, потому, что этот ученик выражал мнение, что мы переживаем последние времена монашества»²⁷⁷.

Ферапонт Достоевского выведен великим противником старчества. И это взято из «Жизнеописания», полного данных о гонениях на о. Леонида за старчество, введенное им в Оптиной. Дело, оказывается, дошло до того, что о. Леонида и его учеников стали подозревать в ереси и даже в «масонстве», причем подозревали и гнали его такие влиятельные лица, как два архиерея — Тульский и Калужский. Только вмешательство двух Филаретов — Киевского и Московского — и заступничество Игнатия (Брянчанинова) спасли старца. И само учение о старчестве, данное Достоевским в романе (глава 5, книга 1), во многом взято из «Жизнеописания».

Строгое отношение Церкви к самоубийцам хорошо известно: за них не молятся в общественном богослужении, и отсюда принято, что за них вообще нельзя молиться. Поэтому отношение к ним Зосимы могло показаться тоже вольностью или выдумкой литератора, и только. «Мыслью в тайне души моей, что можно бы и за сих помолиться. За любовь не осердится ведь Христос» (14: 293), — говорит Зосима. У старца Леонида, как и у Зосимы, был молодой послушник Павел Тамбовцев, который умер 26 лет, вскоре после того, как его отец окончил жизнь самоубийством (в семье Алеши случилось и самоубийство и убийство). Старец дал Павлу молитву об отце, начинающуюся так: «Взыщи, Господи, погибшую душу отца моего (и) аще возможно есть, помилуй! Неисследимы судьбы Твои. Не постави мне во грех сей молитвы моей. Но да будет святая воля Твоя»²⁷⁸. Так что выходит, и в этом вопросе «розовое христианство» Достоевского ближе к оптинскому монашескому духу, чем выдуманное «черное православие» Леонтьева.

В романе есть характерная деталь: оказывается, Зосима кроме молитвы (как средства духовного), применял для лечения людей и обычные медицинские средства («...покойник, святой-то ваш... чертей отвергал. Пурганцу от чертей давал» (Там же: 303), — кричит Ферапонт). Очевидно, эта подробность взята из «Жизнеописания»: о. Леонид применял иногда народные медицинские средства и даже сам изготовлял одно лекарство и давал его больным²⁷⁹.

Одна из главных идей Зосимы — это стирание грани между миром и монастырем, слияние их и созидание незримого монастыря в миру. Алешу старец отправляет в мир не для обмирщения, а для под-

вига, но среди мира. «Благословляю тебя на великое послушание в миру. <...> Мыслью о тебе так: изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок» (14: 71, 259), — говорит Зосима. Эта идея владела Достоевским уже в 1870 году, когда он, работая над «Бесами», создавал образ «архиерея на покое» Тихона и записывал его разговор со Ставрогиним, то есть задолго до выхода «Жизнеописания». Отправной темой ему могли послужить факты тайного пострига, всегда существовавшие на Востоке; некоторые, может быть, ему известные факты жизни Шидловского, тоже отправленного своим старцем из монастыря в мир, мысли древних подвижников, например преподобного Ефрема Сирина, книга которого была в библиотеке Достоевского. «Монаха делают, — пишет преподобный Ефрем, — не пострижение и одеяние, но небесное желание и божественное житие»²⁸⁰. Наконец, все первохристианство есть великий монастырь в миру.

Но, готовя материал для «Братьев Карамазовых», Достоевский наверное был обрадован, найдя в «Жизнеописании» такие слова о Леониде о тайном, или внутреннем, монашестве: «Если ты облечешь себя о Христе во образ внутреннего инока, то не беспокойся много о внешнем образе, хотя и непогрешительно желать его... Множество окажется монахов единственно по произволению, хотя они в здешнем мире не могли, по судьбам Мироправителя, быть постриженными от рук смертных. Преподобная Пелагея сделалась преподобною, хотя и не была облачена в мантию от человеков. Мантия означает тесноту, обещание вольной нищеты, чистоты, послушания и смирения монашеского жития; но мантия внутреннего облачения есть священнейшее возложение одежды Святого Духа»²⁸¹.

Вот какого человека нашел Достоевский до того, как начал писать Зосиму, — человека, который «болел любовью к ближнему»²⁸² и который, наверное, через эту боль, как сказано о нем в том же «Жизнеописании», «повеселел детскою евангельскою радостью»²⁸³. Узнав об о. Леониде, Достоевский увидел, что еще совсем недавно, когда он в Петербурге вел свои ночные разговоры с Шидловским, здесь, в Оптиной, жил человек, так близко отвечавший его представлению о христианской святости, один из тех «десяти праведников»²⁸⁴, на поиски которых он был уже так давно устремлен. О них он думал, создавая «Идиота», их черты он нашел в образе Тихона Задонского, создавая «Бесов» и Макара из «Подростка».

Значит, действительно начиная с Пятидесятницы по темноте истории идет единая и ослепительная полоса света — святая Церковь Божия, никак не соединяемая с тем, что только носит имя ее или внешнюю форму ее, хотя бы в виде монашеских одежд. Это и есть непрекращающееся первохристианство, неизменяемое во веки веков. «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же»²⁸⁵, а с Ним

все та же и Церковь Его. В этом так было нужно убедиться Достоевскому, утомленному зрелищем темноты внутри церковной ограды. Отделить Зосиму от Ферапонта значило для него (и теперь значит для всех нас) — отделить Церковь от ее двойника, а тем самым утвердить свою веру, понять еще раз, что «не умирает великая мысль» (26: 164).

Отделяя Зосиму от Ферапонта и противопоставляя их, Достоевский не выдумывал, как его заподозрили, «нового христианства» — «зосимовского» или даже «мережковского», а только нашел, где припасть устами к его древнему и вечно живому источнику. Это «где» был русский монастырь Калужской епархии.

Тогда становится понятно, почему незадолго до «Братьев Карамазовых» он так твердо писал о сектах в «Дневнике писателя» 1876 года: «Кто отстал от истинной Церкви и замыслил свою, хотя бы самую благолепную на вид, непременно кончит тем же, чем эти секты» (22: 99). «Для самых благородных целей и стремлений нельзя тоже, — писал Достоевский М.П. Погдину еще в 1873 году, — и *искажать* христианство, то есть смотреть на православие, по крайней мере, как на второстепенную вещь» (29, кн. 1: 263). Оптиная пустынь, где писатель нашел своего Зосиму, была обычным православным монастырем. Необычно в ней было только то, что на фоне общего оскудения веры и внутренней духовной жизни России, в том числе и в монастырях, в ней эта жизнь в XIX веке, наоборот, расцвела. И этот расцвет был основан на том, что люди, жившие в ней, принимали христианство «всерьез», по-евангельски, а не как благочестивую внешность и восстановили в своем монастыре древний дух истинного подвижничества, то есть труда любви в простоте сердца.

В «Жизнеописании» про о. Леонида говорится: «По простоте христианской веры и смирению, по претерпенным им скорбям и духовным дарованиям он был яко один из древних... Некто из присных учеников старца, видя его однажды в особенно веселом и откровенном расположении, спросил его: “Батюшка! как вы захватили такие духовные дарования, какие мы в вас видим?” Старец отвечал: “Живи попроще, Бог и тебя не оставит”. Потом прибавил: “Леонид всегда был последним в обителях; никогда ни от какого поручения настоятеля не отказывался. В навечерие великих праздников другие стремятся в церковь, а Леонида посылают на хутор за сеном для лошадей приезжих гостей; а потом усталого и без ужина посылают на клирос петь, и он безропотно повиновался. Старайся и ты так жить, и тебе Господь явит милость Свою”»²⁸⁶.

Вот, оказывается, какие простые университеты проходил этот прототип Зосимы. Свойства иноков Оптиной росли на большом труде и смирении, на истинном подвиге так называемого «мона-

шеского христианства», были результатом сердечного мужества и любви. Это была Пасха после Страстной.

В оптинских же источниках Достоевский мог найти и отношение Зосимы к природе. «Любите всё создание Божие, — учит он, — и целое и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите» (14: 289). В «Историческом описании Козельской Оптиной пустыни», одно из изданий которого было в библиотеке Достоевского, даны сведения об умершем в 1861 году оптинском иеродиаконе Паллади, который «любил в ясную ночь смотреть на небо, на месяц и звезды и знал годовое положение многих из них... “Всё у Бога блюдет свой чин”, — говорит он. Пойдет в лес: всему удивляется — каждой птичке, мушке, травке, листику, цветочку. Подойдет к какому-нибудь дереву — сколько о нем у него разговору, сколько удивления: удивляется, как всё повелением Божиим растет, как развертывается лист, как цветет цвет»²⁸⁷.

Об этом оптинском монахе была заметка и в «Страннике» 1860-х годов. Настойчивое употребление в рассказе о Паллади уменьшительных слов — «листики», «травка», «цветочек» — типично не только для Зосимы, но уже и для Мышкина.

В эти же, 60-е годы в «Страннике» был помещен рассказ о «блаженной страннице Дарьюшке», интересный для нас в данном случае тем, что в нем упоминается случай, как она однажды во время своего странствия по России *целовала землю*, в порыве радости и благодарения Богу, эту землю создавшему и по ней ходившему. У Достоевского уже Марья Тимофеевна, в 1870 году, молясь, целует землю, а через десять лет эта черта передана Алеше. Достоевский свои образы наполнял опытом церковным или же своим опытом доходил до того же первоисточного опыта Церкви.

Некоторые исследователи считают, что материалом для создания образа Зосимы послужила Достоевскому книга «Жизнь в Бозе почившего блаженного старца схимонаха Зосимы»²⁸⁸, но это мнение неосновательно. Зосима этой книги относится к людям совсем иного религиозного склада, чем Зосима романа и о. Леонид Оптиной. Он монах — прежде всего «созерцатель», молитвенник, пустынный, или все время стремящийся от людей в пустыню. Зосима романа и о. Леонид Оптиной прежде всего христианские деятели — окормители людей. Сходство в офицерском прошлом Зосимы Достоевского и Зосимы данной книги недостаточно — так же, как и любовь к природе: эти черты слишком общие и присущи многим другим монахам, в частности Георгию Задонскому и Игнатию (Брянчанинову), которые, кстати, тоже были до монашества офицерами.

Уж если надо искать литературные источники, которые могли дать Достоевскому материал для Зосимы помимо «Жизнеописания» о. Леонида, то это опять-таки будет оптинский материал. В 1862 году

в «Русском вестнике», журнале, который, конечно, читал и в котором впоследствии печатался Достоевский, были помещены воспоминания о Гоголе Л.И. Арнольди. Гоголь сказал Арнольди об Оптиной: «Я на перепутье всегда заезжаю в эту Пустынь и отдыхаю душой. Там у меня в монастыре есть человек, которого я очень люблю... некто Григорьев, дворянин, который был прежде артиллерийским офицером... и говорит, что никогда не был так счастлив, как в монастыре... Душа его такая детская, светлая, прозрачная! Он вовсе не пасмурный монах, бегающий от людей. Нет, он, напротив, любит всех людей, как братьев. Он всегда весел, всегда снисходителен»²⁸⁹. Примечательна общая внешняя черта Григорьева и Зосимы (прошлое офицерство) в связи с большим внутренним сходством: здесь общее совпало с частным. Так что и Гоголь помог Достоевскому в создании Зосимы через его сближение с Оптиной. Можно сказать, что Оптина шла к Достоевскому со всех сторон.

Зосима Достоевского полон оптинского материала. Тот теократический утопизм, который Достоевский добавил от себя к этому материалу, возможно, под влиянием Вл. Соловьева, указан мною в VII главе. Великим постом 1878 года Достоевский слушал лекции Вл. Соловьева о Богочеловечестве, а в мае у него умер маленький сын Алеша (вторая смерть детей). «Чтобы хоть несколько успокоить Федора Михайловича... — пишет Анна Григорьевна, — я упростила Вл. С. Соловьева, посещавшего нас в эти дни нашей скорби, уговорить Федора Михайловича поехать с ним в Оптину пустынь, куда Соловьев собирался ехать этим летом. Посещение Оптиной пустыни было давнишнею мечтою Федора Михайловича»²⁹⁰. Поездка состоялась (совместно с Вл. Соловьевым) в конце июня 1878 года. «Вернулся Федор Михайлович из Оптиной пустыни, — пишет Анна Григорьевна, — как бы умиротворенный и значительно успокоившийся и много рассказывал мне про обычаи Пустыни, где ему пришлось пробыть двое суток. С тогдашним знаменитым “старцем”, о. Амвросием, Федор Михайлович виделся три раза: раз в толпе при народе и два раза наедине, и вынес из его бесед глубокое и проникновенное впечатление... Из рассказов Федора Михайловича видно было, каким глубоким сердцеведом и провидцем был этот всеми уважаемый “старец”»²⁹¹. Наверное, этим провидчеством или прозорливостью о. Амвросия была predeterminedена сцена земного поклона Зосимы Мите Карамазову.

Об одном разговоре Достоевского со старцем Амвросием мы можем иметь некоторое представление. К словам Зосимы в главе «Верующие бабы» («...вот что мать... это древняя “Рахиль плачет”») (14: 45–46) Анна Григорьевна делает такое примечание: «Эти слова передал мне Федор Михайлович, возвратившись из Оптиной пустыни; там он беседовал со старцем Амвросием и рассказал ему о

том, как мы горюем и плачем по недавно умершему нашему мальчику. Старец Амвросий обещал Федору Михайловичу “помянуть на молитве Алешу” и “печаль мою”²⁹². В романе Зосима так говорит о детях своих и не может утешиться, потому что их нет”²⁹³, и такой вам, матерям, предел на земле положен. И... не утешайся и плачь, только каждый раз, когда плачешь, вспоминая неуклонно, что сыночек твой — есть единый от ангелов Божиих... Помяну, мать, помяну и печаль твою на молитве вспомяну» (14: 47). Так мог говорить только «власть имеющий»²⁹⁴.

«Жизнеописание» о. Леонида подтверждалось Достоевскому в о. Амвросии. Поэтому не удивительно, что эта поездка дала такой толчок в работе над «Братьями Карамазовыми»: в июне еще ничего не было написано, а уже к декабрю были готовы первые десять печатных листов романа, которые и были опубликованы в январской книжке «Русского вестника» за 1879 год.

Оптина была, как говорит Анна Григорьевна, «давнишней мечтой» Достоевского. Действительно, он узнал о ней из «Жизнеописания» о. Леонида, или еще раньше, то есть не позднее 1870 года, — из книги Парфения, или даже еще раньше — из воспоминаний Арнольди о Юголе.

Одну из своих поездок в Оптину в 1850 году (первый год каторги Достоевского) Гоголь так описывает в письме А.П. Толстому от 10 июля 1850 года: «Я заезжал на дороге в Оптинскую пустынь и навсегда унес о ней воспоминание. Я думаю, на самой Афонской горе не лучше. Благодать видимо там присутствует. Это слышится в самом наружном служении, хотя и не можем объяснить себе, почему. Нигде я не видал таких монахов. С каждым из них, мне казалось, беседует всё небесное. Я не расспрашивал, кто из них как живет: их лица сказывали сами всё. Самые служки меня поразили светлой ласковостью ангелов, лучезарной простотой обхождения; самые работники в монастыре, самые крестьяне и жители окрестностей. За несколько верст, подъезжая к обители, уже слышишь ее благоухание: всё становится приветливее, поклоны ниже и участия к человеку больше»²⁹⁵.

Мы, посещавшие Оптину на ее закате, в начале 20-х годов нашего века, знаем по себе это ее «участие к человеку», о котором пишет Гоголь. В «Жизнеописании» о. Леонида оно так описывается: «Великое зрелище человеческих страстей и бедствий, которых он был ежечасным слушателем и в которых принимал искреннее христианское участие, извлекало из него глубокие, глубокие вздохи, слезы, потрясая всю внутренность его. И тогда обращенный к Господу вздох или взор к иконе Божией Матери, перед которой теплилась неугасимая лампада, заменяли ему устную молитву»²⁹⁶.

В Оптиной жили настоящие монахи, но свою жизнь и свои слезы они не отделяли от жизни и слез скорбящего мира. В этом и была особая легкость и радость этого удивительного монастыря. В Оптиной жили люди, отдавшие Богу не «два рубля» (14: 25), как все боялся Алеша, а всю свою жизнь и, главное, всю свою любовь. Это были люди со святым сердцем — с сердцем, «милующим всякую тварь»²⁹⁷.

Глава X. Борьба за Церковь

Вторым в «династии» светлейших оптинских старцев был авва Макарий, умерший в 1860 году, — ближайший ученик отца Леонида. Учеником и продолжателем Макария был Амвросий, которого и посетил Достоевский в 1878 году. В черновиках «Братьев Карамазовых» первое имя, которое носил старец задуманного романа, было совсем не Зосима, а, конечно, Макарий, и, введя это имя, автор сразу же наделяет его носителя таким высоким духовным даром, как прозорливость. Очевидно, только слишком явная подчеркнутость преемствования старца романа от Леонида Оптиной заставила автора в дальнейшем избрать имя, не встречающееся в списке оптинских старцев.

Влияние идей, которыми жило оптинское монашество, на создание образа Зосимы очевидно. Но оптинские старцы были только одними из многих святых, явленных и не явленных, возродивших в России XIX века и дух, и учение, и практику древнего подвижничества и первохристианства. Обычно в этом случае называют имена учеников Паисия Величковского. Но, кроме них, мы знаем имена Серафима Саровского, Илариона Троекуровского, Иоанна Сезеновского, Георгия Задонского, Филарета Глинского, Игнатия Брянчанинова, Феофана Затворника — и многих других, благодатным звеном соединявших Русскую Церковь со светлой неразрывностью Церкви Вселенской.

К этой Церкви духовно и прикоснулся Достоевский, причем вряд ли только через Тихона, Парфения и Леонида. Печатное «Сказание о жизни старца Серафима» было издано уже в 1845 году. В 1877 году одно из этих сказаний вышло уже третьим изданием. Письма Георгия Задонского, бывшего лубенского гусара, а затем затворника того же самого монастыря, где жил и умер Тихон Задонский («приятый» Достоевским «давно и с восторгом»), были в 1860 году изданы четвертым изданием²⁹⁸. Все эти материалы открывали существование того же оптинского духа, вводили в ту же первохристианскую непосредственность общения людей с Богом, показывали, что такое действительно Церковь. Недаром уже в 50-х годах XIX века

мог существовать такой неожиданный термин, как «оптинское христианство»²⁹⁹, в смысле противоположения чему-то внешнему, или формальному, «католицизму в православии». Оптинское христианство — это живая и радостная Вера апостолов и святых. Вот почему теперь для Достоевского стал возможен роман прямо о Церкви.

При совместной поездке с Вл. Соловьевым в Оптину перед началом писания «Братьев Карамазовых» Достоевский сообщил ему замысел и тему романа. Соловьев пишет, что «Церковь как положительный общественный идеал должна была явиться центральной идеей нового романа»³⁰⁰. В 1870 году были созданы одинокие фигуры епископа «на покое», Шатова и Марии Тимофеевны. Теперь, через десять лет, дан уже многолюдный монастырь, дан святой, окруженный учениками, — дана церковная соборность.

В записной книжке Достоевского последних лет есть запись: «Русский народ весь в Православии и в идее его. Более в нем и у него ничего нет — да и не надо, потому что Православие всё. Православие есть Церковь, а Церковь — увенчание здания: и уже навеки» (27: 64). Роман о Церкви был тоже увенчанием здания: больше Достоевский как художник ничего не написал.

Мы уже знаем, как настойчиво и непрерывно развивалась христианская мысль Достоевского после 1865 года. И тексты романов, и материалы к ним, и «Дневник», и письма показывают накопление его опыта христианского мышления. Первый образ Церкви дан в 1870 году в «Бесах». В начале второй половины 70-х годов Достоевский снова говорит о Церкви. В связи с отрицанием ее у сектантов он написал притчу: «Все падают ниц, все целуют и обожают сосуд, заключающий эту драгоценную, живящую всех влагу, и вот вдруг встают люди и начинают кричать: “Слепцы! Чего вы сосуд целуете... Бросьте сосуд, разбейте его, обожайте лишь живящую влагу, а не стекло!” И вот разбивается сосуд, и живящая влага, драгоценное содержимое, разливается по земле и исчезает в земле, разумеется. Сосуд разбили и влагу потеряли» (25: 11).

Образ Достоевского близок к апостольскому определению Церкви как «Тела Божия»³⁰¹, как «сосуда плоти», несущего кровь или святую Богочеловеческую жизнь.

Странник Макар в «Подростке», создававшемся в 1875 году, — один из наследников первоначального образа епископа Тихона. Перед смертью Макар передает свое завещание сыну Аркадию: «Ты, милый, Церкви Святой ревнуй, и аще позовет время — и умри за нее» (13: 330). А дальше, точно предворяя завещание Зосимы — Алеше идти пока в мир, совершить еще какой-то большой путь, — Макар добавляет: «Да подожди, не пугайся, не сейчас <...> Теперь ты, может быть, о сем и не думаешь, потом, может, подумаешь» (Там же).

Всеволод Соловьев вспоминает свой разговор с Достоевским, из которого видно, что автор исключительно высоко ставил своего Макара³⁰². Но все же не только через него открывает Достоевский в этом романе и свое искание истинно святой Церкви, и свою уже веру — любовь к Церкви. Там есть такой незначительный Тришатов. «Ах, Долгорукий, — говорит он Аркадию, — читали вы Диккенса “Лавку древностей”?.. Закатывается солнце, и этот ребенок (внучка. — С.Ф.) на паперти собора, вся облитая последними лучами, стоит и смотрит на закат с тихим задумчивым созерцанием в детской душе, удивленной душе, как будто перед какой-то загадкой, потому что и то, и другое, ведь как загадка — солнце, как мысль Божия, а собор, как мысль человеческая» (Там же: 353).

И для Достоевского, и для нас Церковь — собор — не богословская арифметика, а тоже как будто загадка, озаренная Божественным светом.

Роман «Братья Карамазовы» по его влиянию на интеллигенцию можно было бы назвать путеводителем к Церкви. Случайно ли он был той книгой, которую читал Толстой, кажется, за несколько часов до своего последнего ухода из Ясной, в ночь на 10 ноября 1910 года?³⁰³ Может быть, и ему хотелось бы справиться о дороге в святой монастырь. Что для Достоевского все дело было в этом монастыре, в этом утверждении Святой Церкви, видно из его же слов. Посылая в редакцию шестую книгу романа, названную «Русский инок», он писал: «Смотрю, однако же, на эту книгу шестую как на кульминационную точку романа» (30, кн. 1: 102). Одновременно он прямо заявляет в письме, что имеет те же мысли, какие выражает Зосима.

«Русские всегда ведь думают о Церкви, — писал Блок в 1918 году, — мало кто совершенно равнодушен к ней; одни ее очень ненавидят, а другие любят; то и другое с болью»³⁰⁴. Церковь для многих сделалась камнем преткновения, так как ворота в нее были для них заслонены Ферапонтом. Но иногда не знаешь, где у людей кончается действительная трудность обретения Церкви и где начинается нежелание такого обретения. А нежеланию обычно сопутствует исключительная неосведомленность рассуждающих о Церкви в истинном существе ее святого организма.

Долинин в примечаниях к черновикам «Братьев Карамазовых» пишет: «Ферапонт — это византийство, доведенное до высшей точки, основа исторического православия, аскетического монашества как высшего церковного идеала»³⁰⁵. Ферапонт оказался основой и вершиной Церкви! Что тут можно сказать? Но трудность отделения Церкви от ее двойника ощущалась и Достоевским. И более твердые в вере сознавали всю соблазнительность церковной действительности. В 1858 году один русский монах и богослов писал: «Своим

более или менее формальным ревнованием, не столько о существовании, сколько о букве Веры, и своей более или менее независимую от Веры действительной жизнью мы успели так омерзить путь Господень, что «Полный благодати и истины»³⁰⁶ одним уже слухом о Себе пускает нас»³⁰⁷.

Достоевский учился у Тихона, Парфения и Леонида еще до того, как приехал к Амвросию, но тут же рядом с ними были феодосии-ферапонты, которые подвижничили, пророчествовали, имели видения, претендовали быть носителями всей мистической стороны христианства. И Достоевский настораживается против мистики.

«Вникните в Православие, — пишет он в 1876 году в «Дневнике писателя», — это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство, обратившееся у народа нашего в одну из тех основных живых сил, без которых не живут нации. В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное» (23: 130).

И начиная свой роман об Алеше, он прежде всего отгораживает его от этой опасной мистической области. «Алеша был вовсе не фанатик и, по-моему, по крайней мере, даже и не мистик вовсе. Заранее скажу мое полное мнение: был он просто ранний человеколюбец» (14: 17), — пишет про него автор. Дальше мы увидим, как безбоязненно вошел Достоевский с Алешей в область мистики и почему безбоязненно. Но пока что и прежде всего Достоевскому, нашедшему Зосиму, надо было отгородить его от Ферапонта, Церковь истинную от ее двойника.

Только утвердив реальную непорочность истинной Церкви, можно сохранять веру в нее. Верить можно только в Святыню. Тихон Задонский и в этом мог помочь Достоевскому своим учением о несмещении святыни Церкви с тем, что только носит имя ее. «Христиане, беззаконно живущие, — писал св. Тихон, — Бога не знают, хотя имя Его исповедуют, и молятся Ему, и в Церковь ходят, и Тайн Христовых приобщаются... Таковые все в смерти пребывают... Христианине, рассуждай, — имеишия ли внутри Церкви Святой? Церковь свята. Надобно быть и сынам ее святыми... Что бо пользы... числиться в Церкви пред людьми, но пред очами Божиими быть вне Церкви? Все беззаконники и в гордости и пышности мира сего живущие — вне Церкви имеются, хотя и хвалятся исповеданием имени Христова... Как возможно быть внутри Церкви Святой тому, который льстит, лукавит, похищает, ярится, хитрит, свирепеет, похотствует, злобится, гордится... Не внешний бо вид и образ, но внутренний нрав показывает человека. Невозможно неисправному и не очистившемуся покаянием христианину внутри Церкви Божией быть»³⁰⁸.

Это учение об истинном и ложном, или только внешнем, пребывании в Церкви отсекало невыносимое сплетение добра и зла, истины и лжи в ограде Церкви и прекращало вековую провокацию церковного двойника. Никакой «внешний вид и образ» — в том числе монашеское звание или кардинальская одежда, видимость подвигов и мистических дарований, даже совершение таинств — еще не доказывают принадлежности к Святой Христовой Церкви, если при этом нет, как говорит св. Тихон, «внутреннего нрава», «духа Христова», по сказанному: «Кто Духа Христова не имеет, тот и не Его»³⁰⁹ — не Его Церкви. Ферапонт в свете этого учения оказывается не только не святым, но и вне Церкви вовсе.

Но сообразно с этим учением дело не только в Ферапонте. Разве не от холода его внутренней гордости идет то равнодушие к вере и оскудение всякого христианского подвига, тот сердечный холод и грех обмирщения, которые стали так характерны для людей, заполнявших перед глазами Достоевского церковную ограду?

Умирание христианства в истории предстало перед Достоевским не только в среде лужиных, тоцких, епанчиных, старогиных, карамазовых, но и среди духовенства. Он создал два образа людей духовенства, приводящих к Церкви: Зосиму и Тихона — священника и епископа, — и потому имел право не любить то духовенство, которое от Церкви выводило.

Еще Врангель, вспоминая Сибирь 1854–1855 годов, писал: «Достоевский был скорее набожен (это за 25 лет до Зосимы! — С. Ф.), но в церковь редко ходил и попов, особенно сибирских, не любил»³¹⁰.

«Духовенство наше не отвечает на вопросы народа давно уже, — пишет Достоевский в 1877 году. — Кроме иных, еще горящих огнем ревности о Христе священников, часто незаметных, никому не известных, именно потому, что ничего не ищут для себя, а живут лишь для паствы, — кроме этих, и, увы, весьма, кажется, немногих, остальные, если уж очень потребуются от них ответы, — ответят на вопросы, пожалуй, еще доносом на них. Другие до того отдаляют от себя паству не соразмерными ни с чем поборами, что к ним не придет никто спрашивать» (25: 174).

Относительно доносов Достоевский имел особые основания возмущаться. В 1868 году он создавал образ Мышкина — одинокого христианского праведника, создавал в чужой и чуждой ему стране, за десять лет до поездки в Оптину. В августе 1868 года он пишет Майкову: «Письмо мое пропало... Петербургская полиция вскрывает и читает *все* мои письма, а так как женеvский священник, по всем данным (заметьте, не по догадкам, а по фактам), служит в тайной полиции, то и в здешнем почтамте (женеvском)... некоторые из писем, мною получаемых, задерживались... Каково же вынести человеку чистому, патриоту, предавшемуся им до измены своим пре-

жним убеждениям, обожающему Государя... Дураки, дураки!.. Достоевского подозревают!» (28, кн. 2: 309). Известно, что полицейский надзор был снят с него только в 1879 году.

«Что слышно о духовенстве нашем?.. — писал Достоевский в 1876 году. — Публиковались пренеприятные факты о том, что находились законоучители, которые, целыми десятками и сплошь, бросали школы и не хотели в них учить без прибавки жалованья. Беспорно — “трудящийся достоин платы”³¹¹, но этот вечный ной о прибавке жалованья режет, наконец, ухо и мучает сердце. Газеты наши берут сторону ноющих, да и я конечно тоже; но как-то всё мечтается притом о тех древних подвижниках и проповедниках Евангелия, которые ходили наги и босы, претерпевали побои и страдания и проповедовали Христа без прибавки жалованья» (22: 23–24).

Говоря о католическом духовенстве, князь Мышкин на вечере у Еланчиных сказал, что «атеизм от них вышел... Он укрепился из отвращения к ним; он порождение их лжи и бессилия духовного!» (8: 451). Но так Достоевский думал не только о католическом духовенстве. Опочинин записал такие его слова: «Вера настоящая у нас одних и была, и есть — в народе, разумеется... А семинаристы чего только не изучают, а из них самые злые атеисты и кощунны выходят»³¹². Образ атеистического семинариста дан в Ракиutine, и кто из нас не знает современных ракиутиных?

Перед глазами Достоевского по духовенству равнялось и светское общество. «Я был в Духов день в русской церкви, — пишет он в июне 1875 года жене из Эмса. — Народу много, больше, чем я ожидал, но всё Бог знает кто. Дамы жеманничают, садятся на стулья и падают в обмороки. При мне в церкви три упали в обморок (от ладану и от духовты будто бы), а небось на бале пропляшет всю ночь или такой наворотит обед, что и двум мужикам было бы в сытость» (29, кн. 2: 36). «Теперь иной даже молится и в церковь ходит, а в бессмертие своей души не верит» (24: 50), — записывает он в «Дневнике писателя» в 1876 году. Вспомним почти такие же слова Тихона Задонского о ложных христианах, которые «Бога не знают, хотя... молятся Ему и в церковь ходят»³¹³. Тут дело, конечно, не в заимствовании. Одно и то же явление ужасало и архиерея XVIII века, и Достоевского.

В «Подростке» мы читаем, как Версиров — после попытки сначала убийства, а затем самоубийства, после всех своих гадостей с Ламбертом и после выздоровления — снова, как сказано в романе, воскрес, решил говеть, не говевши тридцать лет, начал поститься, два дня прекрасно говорил о религии, но вдруг все кончил, что-то ему не понравилось, и он признался: «Друзья мои, я очень люблю Бога, но — я к этому не способен» (13: 447). «В тот же день, — повествует Аркадий, — за обедом уже подали ростбиф» (Там же). Так

версильским или ставрогинским ростбифом, их плотоядностью, кончались их попытки вылезти из болота и победить двойника. О двойнике Версилова прямо говорит Аркадий: «Настоящего сумасшедшая я не допускаю... но “двойника” допускаю несомненно» (13: 445—446). Тем и «гениальна», по выражению Достоевского, идея двойника, что через нее яснее всего виден XIX век, умирание христианской цивилизации. Двойник побеждал.

В «Подростке» же есть упоминание об игуменье Митрофании (в миру баронесса Розен), процесс которой за подделку векселей и завещания шел в 1874 году. Ограда Церкви все больше заполнялась людьми, по выражению Тихона Задонского, «беззаконно живущими». Их бытовой атеизм имеет в Церкви определенное название — обмирщение. В Церковь как Царство, по слову Христову, «не от этого мира»³¹⁴ врывается стихия мира, «лежащего во зле»³¹⁵. Если подвиг сохраняется, то только внешний — то есть вне любви. Подмена истинной Церкви — церковью ложной, обмирщенной и есть главная идея «Поэмы о великом инквизиторе».

По Достоевскому, «кардинал великий инквизитор» сажает Христа, пришедшего вторично на землю в «рабьем зраке»³¹⁶, в темницу, а по мнению одного искренно верующего и в Бога и в Церковь средневекового монаха, он бы Его и распял вторично. Тут открывается еще одна религиозная параллель мышлению Достоевского: Савонарола. В его проповеди 1495 года есть такие слова: «Я говорю тебе: если бы теперь Христос явился вторично, Он был бы распят опять»³¹⁷.

В наброске вступительного слова к чтению «Поэмы» на одном из литературных вечеров в декабре 1879 года Достоевский именно так объясняет ее смысл. Приспособление христианства к целям этого мира, говорится в наброске, приводит к утрате всего смысла христианства и неизбежно к неверию. Это есть созидание вместо Царства Божия новой Вавилонской башни. Вместе с тем это переключение целей христианства с вечных на земные есть резкая замена его высокого взгляда на человека и человечество — взглядом на него как на звериное стадо, нуждающееся, по существу, только в хлебе и зрелищах. То есть тут, по мысли Достоевского, под видом *социальной* любви к человечеству является уже незамаскированное презрение к нему³¹⁸.

О переключении целей Церкви с вечных на земные так говорит в романе инквизитор Христу: «Обрати камни в хлебы, и за тобой побегит человечество как стадо, благодарное и послушное... Но ты не захотел лишить человека свободы... ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами?... Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою... Не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна... Мы испра-

вили подвиг твой и основали его на *чуде, тайне и авторитете*. И люди обрадовались, что их вновь повели как стадо и что с сердца их снят наконец столь страшный дар» (14: 230–234).

К этому снятию всей тяготы любви и свободы с прибавлением хлебного, то есть социального, благополучия и сводится вся философия инквизитора и того человечества, от имени которого он говорит. Но снятие любви к Богу есть снятие и веры в Него. «Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!» (Там же: 238) — воскликнул Алеша. И действительно, кардинал говорит, собственно, так же, как Версиров перед ростбифом: мы к этому — к любви и к свободе — не способны.

«Великий инквизитор есть, в сущности, сам атеист»³¹⁹, — говорит Достоевский в своем предисловии к публичному чтению «Поэмы». Достоевский знал, что только любовью питается вера, а не чудом, только свободой любви питается подвиг, а не авторитетом. «Не чудеса склоняют реалиста к вере... — пишет он в романе. — Вера не от чуда рождается, а чудо от веры» (14: 24). Эта же мысль у Паскаля, кстати сказать, упоминаемого Достоевским еще в юношеских письмах 1838 года, а затем в «Бесах». «Наша религия, — пишет Паскаль, — и мудра, и безумна. Мудра потому, что она самая сведущая и самая обоснованная путем чудес, пророчеств и т. д. Безумна потому, что совсем не этим всем руководствуются верующие. Верить заставляет их крест»³²⁰, то есть любовь.

Вот почему на вопрос Хохлаковой — «чем возратить веру?» (14: 52) — Зосима правильно отвечает: «Доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно... Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей» (14: 24). А вот запись в черновиках к роману: «Если ты атеист и если ты усумнился — то люби деятельной любовью, воротись к Богу и узришь Его» (15: 243). Характерно, что в примечаниях к этому месту черновика Долинин пишет: «В окончательном тексте этой записи соответствия не находим... в устах старца (она. — С. Ф.) звучала бы слишком уж не в духе Церкви»³²¹. Вот как уверенно знают люди «дух Церкви» (да и роман!). Для них Церковь — это только Ферапонт, в то время как он не Церковь вовсе.

О любви и свободе все учение апостолов и отцов. «К свободе призваны вы, братия... любовью служите друг другу»³²², — пишет апостол Павел. «Требуется от нас к Нему любовь, — учит св. Тихон, — чтобы возлюбить явление Его, и от любви принять Его (т. е. свободно принять. — С. Ф.), а от сего последует и послушание к Нему»³²³, т. е. исполнение заповедей и восхождение, в страхе Божиим, к любви совершенной, к полноте любви Божией. Так же учил и

продолжатель учения Тихона Задонского подвижник Георгий Задонский. «Любовь к Богу научает познавать и творить волю Божию»³²⁴, — писал он. Епископ Феофан Затворник, объясняя мысль апостола: «Кто не любит Господа Иисуса Христа, да будет отлучен»³²⁵, говорит, что человек самоотлучается от Церкви не только по ереси мысли или по нравственной нечистоте, но и по отсутствию любви³²⁶. «Больше всего облекитесь в любовь»³²⁷, — пишет апостол. Казалось бы, это так ясно. «Если не любишь, то и не веруешь»³²⁸, — говорит Варсонофий Великий. «Началом спасения бывает для души любовь»³²⁹, — учит основатель монашества Антоний Великий. Но, оказывается, это было уже совсем неясно в XIX веке.

К.Н. Леонтьев должен был бы знать и апостолов, и Отцов, но в своих возражениях Достоевскому 1880 года, путая совершенную любовь подвижников с любовью — «началом спасения» и «источником веры», он пишет: «Прежде всего страх... а любовь уже после... это плод, венец»³³⁰. Начало христианства в сердце — это начало веры и любви, их первые лучи, которые, возрастая, обретают все большую победоносность. На этом пути возрастания веры и нужно водительство «отеческого жезла» страха Божия, надежно ведущего нас в Царство Божие. Страх Божий поэтому действительно есть «начало премудрости»³³¹, начало пути к совершенству уже живущей в человеке веры и любви, но он не есть начало христианства. Его начало даже не вера, а именно любовь. «Вы возлюбили Меня и уверовали»³³², — сказал Христос ученикам. Мироносицы и апостолы не потому уверовали в Христа, что они Его испугались, а потому, что они Его полюбили. «Вера рождает страх»³³³ (а не страх веру), — говорит преп. Максим Исповедник. А так как в вере есть уже начало любви, то, значит, и страх Божий, порождаемый верой, не может мыслиться вне любви³³⁴. «Бойся Бога по любви к Нему, а не по грозному имени»³³⁵, — пишет св. Исаак Сирин. Приходится останавливаться на этом, так как и в наше время многие болеют все тем же коммерческим рационализмом в религии.

Леонтьев в той же статье пишет: «Давать советы любви нужно только с целью единоличного вознаграждения за гробом»³³⁶. Леонтьев жил в Оптиной несколько лет, Достоевский провел в ней несколько дней, но он мог бы в ответ на эту фразу привести слова одного оптинского старца: «Ищи-ка лучше милости у Владыки нашего, а не платы за труды... не цени своих заслуг и не считай добродетелей»³³⁷. Леонтьев пишет: «Плоды веры, например, постоянное расположение любить ближнего, — или никому не доступны, или доступны очень немногим»³³⁸. Вот какое премудрое богословие представало перед Достоевским. Опять он встретил, и совершенно неожиданно, старую версиловскую формулу: «Простите меня, но я к этому не способен...» (13: 447).

Мир делался неспособным к христианству и совершенно спокойно об этом заявлял, то есть уже без всякого страха, о котором с таким глубокомыслием учили его проповедники. В этом смысле высказывания Леонтьева типичны и значительны. «Мир на другую дорогу вышел» (15: 245, 247, 249, 253), — читаем мы неоднократно сделанную Достоевским запись в черновиках «Братьев Карамазовых». Не для нас написано: «Сия есть заповедь Моя — да любите друг друга»³³⁹. Но если учителя и отцы делались неспособны к любви, то что оставалось их детям, кроме права заказывать ростбиф, подделывать векселя или, в лучшем случае, мирно играть в преферанс? Есть какая-то закономерность происхождения явного греха или явного равнодушия людей, числящихся в Церкви, от тайного холода ложных учителей и ложных подвижников.

У Версилова есть и такая формула, типичная для эпохи церковного упадка: «Любить людей так, как они есть, невозможно. И однако, должно. И потому делай им добро, скрепя свои чувства, зажимая нос и закрывая глаза» (13: 174). Наверно, так любил — «зажимая нос» — не только Версильов-Леонтьев, но и Ферапонт, в целях, как советовал Леонтьев, «единоличного вознаграждения за гробом». Для того чтобы понять все искажение истинного монашества ферапонтами или такими его церковными апологетами, как Леонтьев, приведем слова одного монаха и подвижника — афонского старца Силуана. «Монах — молитвенник за весь мир, — учил он. — Сын Божий дает монаху любовь Святого Духа, и от этой любви сердце монаха всегда печально о народе... Сам Господь до того был печален о народе, что предал Себя на крестную смерть... В этом служении наше миру». Жизнеописатель аввы Силуана — иеромонах Софроний — пишет, что за время его общения с монахами Афона в начале XX века он встретил девять человек, которые молились с плачем за весь мир.

Как, наверно, странно было читать Достоевскому рассуждения Леонтьева, когда он еще за десять лет до этого читал о монахах, молитвенниках за мир, в «Странствии» Парфения. Дело, конечно, не в полемике Достоевского с Леонтьевым. «Подросток» был написан за пять лет до выступления Леонтьева в «Варшавском дневнике». Тут дело гораздо более серьезное: эти версильовские мысли составляли признак эпохи. Даже в самой Церкви заповедь о любви все больше становилась делом только символически, иносказания, может быть, необходимого для какого-то общественного *compte à fait*, но не имеющего ничего в себе самом реального. Или же — что еще страшнее — делом коммерческого расчета в вопросах метафизики. Достоевский мог бы повторить слова Паскаля: «Утверждать, будто Иисус Христос, пришедший снять символы и заменить их истиною, явился только для установления символа любви, — это ужасно»³⁴⁰.

По-версильовски рассуждает и Иван. «Я никогда не мог понять, — говорит он, — как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних» (14: 215).

Ивану противостоит в романе Зосима, призывающий к деятельной любви именно ближних. Незадолго до начала создания романа Достоевский писал: «Начинают любить человека по книжке и отвлеченно; любят человечество и презирают единичного несчастного, скучают при встрече с ним и бегают от него» (30, кн. 1: 18).

Ферапонт как будто и не похож на инквизитора, но их объединяет одна темная масть: холод и гордость, нелюбовь к евангельскому Христу, Который, вопреки их желаниям и вкусам, «и вчера, и сегодня, и во веки Тот же»³⁴¹. Чудо, тайна и авторитет заменяют им обоим правду, любовь и свободу Христову. А за этими двумя фигурами стоят — и это тоже показано в романе — какие-то людские массы, еще менее, чем эти вожди, понимающие, что такое христианство, и унаследовавшие от их сердечной пустоты равнодушие к вере и все грехи обмирщения.

В планах и черновиках романа мы читаем: «ВАЖНЕЙШЕЕ... Никто Евангелия не знает» (15: 206). В «Поэме» есть особый католический разрез, но ее суть общая — разоблачение на почве оскудения веры-любви чудовищного исторического парадокса: Церкви без Евангелия, христианства без Голгофы, без распятия за мир, а, наоборот, с погружением в мир. В определении контуров этого как бы двойника Церкви и противопоставлении ему Церкви истинной: инквизитору — Христа, Ферапонту — Зосимы — и заключается главная христианская идея романа³⁴².

Достоевский, точно Аркадий из «Подростка», по завещанию Макара, начал свою борьбу за Святую Церковь в истории. Он знал, что «врата ада не одолеют ее»³⁴³, но знал он также и то, что они все время пытаются одолеть, и именно изнутри, в самой ограде церковной, — затемнением лика Христа и обмирщением христианства. Вот почему мы не раз встречаем у него эту фразу: «чтобы не умирала великая мысль» (26: 164), — в которой сочетались и скорбь, и мольба, и надежда, и ясная вера, все — в глубочайшем вздохе к Богу о Его оставленной на земле Церкви. Об этом неумирании «великой мысли» и мы молимся на молитве девятого часа: «Не предаждь нас до конца имене Твоего ради и не разори завета Твоего и не остави милости Твоея от нас, Авраама ради возлюбленного от Тебе, и за Исаака раба Твоего, и Израиля святого Твоего».

Взгляды Достоевского на католичество слишком известны. Менее известно то, что, отвергая папство, он никогда не отвергал существования христиан Запада. «Мне возражали, — писал он в «Дневнике писателя» 1876 года, — что вера и образ Христов и поны-

не продолжают еще жить в сердцах множества католиков по всей прежней истине и во всей чистоте. Это несомненно так, но главный источник замутился и отравлен безвозвратно» (22: 88). Иначе быть и не могло для человека, близкого по мыслям к Паскалю — католику XVII века. Достоевский в своем отношении к Западу следует за Хомяковым, с одной стороны, подготовившим богословски его «Великого инквизитора» и борьбу с папством, а с другой стороны — утверждавшим, что таинственные связи, связующие Церковь с христианами Запада, нам непостижимы, но они есть.

Церковь, по апостолу, — это таинственный Богочеловеческий Организм, Тело Божие, живущее в истории, полнота Христовой благодати, пребывающая в мире, а не что-то рационально определяемое и юридически осязаемое. И она не есть государство среди других государств, а именно через прививку ей государственных функций или через втягивание в орбиту государственности и усиливается ее обмирщение.

«Церковь, замутив идеал свой, — пишет Достоевский в 1880 году, — давно уже и повсеместно перевоплотилась там (на Западе. — С. Ф.) в государство» (26: 167). Зосима в романе говорит о том же: «Церкви давно уже стремятся там к переходу из низшего вида, как Церковь, в высший вид, как государство, чтобы в нем совершенно исчезнуть. Так, кажется, по крайней мере в лютеранских землях. В Риме же уж тысячу лет вместо Церкви провозглашено государство» (14: 60–61). В ноябре 1880 года И. С. Аксаков в передовой статье своей газеты «Русь» писал о таком же процессе обмирщения Русской Церкви. «Служители духа, — писал он, — превращаются в служителей буквы, и является мерзость запустения на месте святе... (Существует. — С. Ф.) целое мировоззрение, включающее Церковь в состав государственного правительственного механизма... Такое воззрение стало... господствующей нотой в общем церковном строе... Результатом — настоящее состояние Церкви, при мысли о котором болезненно сжимается сердце... Понятие Церкви подменено понятием ведомства... Это как бы разложение самой души народной, это обуяние самой соли, которую солится наша земля»³⁴⁴.

Собственно, в этой статье Аксаков сказал открыто о Восточной Церкви то, что было прикровенно в «Поэме». Как раз ко времени этой статьи относится одно из наиболее дружеских писем Достоевского к Аксакову (от 4 ноября 1880 года). Кажется, у Достоевского первоначально было желание снять эту прикровенность и сказать прямо всю правду о церковной действительности не только Запада, но и Востока. Д. Н. Любимов (сын редактора «Русского вестника») в своих воспоминаниях пишет: «Из разговора (Достоевского с его отцом. — С. Ф.) выяснилось, что сперва, в рукописи у Достоевско-

го, всё то, что говорит Великий инквизитор о чуде, тайне и авторитете, могло быть отнесено вообще к христианству, но Катков убедил Достоевского переделать несколько фраз... таким образом, не было сомнения, что дело идет исключительно о католичестве. При этом, помню, при обмене мнений Достоевский отстаивал в принципе правильность основной идеи Великого инквизитора, относящейся одинаково ко всем христианским исповеданиям»³⁴⁵, — о создании темного церковного двойника во имя приспособления к миру.

Государства бывают разные, но процесс обмирщения Церкви все тот же. Было время феодальных государств. Сейчас государство все более делается демократическим, независимо от содержания этого понятия, и вот Достоевский пишет в «Дневнике писателя» о новом виде обмирщения Церкви — демократическом.

«Католичество несомненно бросится к демосу.. в народ... — был уверен Достоевский. — Прежде главная сила веры состояла в смирении, но теперь пришел срок смирению, и папа имеет власть отменить его, ибо ему дана всякая власть. Да, вы все братья, и сам Христос повелел быть всем братьями; если же старшие братья ваши не хотят вас принять к себе как братьев, то возьмите палки и сами войдите в их дом и заставьте их быть вашими братьями силой» (22: 89).

Уже отмечалось в литературе, что основная заслуга Достоевского — в разоблачении хитросплетений добра и зла в истории и в человеке, в снятии всяких маскарадов и в обнаружении истины³⁴⁶. С церковного Ферапонта он снял личину праведника. Странник Маркар в «Подростке» попросту и точно определил сущность атеизма с точки зрения христианина — в возрождении древнего язычества. «Бога отвергнет (человек), — говорит он, — так идола поклонится — деревянному, али златому, аль мысленному. Идолопоклонники это всё, а не безбожники, вот как объявить их следует» (13: 302). Именно так мыслили об атеизме и оптинские старцы. В письме старца Амвросия с объяснением одного сна есть такое место: «...обширная пещера, слабо освещенная одною лампадою, может означать настоящее положение нашей Церкви, в которой свет веры едва светится, а мрак неверия... и нового язычества... всюду распространяется»³⁴⁷. Надо обратить внимание и на это единство в оценке тяжелого состояния Церкви со стороны оптинского старца, Аксакова и Достоевского.

Что-то неумолимое есть и в этом пророчестве Достоевского о слиянии руководящих церковных кругов с демократической цивилизацией современности. В «Братьях Карамазовых» мы читаем: «Исправляются Евангелие и религия: это, дескать, всё мистика, а вот у нас лишь настоящее христианство, уже проверенное анализом рассудка и здравых понятий. И вот воздвигают пред нами лжеподобие Христа» (15: 174).

Об исправлении Евангелия говорит уже Степан Трофимович в 1870 году в «Бесах». В 1876 году Достоевский пишет: «Потеряв союзников царей, католичество несомненно бросится к демосу» (22: 89), то есть делает из Христа современного деятеля демократического процесса. Эта фраза из «Дневника» звучит как пророчество не только о католической иерархии. Важнейшие вопросы нашей церковной современности предощущались Достоевским. Но к счастью и для него, и для нас, по православному воззрению, Церковь — это весь Божий народ. «Церковь — весь народ — признана восточными патриархами весьма недавно, в 1848 году, в ответе папе Пию IX» (27: 57), — записывает Достоевский в записной книжке последних лет. «Весь народ» означает, конечно, весь «святой народ», то есть входящий действительно, хоть и непостижимо, в святину Церкви — Тела Божия: и пасомые и пастыри, и миряне и епископы, — по своей устремленности к святине Божией в покаянии и любви. Поэтому иерархические падения и в мысли, и в жизни не должны приводить нас в отчаяние, точно это падение Святой Церкви: первообраз этих иерархических падений появился уже на Тайной вечере, что тем не менее не уменьшило силы и святости этого основания Церкви. И современные нам грехопадения людей Церкви есть, как сказано, грех не Церкви, а против Церкви. Именно Тайная вечеря и есть поэтому образ земного бытия Церкви — великого поля пшеницы и растущих среди нее плевел евангельской притчи³⁴⁸.

В одной рецензии журнала, отрецензированного Достоевским, мы читаем: «Если грех и мерзость были еще и при святом Феодосии, и в первые времена христианства, то были зато и сам св. Феодосий, и мученики за Христа, и основатели христианства... А ведь в этом всё»³⁴⁹.

В этом действительно все, так как это значит, что можно до конца иметь критерий правды и ориентир пути: верные ученики всегда пребывают на Тайной вечере Церкви, и только они и составляют ее. Дальше в рецензии мы читаем (точно в предчувствии темы монастыря старца Зосимы): «Может, и в современных русских монастырях есть много чистых сердцем людей... для которых монастырь есть исход, неутолимая духовная потребность»³⁵⁰.

Только «чистые сердцем узрят Бога»³⁵¹, и только они на земле составляют Церковь — Тело Христово. «Душа, пока живет в греховой тьме и сим питается, не принадлежит Телу Христову», — пишет Макарий Великий. «Питание греховой тьмой» прекращается, как только возникает покаяние искреннего сердца и устремление через него к любви Божией. В покаянии и любви человек воцерковляется — входит непостижимо и незаслуженно в Святую Церковь Божию. Это учение о Церкви апостолов и древних отцов передавал Достоевскому Тихон Задонский, говоря, что «все в гордости и в

пышности мира сего живущие и все не боящиеся Бога — вне Церкви Святой находятся, хоть и в храмы ходят, и молятся, и Таин причащаются, и храмы созидают, и украшают их, и прочие христианские знаки показывают»³⁵². Это знание факта отлучения от Церкви из-за «греховой тьмы» и при наличии «христианских знаков», то есть и при нахождении внутри церковной ограды, заставило Достоевского довести мысль до конца. Он понял, что его старая идея двойника охватывает и историческую действительность Церкви. И эту страшную мысль он попытался выразить в последнем романе.

«Двойник» — это «Отрепьев», то есть самозванец повести Достоевского 1846 года, Гришка Отрепьев Хромоножки 1870 года: это человек, носящий маску того, кого он изображает. В конце 90-х годов прошлого века Вл. Соловьев писал: «Антихристианство, которое обозначает собою последний акт исторической трагедии, будет не просто неверие, или отрицание христианства, или материализм, а это будет религиозное самозванство, когда имя Христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу»³⁵³.

Возможно, что во время поездки Достоевского в Оптину пустынь эта его старая мысль о двойнике получила особое подтверждение. Есть одна брошюра, изданная в Оптиной пустыни вторым изданием в 1888 году: «О последних событиях, имеющих совершиться в конце мира». Наряду с утверждением непобедимости Христовой Церкви в истории как непорочной Невесты Христовой в ней есть такие мысли о двойном аспекте церковной действительности: «Мир проникнет и заразит Церковь своим нечестивым антихристианским духом... Церковь была обязана смело возвышать свой голос против мира, а она раболепствовала ему: и вот Бог наказывает ее тем, что отдает ее в руки самого этого мира... Церковь падшая в мир падших, ложное христианство и антихристианство — таковы два явления, которыми оканчивается история греха... У Христа есть Невеста, у антихриста — любодейца»³⁵⁴.

Достоевский, уже так давно видевший и обличавший ложное христианство и «падшую Церковь», мог видеть в 1878 году в Оптиной или первое издание брошюры, или рукопись ее, или же иметь разговор на эту тему. Как бы то ни было, применение идеи двойника к церковной действительности еще раз подтвердило глубину самой идеи. Человек несет в себе нравственную двойственность, в нем идет борьба Добра и Зла. Если Добро побеждает, человек входит в Святую Церковь, сам становясь «малой Церковью» — «храмом Духа Святого»³⁵⁵, по слову апостола. «Церковь, — пишет Макарий Великий, — можно разуметь в двух видах: или как собрание верных (все-ленская Церковь), или как душевный состав (один человек)»³⁵⁶. Чтобы быть в Святой Церкви как «собрании верных», надо, говоря

словами еп. Феофана Затворника, «быть тем в малом, что она — в большом», то есть быть «малой Церковью». Но это значит, что подобие «Церкви малой» Церкви вселенской существует не только в достигнутой победе над злом, но и в самой борьбе, в самой двойственной церковной жизни в истории. И так же как веря в человека, мы верим не его злу или тьме, а, наоборот, его борьбе и свету, или, лучше сказать, образу Божию в нем, эту тьму его уничтожающему, так же и, веря в Церковь, мы должны верить не в ферапонтов или кардиналов, не в ссоры епископов на соборах, не в равнодушный холод византийского устава, а в победу над всяким злом — и в себе, и в других, — в святыню Христа в святом человечестве. Достоевский был прав, говоря об идее двойника в 1877 году: «Серьезнее этой идеи я никогда ничего в литературе не проводил» (27: 65). Так раскрывается то, что только кажется Церковью, — и в себе, и в других, — и тем самым начинается борьба за истинную Церковь и вход в нее через святые ворота покаяния и любви.

Разоблачая безверие, где бы оно ни обнаружилось — в гостиниой или в монастыре, — Достоевский одновременно создает ряд образов людей, уже достигших христианского бытия или же пребывающих в христианской устремленности. Прежде всего это его праведники и учителя: Тихон, Макар и Зосима. К ним примыкают жертвенные образы — Сони, князя и Хромоножки. За ними идет «новогрядущая интеллигенция» (30, кн. 1: 236), по выражению Достоевского: Раскольников, Шатов, Аркадий, Алеша со своими мальчиками. Все они один другого дополняют, один в другого переходят. В начале черновых записей к «Карамазовым» Алеша неоднократно назван «Идиотом» (15: 202, 204), точно для сознательного подчеркивания преемства.

Многие помогали Достоевскому в формировании его христианского мышления: Паскаль, Тихон Задонский, Голубов, Парфений, Леонид, Амвросий, некоторые его знакомые, например Победоносцев, Аксаков. В письме к Н.А. Любимову Достоевский пишет о «Русском иноке»: «Эта глава восторженная и поэтическая, прототип взят из некоторых поучений Тихона Задонского» (30, кн. 1: 102). Нас, может быть, удивляет это восторженное повторение Зосимой восклицания — «буди, буди!». Но это могло быть взято из четвертой части «Сокровища духовного» св. Тихона, в котором есть такое место: «Тому похвала, честь и слава во веки веков буди, буди! Аминь»³⁵⁷. В поучениях того же Тихона Достоевский мог найти ясное раскрытие идеи «монастыря в миру», того, о чем так говорит в романе Зосима: «Иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы» (14: 149).

Вообще можно сказать, что учение Зосимы о смирении, покаянии, молитве, духовной радости, неосуждении, грехе, даже о воз-

возможности вечных мучений нераскаянных грешников — могло бы быть принято за учение любого другого опытного и действительно благодатного старца Восточной Церкви. Некоторая «поэтичность» изложения, иногда напоминающая нам об авторстве петербургского литератора, не затрагивает чистоты учения. Поэтому можно не удивляться такому факту: в петербургской газете «Новое время» от 22 августа 1903 года была помещена заметка о том, что в журнале «Воскресение» напечатана статья под заголовком: «Житие старца иеросхимонаха Зосимы». «Составлено, — пишет журнал, — со слов самого старца Федором Михайловичем Достоевским». «Новое время» свою заметку заканчивает возмущением по поводу того, что теперь «простой читатель уверует непосредственно в старца Зосиму».

Таким же естественным для церковного мышления является неверие Зосимы в роль технического прогресса. «Уверяют, — говорит он, — что мир чем далее, тем более единится, слагается в братское общение тем, что сокращает расстояния, передает по воздуху мысли. Увы, не верьте такому единению людей... Вскоре вместо вина упьются и кровью, к тому их ведут... В мире всё более и более угасает мысль о служении человечеству, о братстве и целостности людей» (14: 284–285). В одной из статей К. Голубова, так много давших Достоевскому в эпоху создания «Бесов», есть и такая фраза: «Безмерная разъединенность, потеря взаимной любви есть жерло зла всемирного»³⁵⁸.

В рамках церковного мышления разрешается Достоевским и знаменитый «бунт» Ивана — главная ставка неверующих, вокруг которого они создают свои «психологические этюды», действительно в стиле Мережковского, как справедливо заметил Гроссман³⁵⁹. И дело совсем не в том, что, как пишет Булгаков, «бунт Ивана не есть бунт самого Достоевского»³⁶⁰. Бунт Достоевского существует, но он, так же как все его «неверие Фомино», только углубляет веру — и его, и нашу. Это «бунт» Иова.

В 1875 году, то есть уже на подступах к «Братьям Карамазовым», Достоевский пишет жене из Эмса: «Читаю книгу Иова, и она приводит меня в болезненный восторг: бросаю читать и хожу по часу в комнате, чуть не плача» (29, кн. 2: 43). Если для изучения Достоевского интересуются даже Шатобрианом, то приведенная фраза из письма обязывает нас обратиться к книге Иова.

Ни в чем не повинного и непорочного человека Бог отдал, для испытания его верности, на величайшие страдания. После потери всего, когда он лежал в прокаже «на гноище», ему говорит жена: «Ты всё еще тверд в непорочности твоей! похули Бога и умри»³⁶¹. «Смысл книги, — пишет Достоевский в мае 1879 года Победоносцеву о той части романа, где помещен «бунт», — богохульство и опровержение

богохульства» (30, кн. 1: 66). «Богохульство» Ивана — в отвержении созданного Богом мира, в неверии в правду и любовь Божию. Душа Иова и его книга давали Достоевскому не только опровержение этого неверия, но, что особенно важно, и то самое, что нужно было опровергать, то есть «бунт» в тексте Библии.

Иов чувствует, что его невероятные страдания нельзя объяснить его грехами, что совершается что-то непостижимое ему и невыносимое для него именно по этой своей непостижимой незаслуженности. И он восстает против тайны невинного страдания. «Доколе же Ты не оставишь, доколе не отойдешь от меня, — говорит он Богу. — Зачем Ты поставил меня противником Себе?»³⁶² «Не сорванный ли листок Ты сокрушаешь и не сухую ли соломинку преследуешь?»³⁶³ «За что Ты со мною борешься?»³⁶⁴

Но не только личные невинные страдания дают своей тайной Иова. Бог «губит и непорочного, и виновного... Земля отдана в руки нечестивых»³⁶⁵. «Почему беззаконные живут, достигают старости... дети их с ними... дома их безопасны от страха и нет жезла Божия на них?»³⁶⁶ «Почему... бедных сталкивают с дороги, все униженные земли принуждены скрываться... в городе люди стонут, и душа убиваемых вопиет, и Бог не воспрещает того?»³⁶⁷ Разве это место Библии нельзя продолжить рассказом Ивана о ребенке, затравленном генеральскими собаками? Мы уже знаем, что «Бедных людей» можно продолжать большими выписками из Тихона Задонского.

«Лице мое побагровело от плача, и на веждях моих тень смерти. При всем том, что нет хищения в руках моих и молитва моя чиста... О, если бы человек мог иметь состязание с Богом!»³⁶⁸ «Я взываю к Тебе, и Ты не внимаешь мне»³⁶⁹. «Слова мои неистовы. Ибо стрелы Вседержителя во мне; яд их пьет дух мой; ужасы Божии ополчились против меня»³⁷⁰. Не вера в Бога колеблется у Иова, а вера в божественный миропорядок. «Не Бога я не принимаю, — говорит Иван, — я только билет Ему почтительнейше возвращаю» (14: 223). В черновиках романа после изложения бунта есть такой диалог:

«— Алеша, веруешь ли в Бога?

— Верую всем сердцем моим и более, чем когда-нибудь.

— А можешь принять?.. Можешь понять, как мать обнимет генерала и простит ему?

Алеша молчит.

— Нет, еще не могу. *Еще не могу*» (15: 228).

И Иов еще не может, а вслед за ним и Достоевский. И он, и мы идем путем Библии, а не тем, который нам хотят навязать. «Вот, я кричу: “обида!”, и никто не слушает; вопию, и нет суда»³⁷¹. «Ты сделался жестоким ко мне»³⁷².

В записной книжке Достоевского мы читаем: «Мерзавцы дразнили меня *необразованною* и ретроградною верою в Бога. Этим олу-

хам и не снилось такой силы отрицание Бога, какое положено в “Инквизиторе” и в предшествовавшей главе, которому ответом служит весь роман» (27: 48). «Сила отрицания», конечно, не могла заключаться для Достоевского в детском лепете научности. Она могла быть только в любви: «Если в мире невинное страдание, то где же любовь Божия?»

«Страдания мои тяжелее стонов моих. О, если бы я знал, где найти Его, и мог подойти к престолу Его! Я изложил бы пред Ним дело мое... Но вот, я иду вперед, и нет Его, назад — и не нахожу Его»³⁷³. Бог недосыгаем, непостижим. Он вне страданий Им же созданного мира. Сознание входит в холодный туман сомнений, губящих всякую искреннюю веру до тех пор, до самой той минуты, пока Бог не начнет ощущаться ею как Агнец Божий. И вот прокаженный старик где-то в темноте веков почувствовал это и положил основание для ответа Алеши. «Нет между нами, — говорит Иов, — посредника, который положил бы руку свою на обоих нас»³⁷⁴. «И это Ему воскликнут, — говорит Алеша, — “прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои”». — «А, это “Единый Безгрешный” и Его “кровь”» (14: 224), — говорит Иван.

Все наше сомнение в смысле божественного мироздания оттого, что мы не имеем истинного ощущения Бога, что отделяем мир от Него, что не чувствуем Его соучастия в страданиях мира, что не хотим «вложить руку свою в язвы Его»³⁷⁵. Страдают в мире невинные люди, но, чтобы почувствовать всю безмерность страданий Божиих, можно вспомнить слова одного русского мыслителя: «Страдают не униженные и оскорбленные, не ребенок, затравленный собаками, а Христос в них»³⁷⁶. Бунт Иова тотчас закончился, когда он ощутил эту нестерпимую реальность Бога, — когда с ним заговорил наконец Бог. «Я слышал о Тебе слухом уха, — говорит Иов, — теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле»³⁷⁷. Он раскаивается не в жизни своей, а в словах сомнения и протеста.

Самое замечательное место книги Иова — это эпилог, сцена встречи с его друзьями. Они старательно уговаривали его примириться с страданиями, не роптать и принять их как наказание за грехи. «Вспомни же, — говорили они ему, — погибал ли кто невинный и где праведные бывали искореняемы?»³⁷⁸ «Верно, злота твоя велика, и беззакониям твоим нет конца»³⁷⁹. И вот, после слов к Иову, Господь обращается к Элифазу, старшему из друзей: «Горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов»³⁸⁰.

А что говорил Иов, кроме слов тоски о себе и о мире, кроме слов сомнения, непонимания и протеста? Вот что для уяснения христианства и идей Достоевского надо было бы нам учесть. Сомнения

Достоевского только вводят нас глубже в Библию и показывают первоисточники его идей. Бунт Иова заканчивается не отходом от Бога, а, так же как у Достоевского, сильнейшим к Нему устремлением, но точно через какую-то борьбу с Ним. Как сказал один монах: «Это есть та борьба с Богом ради правды Божией, когда человек борется с молчанием Божиим, как когда-то Израиль боролся на утренней заре с безмолвной для него Истиной»³⁸¹. Это одна из вершин Библии, и Достоевский из своей темноты устремлялся к ней.

Уже в 1875 году, в «Подростке», он подошел к разрешению этой же загадки в рассказе Тришатова про Диккенса — в образе ребенка, тоже затравленного людьми, стоящего перед тайной солнца и Церкви и знающего, что все тайны мира в полной любви и в полной правде разрешены у Бога.

В «Братьях Карамазовых» к этому ответу он прибавил еще и разоблачение той любви Ивана к страдающему человечеству, на которой должен был бы держаться весь его бунт. Достоевский любит Ивана, как и Кириллова. Из любви к нему он сближает некоторые его взгляды со взглядами Зосимы. Он оставляет окончательную его судьбу неизвестной (то есть, может быть, полной каких-то хороших возможностей). Но при всем том он показывает его после всего его бунтарства и богоборчества учителем убийцы Смердякова, нравственным убийцей своего отца. В черновиках романа Иван несколько раз назван «убийцей» (15: 205, 207, 210). Но решает вопрос даже не самый факт данного убийства, а теория о том, что «всё позволено». Ведь если все позволено, значит, и генерал мог позволить себе травить ребенка. Но авторское разоблачение идет дальше: Достоевский сближает образ Ивана с образом Инквизитора, делает их обоих одинаково презирающими человечество. В одном письме Достоевский пишет: «Мой социалист (Иван Карамазов) — человек искренний, который прямо признается, что согласен с взглядом “Великого Инквизитора” на человечество и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле. Вопрос ставится у стены: “Презираете вы человечество или уважаете, вы, будущие его спасители?”» (30, кн. 1: 68). «Я Христовой любви не понимаю» (15: 229), — говорит Иван. Да, по мысли Достоевского, он и не может понять. Еще в 1876 году, в «Дневнике писателя», Достоевский утверждал: «Любовь к человечеству даже совсем немислима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертные души человеческой» (24: 49).

Вне Бога нет правды и нет любви. Собственно, об этом только и писал всегда Достоевский. Книга Иова поразила его в детстве, с нее, мы знаем, началась его сознательная детская церковность. В 1875 году он «чуть не плача» (29, кн. 2: 43) читал ее часами в меблированных комнатах немецкого курорта. Кончая жизнь над «Брать-

ями Карамазовыми» в Старой Руссе, он вновь говорит о ней «с удивлением, смятением и радостью» (14: 264).

«Через большое *горнило сомнений* моя *осанна* прошла» (27: 86), — писал Достоевский, уже закончив главу «Бунт» и весь роман о Карамазовых. В начале своих страданий Иов говорит: «Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно»³⁸². Потом, уже после этих слов, началась буря его сомнений, непонимания и протеста, началось то горнило, через которое должна была пройти его осанна, чтобы сделаться золотом вечным и неизменяемым. Это и есть то, что так было нужно Достоевскому, — не только библейская осанна, но и библейское горнило. Ему надо было убедиться, что путь страданий его души и мысли в их борьбе за Бога в себе и в мире есть благословенный путь многих душ, алчущих и жаждущих Бога, есть путь Церкви, в муках рождения жизни и мысли рождающей свое бытие³⁸³. Книга Иова библейским авторитетом утверждала все мировоззрение Достоевского. Ее тайна любви и страдания есть тайна созидания Церкви. Ибо она есть не Церковь панлютеранских съездов и гуманистических деклараций, а Церковь подвига и стояния у Креста. И осознание этого ее крестного стояния есть тоже борьба за нее.

Глава XI. Особенности искусства

Роман «Бесы» выделяется из других романов несколько большим количеством черного цвета и в идейном замысле, и в исполнении. Гроссман сказал, что «Бесы» — это «отвержение черной соборности и утверждение спасения Христом»³⁸⁴. С начала до конца, вплоть до ставрогинской петли в Скворешниках, сильнее всего в романе звучит одна тема:

Ночь наступает.
Скоро друг друга никто не узнает.

Темноте романа противостоит свет от жертвенных образов Хромоножки, Маврикия Николаевича, Шатова и книгоноши. Если бы роман не был искажен изъятием главы «У Тихона», его ночи в полной силе противодействовал бы день.

Но когда мы вспомним другие большие романы Достоевского, мы заметим, что это противопоставление света и тьмы — и в идейном, и в творческом плане — является и для них постоянным. В показаниях Достоевского следственной комиссии в 1849 году по делу петрашевцев есть такое место: «Можно ли писать одними светлыми красками? Каким образом светлая сторона картины будет видна без мрачной, может ли быть картина без света и тени вместе?

О свете мы имеем понятие только потому, что есть тень» (18: 125). Таким образом, уже в конце 40-х годов Достоевский осознал основную метод и своего мышления, и своего творчества: метод контраста, или светотени, метод двойного освещения. Иначе и быть не могло для автора «Двойника». Впрочем, до 1865 года краски его были почти сплошь черные, что особенно сказалось в последней вещи этого периода — в «Записках из подполья». Тьма заливала страницы его повестей и рассказов, делая их бес-светными, а потому непосильными для читателя.

Но вот Раскольников берет в руки Евангелие и позволяет надеть на себя крест. Величие Наполеона или Штирнера страшивается при земных поклонах на Сенной, и пылающие глаза Сони посылают великого человека в весьма низменную русскую тюрьму. Христианский луч пронизал темноту страниц, ждавших его, как иссохшая земля влаги.

В христианстве зло вполне реально. Как говорит Лебедев в «Идите», «нечистый дух есть великий и грозный дух, а не с копытами и с рогами, вами ему изобретенными» (8: 311). И глубина религиозного реализма борьбы с ним, конкретность противопоставления Света и Тьмы, осознание глубочайшей и каждого из нас затрагивающей мировой антитезы могут дать великое вдохновение художественному творчеству. Так было с Достоевским.

«Замечательным художественным средством в руках Достоевского, — пишет один исследователь, — явилось контрастное, “рембрантовское” освещение, в котором он показывает убогие комнаты столичных бедняков»³⁸⁵.

Дело, конечно, не только в столичных бедняках. В таком же «рембрантовском» свете Достоевский дал и православный монастырь, когда вывел рядом со светлым Зосимой темного Ферапонта. После 1865 года он всегда пишет этим способом свои романы. Если даже одна-две сцены из его последних романов освещены более ярко, например «Кана Галилейская» в «Братьях Карамазовых», — точно целым снопом пасхальных свечей, — то и здесь мы чувствуем присутствующую за ними и ненавидящую их ночь. И «рембрантовское освещение» — это не только «художественное средство». Это — художественное отражение его мышления, сознающего нравственную двойственность человека и мира. Это изображение трагического стояния между злом и добром человеческих душ. Приведа слова Ф. Глинки о том, что все в жизни — контрапункт, Гроссман пишет: «Это и есть “pro и contra”». Принцип двустороннего освещения темы — господствующий у Достоевского. С этим принципом связано у него явление “двойников”. Антитеза — главный принцип архитектоники Достоевского»³⁸⁶.

Конечно, Достоевский не изобретал метода художественного контраста. Этим путем идет всякая мысль, «алчущая и жаждущая

правды»³⁸⁷. Все дело в том, что именно созерцается как контраст, что именно противопоставляется. Ведь можно, например, искать, как обязательную, контрастность «злого помещика» и «доброго крестьянина». «Наша брань, — пишет апостол Павел, — не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных»³⁸⁸. Христианство смотрит в корень вещей: не на уродство социальной жизни, а на уродство души человеческой, порождающее все уродливые явления этой жизни, в том числе и социальные, на «духов злобы», сеющих в людях и в мире семена всякого зла. Метод контраста только потому дал у Достоевского такой потрясающий художественный эффект, что христианство открыло ему всю глубину и всю реальность этого контрастирования, этой борьбы Света и Тьмы. Только через ощущение мистических корней того, что происходит на поверхности истории, постигается, если можно так сказать, вся скульптурность противоположения. Это приводит к вопросу о религиозном питании искусства Достоевского.

Еще семнадцать лет он писал: «Поэт в порыве вдохновенья разгадывает Бога, следовательно, исполняет назначение философии. Следовательно, поэтический восторг есть восторг философии» (28, кн. 1: 54). Через тридцать два года после этого он запишет в записных тетрадах к «Бесам»: «Шекспир — это пророк, посланный Богом, чтобы возвестить нам тайну о человеке, души человеческой» (11: 237). Починковская, вспоминая 1873 год, пишет: «Тут я впервые подробно услышала, как их, “петрашевцев”, привозили на Семеновский плац... как потом, сидя в крепости, он получил от брата Библию и началось в нем “духовное перерождение”. И он вполголо-са, с мистическим восторгом на лице, тут же прочел тогда свои “любимейшие” стихи Огарева:

Я в старой Библии гадал,
И только жаждал и вздыхал,
Чтоб вышли мне по воле рока
И жизнь, и скорбь, и смерть пророка...»³⁸⁹

Юношеский «поэтический восторг» «разгадывания Бога» сделался пророческим служением зрелых лет, но и там и здесь та же идея: религиозное назначение искусства. Мне кажется, этим определяется все отношение его к своему пути художника.

Еще в 1856 году — за десять лет до начала эпохи великих романов — Достоевский писал Врангелю: «Я присел за другую статью: “Письма об искусстве”... Это, собственно, о назначении христианства в искусстве» (28, кн. 1: 229). Искусство его расцвета после 1865 года не подчинялось, но рождалось в глубочайших его переживаниях христианства. Литературное отображение этих пережи-

ваний — этого счастья полного познания мира и человека — стало для него делом священной значительности, «работой Господней». Религия и нравственность были для него абсолютно едины, потому та «нравственная встряска», которую может дать искусство, имела для него серьезнейшее религиозное значение.

«Искусство поддерживает в обществе, — писал Достоевский в «Дневнике писателя» 1877 года, — высшую жизнь и будит души... идет вразрез с порочным усыплением душ и созданиями своими... взывает к идеалу, рождает протест и негодование, волнует общество и нередко заставляет страдать людей, жаждущих проснуться и выйти из зловонной ямы» (25: 101–102).

Борьбу со зловонной ямой душевного сна и самодовольства мы и видим в романах Достоевского. «Его творения, — пишет Б. Энгельгардт, — терзают и жгут современную душу, неотступно бередея тяжкие раны ее совести, мешая ей хоть на миг успокоиться среди внешних и мнимых решений основных проблем духовного бытия»³⁹⁰.

Достоевский изображает тот путь, по которому душа идет к Богу или по которому она не хочет идти. Этот путь узкий, и, как нам сказано, нет иного пути. Может ли это нравиться современному читателю, ожидающему от литературы прямо противоположного: какой-то улаждающей широты и приятности? Литература должна «отвлекать», «увлекать», «успокаивать» (анестезировать), иногда щекотать, но, во всяком случае, не утомлять. К ее основному блюду — неутомительной интересности вполне допустим некоторый острый социально-философский гарнир. К этому стандарту приятности литература шла давно и все ближе подходит. По существу, эту задачу искусства ясно сформулировал Державин, сказав, что поэзия должна быть «любезна, сладостна, полезна, как летом вкусный лимонад». В Достоевском — увы! — мы нигде не найдем лимонада.

То, чего Гоголь хотел добиться, — духовного воздействия на людей, — отказавшись от искусства и перейдя на религиозную проповедь, Достоевский осуществляет через искусство, и этим он исправляет ошибку Гоголя. Достоевский понимал, что защиту христианства и борьбу с неверием он должен вести прежде всего путем, ему более доступным и для него более легким, — путем художественной прозы³⁹¹. Исповедь религиозной истины он не побоялся подчинить закономерности созерцания и изображения художественных образов, и мы знаем, насколько это оказалось убедительней «Переписки с друзьями». Но он настойчиво утверждал «владычествующую идею» своего искусства, его нравственный центр. «Я ужасно люблю реализм в искусстве, — пишет он, — но у иных современных реалистов наших *нет нравственного центра* в их картинах, как вы-

разился на днях один могучий поэт и тонкий художник, говоря со мной о картине Семирадского» (25: 90–91).

Что же это за нравственный центр? Ведь, конечно, никакой моральной дидактики мы у него не найдем. «Всякое художественное произведение, — писал он, — без предвзятого направления, исполненное единственно из художнической потребности... гораздо полезнее для *его же целей*» (21: 72). Но все дело-то в том, что для Достоевского эта художническая потребность есть одновременно религиозно-нравственная потребность. Художественное творчество автономно, но вместе с тем не только не противоречит религии, но и не может противоречить, так как из нее исходит. «Эстетическое начало, — пишет он в записных тетрадях к «Бесам», — зависит от религии. Религия от себя самой, от откровения и непосредственного вмешательства Бога. Тайна Христова» (11: 152).

Художественное творчество сделалось для него точно одной из форм религиозной жизни, или, как кто-то сказал, «радугой над водами религии». Красота не может противоречить Добру и Истине, она не может быть безнравственна. «*Нравственно* только то, — пишет Достоевский в записной книжке последних лет, — что совпадает с вашим чувством красоты и с идеалом, в котором вы ее воплощаете <...> Нравственные идеи есть. Они вырастают из религиозного чувства» (27: 57, 85).

Единство восприятия религии и искусства, а тем самым нравственности и искусства облегалось Достоевскому тем, что он и религию, и нравственность воспринимал именно в аспекте Красоты. «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, — пишет он, — пророческое сознание гармонии, а стало быть, неуклонное стремление к ней» (11: 154). То же мы читаем в одном его письме: «Если притом не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове Своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты...» (29, кн. 2: 85). Вот почему он еще в 1861 году в журнале «Время» мог сказать: «Красота всегда полезна... Без нее человек, может быть, не захотел бы жить» (18: 94, 95). Духовную жизнь, или жизнь в Духе Святом, Достоевский утверждает как жизнь в «непосредственном понимании Красоты». Теперь будут понятны слова Ипполита в «Идиоте»: «Князь утверждает, что мир спасет красота!.. Какая красота спасет мир?.. Вы ревностный христианин? Коля говорит, вы сами себя называете христианином» (8: 317). Достоевский вместо того, чтобы сказать: «Христос спасет мир», иногда говорит: «Красота спасет мир», или, как он записал в 1870 году: «Мир станет красота Христова, millenium. Апокалипсис» (11: 188). Он

созерцал своего Бога не в Премудрости, не в Благости, а в Красоте. Он — весь «буря и беспорядок» (9: 128) — жил в «пророческом сознании гармонии» (11: 154). Эти последние три слова он написал в 1870 году, а в 1880 году, в черновиках к «Братьям Карамазовым», он пишет: «Кругом человека тайна Божия, тайна великая порядка и гармонии» (15: 246). «Красота есть гармония» (18: 94), — писал он в 1861 году в журнале «Время».

Единство религии и искусства для Достоевского есть единство искусства и нравственности. Ну а если — спросим мы — красота все же соединилась с безнравственностью? Не утонем ли мы в безбрежности такого понятия красоты? Ведь вот даже Петр Степанович в «Бесах» говорит: «Я люблю красоту» (10: 323).

«Удивительное лицо!.. — говорит князь Мышкин в «Идиоте», разглядывая портрет Настасьи Филипповны. — Вот не знаю, добра ли она? Ах, кабы добра! Всё было бы спасено!» (8: 31–32). Так Достоевский показывает, как он решает этот вопрос. «Спасительна» только «добрая» красота, то есть та внешняя красота, которая соединена с внутренней, и только такая и нужна человеку. Почти через тридцать лет после создания «Идиота» Вл. Соловьев скажет: «Красота есть осязательная форма истины и добра. Отделить ее от них можно только насильно и искусственно»³⁹².

«Высшая красота не снаружи, а изнутри» (15: 202), — читаем мы в черновиках к «Братьям Карамазовым». Но тем самым вопрос о красоте выводится за пределы рационалистического познания. «Тайна Христова» (11: 152), — сказал Достоевский о религиозном происхождении искусства. Как доказать или дать ощутить это сочетание внешнего с внутренним тем людям, кто живет только внешним? «Нравственные идеи *есть*, — пишет Достоевский. — Доказать же, что они нравственны, нельзя (соприкосание мирам иным)» (27: 85). Он не раз повторяет: «красота — загадка» (8: 66), то есть, может быть, и не красота вовсе. «Красота — это страшная и ужасная вещь! — говорит Митя Карамазов. — Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя потому, что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут» (14: 100). «Определить нельзя», «доказать нельзя», — одинаково говорят и Карамазов, и Достоевский, но Достоевский в многозначительных скобках еще добавляет: «соприкосание мирам иным». Потому-то «Бог задал одни загадки», чтобы их в труде и подвиге жизни разгадывала свободная воля Его детей, возлюбивших иные, божественные миры. Значит, не вообще красота, не вообще искусство нужно человеку, а только ведущее его к постижению вечной жизни, только создающее в нем какие-то очаги нетления. И в работе для такого именно искусства Достоевский и видел свою — говоря его словами — «дивную и трагическую задачу».

Починковская записала такой с ним разговор 1873 года:

«— Как же вы понимаете Евангелие?» — спросил он ее. — «Как по-вашему: в чем вся главная суть?..»

— Осуществление учения Христа на земле, в нашей жизни, в совести нашей...

— И только? — тоном разочарования протянул он.

Мне самой показалось этого мало.

— Нет, и еще... Не всё кончается здесь, на земле. Вся эта жизнь земная — только ступень... в иные существования...

— К мирам иным! — восторженно сказал он, вскинув руку вверх к раскрытому настежь окну, в которое виднелось тогда такое прекрасное, светлое и прозрачное июньское небо.

— И какая это дивная, хотя и трагическая задача — говорить это людям! — с жаром продолжал он, прикрывая на минуту глаза рукой. — Дивная и трагическая, потому что мучений тут очень много»³⁹³.

Теперь ясно, что вкладывал Достоевский в понятие «нравственного центра» произведения искусства: наличие в нем луча, открывающего нам среди этого трехмерного, ограниченного, тленного мира — мир иной и вечной реальности. В искании этого мира строится замысел произведения, к нему оно идейно устремлено, о нем говорят, о нем тоскуют или же с ним борются и его ненавидят живущие в нем люди. Вся композиция произведения вращается вокруг своей оси: «да» или «нет» — Божественной жизни, «да» или «нет» — вечности. Так у Сони и Раскольникова, у князя Мышкина и Рогожина, у Макара Ивановича и Версилова, у Шатова и Ставрогина, у Зосимы и Ивана. Причем эту великую борьбу взаимоотрицающих идей, происходящую в мире, Достоевский раскрывает через диалогическое общение своих духовно равноправных героев. Борьба идет не между людьми, а между идеями — через людей.

«Несть наша брань против плоти и крови»³⁹⁴, — сказал апостол. В том и убедительность романов Достоевского, всего узла их диалогов, что он, как христианин в познании, ощущает изображаемых им людей, независимо от их идейного содержания, одинаково несущими образ Божий, одинаково детьми Божиими, а потому дороги и понятны. Благодаря этой «божественной» точке зрения Достоевский был в силах раскрыть в человеке чужих ему идей всю возможную его убедительность, все возможное его оправдание: в самой глухой темноте чужой души он ищет следы «начала творения». Даже лицо столь ненавистного ему Петра Степановича автор в главе «Иван-Царевич» освещает на один миг среди беспросветной ночи романа вспышкой искреннего вдохновения.

Любовь к человеку — ключ к художественному творчеству Достоевского. Как-то он сказал Опочинину про Тургенева: «Чувству-

ется, что он совсем не любит того, кого столь трогательным образом описывает»³⁹⁵. Достоевский любит, кажется, даже Смердякова и, с горестью прощаясь с ним перед его виселицей, вкладывает ему в руки книгу Исаака Сирина — одну из важнейших книг христианской письменности о борьбе Добра и Зла в мире и в то же время книгу, учившую о молитве даже за демонов. Как же после этого не молиться за Смердякова! Достоевский не мог не любить каждого, чувствуя, что за «каждым» стоит Христос. И. С. Аксаков пишет: «Он умел в каждом опознать брата и Бога»³⁹⁶. Это и было причиной и источником его любви. «Чудотворный образ Христа» в человеке был для него не благочестивой аллегорией и не поводом для очередной проповеди, а — каждый раз! — радостным открытием, живой религиозной, а тем самым и художественной правдой.

Это и объясняет победоносную убедительность его диалогов. Их ведут не «правдины» или «скотинины» фонвизинской сцены, а люди из плоти и крови, еще не заверщенные в своем духовном пути, со всеми еще возможностями, до последней минуты жизни и темного, и светлого бытия. Ведь о каждом человеке — о и себе самих! — мы не знаем — чем кончится та борьба Бога и дьявола в его сердце, о которой так просто и верно сказал Дмитрий Карамазов.

Но равноправность людей не есть для автора равноценность идей. Даже в политике сосуществование людей и стран не мыслится как измена своей идеологии. «Опознавая в каждом Бога», Достоевский видел Его — в одном человеке упокоиваемым в любви, а в другом — распинаяемым в ненависти, и та же любовь к человеку не могла оставить его равнодушным зрителем человеческого безумия.

Поэтому чем объективнее были его диалоги, чем больше он умел находить какую-то правду в своем отрицательном герое как человеке, тем сильнее воспринимает читатель неправду омрачающей человека идеи. Ставрогина автор определенно любит и все ищет, как бы его оправдать, но в ходе романа на всю его «идею» ложится уже не тень, а бесовская ночь. Смердякова автор жалеет, но «смердяковщину» он заклеил навсегда перед всеми, и это слово, сделавшись клеймом, выделилось из контекста романа, стало — так же как, например, «маниловщина» — сохранять и вне романа свое смысловое значение характеристики общечеловеческого зла. Таким же новым термином заклеименной идеи стала «карамазовщина» или «шигалеовщина»³⁹⁷.

Достоевский умел клеймить своими художественными несмысленными красками, и читатель ясно видит, на стороне каких идей автор³⁹⁸. Поэтому никак нельзя отрывать Достоевского-художника от Достоевского-мыслителя, расщеплять его образ и считать, что в художественном творчестве он был только «медиум», передающий некое свое видение «равноценных идей»; что идеи автора как мыс-

лителя-христианина не имеют в его романах функции авторских идей, что они только «равноценные члены большого диалога»³⁹⁹. А именно к такой музыкально-медиумической передаче и сводится та этически безразличная фиксация идей, которую ему иногда приписывают и которая, конечно, так удобна для литературного гурманства.

Христос сказал людям: «Имейте соль в себе»⁴⁰⁰. Из романов Достоевского хотят вынуть их «соль», их «нравственную встряску» и сделать их приятным или ни к чему не обязывающим державинским лимонадом. Его романы настолько очевидно находятся в орбите христианских тез и антитез, что необходимо внушить мысль об их художественной «над-идейности». Опрочить Достоевского как мыслителя и публициста очень легко: он-де писал у Мещерского и был под влиянием Победоносцева. Но вот когда совершенно те же мысли, которые он высказывал в «Гражданине» Мещерского, обнаруживаются в его художественных шедеврах, тогда это дело серьезное: тут надо бороться уже не с редактором «Гражданина», а с писателем мирового значения. И тогда возникает желание доказать, что идеи его героев — Зосимы или Шатова, Смердякова или Фомы Опискина — были для него только «предметом изображения», а не жизнью и болью души. Что его романы — это только «полифония сосуществующих сознаний» и идей, так как «художественное изображение идеи возможно лишь там, где она ставится по ту сторону утверждения или отрицания»⁴⁰¹.

Сделав из половинки расщепленного Достоевского музыкального медиума, его ставят «по ту сторону добра и зла», и это ницшеанское состояние называют «полифоническим мышлением». А в этом состоянии писатель уже не защищает правду своей жизни, так как и для него самого, и для его героя Раскольников стирается грань между добром и злом и нет нравственного центра.

Создав роман «Бесы», Достоевский писал о нем: «Весь вопрос в том и состоит, что считать за правду. Для того и написан роман» (11: 303). «Для того» он и писал романы, чтобы «владычествующая идея видна была... чтоб читатель всегда видел, что идея эта благочестива» (9: 133). Показывать ее, эту идею, влекущую его на протяжении всей жизни, и было его «дивной и трагической задачей» в искусстве.

А то что он, выполняя ее, давал нам не иллюстрации к публицистике, а живых людей со всей еще незавершенностью их духовного лица, со всей убедительностью их, хоть малейшего, искания правды, со всем страданием этих правых и неправых детей Божиих, — так в этом только особенно обнаруживается его христианская точка зрения на человека, а также его идеалистический реализм. Известно, что Достоевский сам причислял себя и к тому и к другому.

«Совершенно другие я понятия имею о действительности и реализме, чем наши реалисты и критики, — пишет он в 1868 году Майкову. — Мой идеализм — реальнее ихнего... Это-то и есть реализм, только глубже, а у них мелко плавают... Ихним реализмом — сотой доли реальных, действительно случившихся фактов не объяснишь. А мы нашим идеализмом пророчили даже факты... Не смейтесь над моим самолюбием, но я как Павел: “Меня не хвалят, так я сам буду хвалиться”» (28, кн. 2: 329).

Починковская рассказывает, что ее знакомые литераторы «восхищались известной картиною Ге — “Тайная вечеря” — за ее “реализм”, за то, что изображаемое в ней событие носит характер такой *обыкновенности*, как будто дело происходит в наши дни, в Петербурге, где-нибудь на Подъяческой, за ужином в складчину.. все апостолы на картине — как будто современные “социалисты”, Христос — по-нынешнему — “хороший, добрый человек, с экстазическим темпераментом”... А Достоевский говорил о той же картине: “Где же тут восемнадцать веков христианства? Где идея, вдохновлявшая столько народов, столько умов и сердец? Где же Мессия, обетованный миру Спаситель, — где же Христос?..”⁴⁰².

Вера Достоевского в Богочеловека, его искреннее христианство определяли все его отношение к теории и практике искусства.

В свете этого можно рассмотреть одну частную проблему. Как известно, Достоевский неоднократно изображал в своих романах преступления или факты сексуальной жизни. Но он никогда не давал их во «французской», так сказать, обработке, сделавшейся точной обязательной для множества писателей. В плане «Жития великого грешника» (конец 1869 года) есть такая ремарка: «Действие разврата; ужас и холод от него» (9: 126). Достоевский в эпоху зрелого творчества дает не описание греха и тем более не смакование его, а только его «ужас и холод». «Взял Zola (Золя)... — пишет он в июле 1876 года жене, — и представь себе: едва могу читать, такая гадость» (29, кн. 2: 100). Мы знаем искренность его писем, то, что они написаны, как он говорил, не для потомства. С.Д. Яновский, вспоминая молодость Достоевского, пишет: «Сходством (своей головы с головой Сократа. — С.Ф.) он был очень доволен, находил его сам и обыкновенно... добавлял: “А что нет шишек на затылке, это хорошо — значит, не юпошник”»⁴⁰³.

Очень характерно, что и эта черта, так же как и религиозность Достоевского, вызывает раздражение у не принимающих христианство. Вот один яркий пример. «Раздражающая отъединенность духа от тела, — пишет Вересаев, — хилость связи между ними, делает героев Достоевского совершенно неспособными к яркой, цельной страсти... Раскольников любит Соню. Но как-то странно даже представить себе, что это любовь мужчины к женщине... Даже по-

дозрения нет о той светлой силе, которая ведет любящих к телесному слиянию друг с другом и через это телесное слияние таинственно угулбляет и уярчает слияние душевное»⁴⁰⁴.

Действительно, у Достоевского, и, кстати сказать, у Диккенса, мы не найдем «телесных слияний», так очевидно необходимых многим читателям и «уярчающих» слияние душевное. Как бы ни была темна сама по себе душа Достоевского, но искусство оставалось для него всегда святыней, полем борьбы со злом мира, а не увлекательным способом бунинского выписывания половых переживаний во имя «реалистического мастерства». Женские образы Достоевского насыщены стихией пола до почти осязаемой телесности, но он не раздевает их, он окружает их атмосферой неприкосновенности для читателя. Можно представить себе, что сделал бы Бунин из сцены Свидригайлова с Дуней, Рогожина с Настасьей Филипповной, Ставрогина с Матрешей или Лизой, Алеши с Грушенькой на его коленях. Люди, оправдывающие подобное мастерство, или не представляют себе реальности того, как оно калечит души, или же, попросту говоря, сами нуждаются в смаковании страсти.

Анна Григорьевна вспоминает, что, прощаясь перед смертью, он сказал: «Помни, Аня, я тебя всегда горячо любил и не изменял тебе никогда, даже мысленно»⁴⁰⁵. Это было в 1881 году. А в мае 1867 года, через три месяца после свадьбы, он писал ей: «Мне Бог тебя вручил, чтобы ничего из зачатков и богатств твоей души и твоего сердца не пропало, а напротив, чтоб богато и роскошно возросло и расцвело; дал мне тебя, чтоб я грехи свои огромные тобою искупил, представив тебя Богу развитой, направленной, сохраненной, спасенной от всего, что низко и дух мертвит» (28, кн. 2: 184).

Но не отрывая внутренне искусство от христианства, он в то же время никогда их не смешивал. В 1879 году Вл. Соловьев привез ему в подарок от вдовы поэта А. Толстого большую фотографию Сикстинской Мадонны. Достоевский настолько любил это произведение искусства, что его жена часто заставляла его стоящим перед фотографией в глубоком умилении, даже не слышащим ее прихода в комнату⁴⁰⁶. А рассказывая о посещении дрезденской православной церкви, та же Анна Григорьевна замечает: «Образ Богоматери на правой стороне иконостаса взят с Мадонны Рафаэля (что Федя очень не одобряет)»⁴⁰⁷. «Пели, — добавляет она, — каким-то чрезвычайным странным и не слыханным мною напевом, как поют романсы»⁴⁰⁸.

То же разграничение чувствуется в рассказе Кони о посещении Достоевским в 1876 году колонии для малолетних преступников. По дороге домой, после сосредоточенного молчания, Достоевский сказал: «Не нравится мне *ихняя* церковь: точно музей какой-то!.. Нужно несколько изображений, но строгих и даже суровых, как

строга должна быть вера и суров долг христианина, да и напоминать они должны... далекую деревню... где иконостас неискusного, но верного преданию письма. А тут всё какая-то расфранченна*я итальянщина*⁴⁰⁹.

Для Достоевского нет антиномии в проблеме «искусство и христианство», так как все от Бога: «Всё от Него, Им и к Нему, Ему слава во веки». Но если «всё к Нему», то и художественное мастерство тоже должно быть «к Нему». Об этом есть прямое свидетельство в одном письме Достоевского 1880 года. «Я был в каторге в Сибири 4 года, — пишет он П.Е. Гусевой, — но там работа и жизнь были сноснее моей теперешней. С 15-го июня по 1-ое октября я написал до 20 печатных листов романа и издал «Дневник писателя» в 3 печатных листа. И однако, я не могу писать с плеча, я должен писать художественно. Я обязан тем Богу, поэзии, успеху написанного и буквально всей читающей России» (30, кн. 1: 216).

И в художественном мастерстве Достоевский чувствовал себя в долгу перед Богом.

Вопреки всей своей душевной неустроенности он вполне целен в ощущении задач искусства. Искусство для него — борьба за Бога — в себе и в других. Прав был И.С. Аксаков, написав через неделю после его смерти: «Достоевский не дал никому права ошибаться на его счет, делить его надвое и производить из его творений какие-то экстракты с очищением от “мистических” примесей. Он един во всем разнообразии своих произведений, он целен с начала и до конца своего авторского поприща. Всё у него исходило из *одного* и сводилось к *одному* — из Христа и к Христу»⁴¹⁰.

М. Горький сказал: «Гениальность Достоевского неоспорима, по силе образительности его талант равен, может быть, только Шекспиру»⁴¹¹. Но в достижении этой своей художественной образительности Достоевский идет каким-то своим путем, можно сказать, тоже путем страдания. В 1880 году он сказал молодому Мережковскому: «Чтоб хорошо писать, страдать надо, страдать»⁴¹². «Я же и вообще-то работаю нервно, — писал он в том же году И.С. Аксакову, — с мукой и заботой. Когда я усиленно работаю — то болен даже физически» (30, кн. 1: 214).

Его «творческую лабораторию», как теперь любят говорить, открывает один страшный документ: «Дневник припадков падучей», который он вел в 1870 году, во время работы над «Бесами», то есть над «одним из лучших его произведений»⁴¹³, по определению Горького. Вот несколько выписок.

«10 февраля / 29 января. В три часа пополуночи припадок чрезвычайной силы, в сениях, наяву. Я упал и разбил себе лоб. Ничего не помня и не сознавая, в совершенной целости принес, однако же, в комнату зажженную свечу и запер окно, и потом уже догадался, что

у меня был припадок. Разбудил Аню и сказал ей, она очень плакала, увидав мое лицо. Я стал ее уговаривать, и вдруг со мной опять сделался припадок, наяву... вот уже четверо суток припадки, и голова моя еще очень не свежа... О работе и думать нечего...

1870 / Мая. Припадок наяву, после суток в дороге, в Гомбурге... Очнувшись, довольно долгое время был не в полном уме и помню, что ходил по всему отелю и говорил со встречными о моем припадке... У меня большие заботы. Предстоят жаркие месяцы, страшный усиленный труд — роман в “Русский вестник” (не надеюсь на него)... Что-то будет! В деньгах, до самой осени, будем очень нуждаться!..

13 / 1 июля. Припадок во сне... Не свежает голова по неделе. Погода жаркая... Бьюсь с 1-й частью романа и отчаиваюсь. Объявлена война. Аня очень истощена... Почти и не поправились присланными деньгами. Вся надежда на роман...

16 / 28 июля. Припадок во сне... Теперь уже 3-е августа; почти до сегодня не прояснялась голова. Состояние духа было мучительное... Страшная жара... Трещат кузнечики. Денег нет.

7 августа. Еще припадок. Ночью... Весь день был очень раздражен... Роман решительно бракуется (ужасно!)...

9 сентября. Поутру... довольно слабый... Роман идет медленно, на волю Божию. С деньгами плохо.

10 октября / 28 сентября. Припадок поутру... Дела плохи. Ничего еще не отослано из романа... Аня выбивается из сил... Париж в осаде. Что-то ответит “Русский вестник”?

16 октября. Припадок поутру... Тяжелая жизнь!..

22 октября. Утром во сне (в 7-м часу) припадок, и когда заснул, то через час еще припадок. Теперь 26-е число, а я еще до крайности расстроен и каждую минуту жду еще припадка. Теперь ночь 26/27 октября. На дворе буря... Денег нет... Надо писать, очень уж запоздал» (27: 101–104).

Вот как жил и работал — не в Ясной Поляне, а в немецких меблированных комнатах — этот человек, изнемогающий и темный, весь устремленный к увиденному им свету, оставивший нам в наследство свои потрясающие офорты.

Его мастерство очевидно. Но «мастер» ли Достоевский в том смысле, как, скажем, Тургенев или Анри де Ренье? Конечно нет. «Формы, жеста не имею» (28, кн. 2: 189), — писал он жене в мае 1867 года. В 1868 году князь Мышкин повторяет эти слова: «Я не имею жеста. Чувства меры тоже нет, а это главное» (8: 458). Но значит ли это, что у Достоевского недостает формы, что он пренебрегает формой? Его романы, как сказал Гроссман, — «это философия идей *in actu**, это созерцание идей в действии, это шествие к прав-

* В действии (*лат.*). — *Примеч. сост.*

де»⁴¹⁴. Но как же может идея достигать своего совершенного действия, не будучи облеченной в адекватную форму? Конечно, у Достоевского есть и «форма и жест», но они для него не самоцель, а только неизбежная стадия воплощения мысли. Содержание и форма у Достоевского — это и есть «идея в действии», сделавшаяся единой живой стихией нерукотворного слова.

Что касается «чувства меры», то в этом была его слабая сторона. «Я помешан на краткости, которая мне не удается» (28, кн. 1: 314), — писал он еще из Сибири в 1858 году брату Михаилу. В 1870 году он пишет Страхову: «Исполнение (романа. — С. Ф.) зависит от Бога; могу и испакостить, что часто со мною случалось» (29, кн. 1: 110). Ему же он пишет в 1871 году: «Вы ужасно метко указали главный недостаток. Да, я страдал этим и страдаю; я совершенно не умею, до сих пор (не научился), совладать с моими средствами. Множество отдельных романов и повестей разом втискиваются у меня в один, так что ни меры, ни гармонии» (Там же: 208). «В романе... много растянuto и не удалось» (29, кн. 1: 19), — писал он об «Идиоте». Об этом же романе так говорил Щедрин: «Это гениально задуманная вещь: в ней есть места поразительные, но еще больше плохо высказанного и Бог знает как скомканного»⁴¹⁵.

Можно было бы посчитать это только недостатком чувства архитектуры произведения, если бы недостаток чувства меры иногда не проявлялся и в разработке отдельных идей. Тут дело, очевидно, не столько в художественных недостатках, сколько в дефектах души. Идея страдания в целом совершенно правильно отражена у него. «Всякое великое счастье носит в себе и некоторое страдание, ибо возбуждает в нас высшее сознание» (27: 110). Но иногда высказывания его героев могут вызвать подозрение в создании культа страданий.

В 1877 году, в «Сне смешного человека», он писал: «Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением» (25: 116). И в другом месте: «Я хочу мучения, чтобы любить» (25: 112). Можно ли христианину «хотеть мучения»? Не сказано ли нам: «Когда гонят вас в одном городе, бегите в другой»⁴¹⁶, то есть избегайте мучения и скорби, пока не увидите, что на принятие их есть воля Божия. От «хотения мучения» себе недалеко и до мучений других. Вот почему Достоевский мог написать жене: «Мне суждено судьбой всех тех, кого я люблю, мучить!» (28, кн. 2: 283). Правда, это писалось в апреле 1868 года, за тринадцать лет до смерти, когда в Достоевском было еще много не только от Мармеладова, но и от «Подполья».

Так или иначе, но его рука при осуществлении художественного замысла иногда дрожала в каких-то непроверенных или непросветленных эмоциях и проводила линию дальше, чем это было нужно.

Возможно, что недостаток чувства эмоциональной меры увеличился в связи с ненормальными условиями работы. До самых последних лет он работал, подгоняемый крайней материальной нуждой, всегда спешил, всегда работал по ночам. Кстати, о работе по ночам. Когда он писал «Преступление и наказание», он жил одно время в доме купца Алонкина. «Великий трудолюбец, — говорил про него этот Алонкин. — Я к заутрене иду, а у него в кабинете огонь светится, значит, трудится»⁴¹⁷.

Но спешил работать он, конечно, не только от материальной нужды. «Во мне, как в писателе, — пишет он в письме к Е.Ф. Юнге, — есть много недостатков, потому что я сам, первый, собою всегда недоволен... В иные тяжелые минуты внутреннего отчета я часто с болью сознаю, что не выразил, буквально, и 20-й доли того, что хотел бы, а может быть, и мог бы выразить. Спасает при этом меня лишь всегдашняя надежда, что когда-нибудь пошлет Бог настолько вдохновения и силы, что я выражусь полнее, одним словом, что выскажу всё, что у меня заключено в сердце и в фантазии» (30, кн. 1: 148). Это он пишет в 1880 году, после «Преступления и наказания», «Идиота», «Бесов», «Подростка» и «Дневника писателя». В это время и «Братья Карамазовы» были уже почти закончены. Он был перенасыщен идеями и образами и точно задыхался в них, «заключенных в сердце». Весь его путь как художника — это путь сердечного высказывания. Это было иногда непосильно, но это и спасало его — и как человека, и как писателя. «Любовь покрывает множество грехов»⁴¹⁸, и не только покрывает, но и ведет за собой и учит. Что может значить несовершенство Достоевского, все его и душевные, и художественные срывы, если он смог на какой-то исторический миг задержать образ Христов в холодеющем мире?

Он не только видел и слышал больше других, он многое предчувствовал, и все это свое знание, все свое видение борьбы Добра и Зла в мире он, больной и изнемогающий, в великом волнении спешил передать людям. «Сердце мое с кровью положится в этот роман... Тут положил я мою душу, мою плоть и кровь» (28, кн. 1: 326, 351), — писал он брату Михаилу в 1859 году, и так — плотью и кровью — он писал почти все. Поэтому к его пути художника лучше всего приложимы слова Пастернака: «Цель творчества — самоотдача». И еще другие слова поэта, из стихотворения «На Страстной»:

И март разбрасывает снег
На паперти толпе калек,
Как будто вышел человек,
И вынес, и открыл ковчег,
И всё до нитки роздал.

Представим себе официальную христианскую проповедь конца XIX века, особенно на Западе. Какое благолепие, какая грамотность, какая неторопливость и спокойствие! И рядом с ней нервный, задыхающийся голос петербургского литератора, который «всё до нитки роздал». Но может быть, мы услышим в этом голосе хоть малую долю того «Христового волнения»⁴¹⁹, о котором в VI веке писал преп. Иоанн Лествичник как о признаке настоящей христианской души.

Глава XII. Обретенный покой

Ошибки и грехи Достоевского всегда и для всех явны, и прежде всего для него самого.

Вот он в 1869 году написал «Вечного мужа» и тут же сообщает племяннице: «Проклятая повесть... Я возненавидел эту мерзкую повесть с самого начала» (29, кн. 1: 88). Вот он был груб с посетителем и тотчас пишет ему: «Полчаса после Вас я опомнился и сознал, что поступил с Вами грубо и неприлично, а главное, был виноват сам... Если пожелаете, то приеду извиняться лично... Не оправдываюсь этим объяснением... прошу прощения вполне искренне... так мне велит моя совесть, и слишком мучают ее угрызения» (30, кн. 1: 144). И так во всем. «Это горе (смерть крошечной дочурки Сони в Женеве. — С.Ф.) было большою причиною остановки моей в работе. Анна Григорьевна страдает ужасно... Всё за грехи мои» (28, кн. 2: 301), — пишет он в июне 1868 года П. Исаеву.

При всей его сложности это была простая русская душа, для которой вся духовная жизнь полностью уместается в двух категориях: покаяния и любви. Так было и в его зрелом творчестве. Кто-то из современных литературоведов хорошо сказал, что все большие романы Достоевского — это только различные вариации одной евангельской темы: о блудном сыне, о сыне, возвращающемся в Отчий Дом. Практика христианства давалась Достоевскому с большим трудом, но он упорно не хочет ничем иным питаться, кроме него. Следя за его биографией, видишь, что он все время ошибается, падает и опять встает. Невольно вспоминаешь рассказ Патерика: «Брат спросил авву Сисоя Великого: авва! что делать мне? — я пал. Старец отвечал: встань. Брат сказал: я встал и опять пал. Старец сказал: снова встань. Доколе же мне вставать и падать? — спросил брат. До кончины твоей, отвечал старец». Характерно, что даже те молитвы, которые иногда вспоминает Достоевский в печати, — это покаянные молитвы Великого поста.

Говоря о русском народе, он пишет в «Дневнике писателя» 1880 года: «Он всё знает, всё то, что именно нужно знать, хотя и не

выдержит экзамена из катехизиса. Научился же в храмах, где веками слышал молитвы и гимны, которые лучше проповедей. Повторял и сам пел эти молитвы еще в лесах, спасаясь от врагов своих, в Батыево нашествие еще, может быть, пел: “Господи сил, с нами буди!”⁴²⁰ ... а в нем, в этом гимне, уже в одном вся правда Христова. И что в том, что народу мало читают проповедей... Зато выйдет поп и прочтет: “Господи, Владыко живота моего”⁴²¹ — а в этой молитве *вся суть христианства*... Главная же школа христианства, которую прошел он, — это века бесчисленных и бесконечных страданий, им вынесенных в свою историю, когда он, оставленный всеми... оставался лишь с одним Христом-утешителем, Которого и принял тогда в свою душу навеки» (26: 150–151).

На молитву преподобного Ефрема Сирина («Господи и Владыко живота моего»), как известно, обратил свое особое внимание и Пушкин, столь ценимый Достоевским. «Всю суть христианства» они оба увидели в молитвенной тайне великопостной вечерни, когда в тишине покаяния собирается рассеянная страстями любовь. Ведь, как учат отцы, «покаяние или смирение — это начало любви». А о соборании — и чувств внутри отдельного человека, и всего человечества, всех людей в единство любви, в единство, утерянное и ненаходимое, — наверное, больше всего болел Достоевский всю свою жизнь, начиная с мучительной болезни «Двойника».

«Мне всё кажется, — пишет Достоевский в «Дневнике писателя» 1876 года, — что у нас наступила какая-то эпоха всеобщего “обособления”. Все обособляются, уединяются... Разрывают прежние связи без сожаления... Всё разбилось и разбивается» (22: 80). «Папство есть, может быть, самое страшное “обособление”, из всех грозящих миру всего мира. А грозит миру многое. И никогда еще Европа не была начинена такими элементами вражды, как в наше время. Точно всё подкопано и начинено порохом и ждет только первой искры...» (22: 90), — писал он. Позднее добавил: «Всяк за себя и только за себя и всякое общение между людьми единственно для себя» (25: 84). Как сказано в одних стихах:

В безумной погоне толпы спешат;
И каждый каждому больше не рад.

И вот в эту эпоху, когда, как сказано в «Подростке», «скрепляющая идея совсем пропала» (13: 54), — он нашел ее, эту идею, опять-таки в покаянии и любви, но и в покаянии уже не только за себя, за вину перед самим собой, но в покаянии и за свою вину перед всем миром, перед всеми людьми, — во имя любви к этим людям.

Зосима в «Братьях Карамазовых» говорит: «Каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично... Сие сознание есть венец пути

иноческого, да и всякого на земле человека... Тогда лишь и умилилось бы сердце наше в любовь бесконечную, вселенскую, не знающую насыщения» (14: 149).

Эта мысль жила в Достоевском, во всяком случае, последние десять—двенадцать лет. Ее начинает высказывать уже князь в «Идите». «Вероятнее всего, что я во всем виноват! Я еще не знаю, в чем именно, но я виноват» (8: 484), — говорит он. И в черновиках к «Идоту» Достоевский записывает: «Теория практического христианства» (9: 268); «Смирение Князя. Князь положительно считает себя в результате хуже всех» (Там же: 275); «Смирение — самая страшная сила, какая только может на свете быть!» (Там же: 241, 270). О всеобщей вине ясно говорят в «Бесах» Шатов и Степан Трофимович: «Все виноваты, все виноваты... Все и каждый один пред другим виноваты. Все виноваты!..» (10: 446, 491). Эту же мысль вызывает Тихон в Записных тетрадях к «Бесам»: «Узнает душа, что каждый за всё ответчик... Всё, что случилось и об чем даже не ведал, могло быть по примеру Христову одною лишь любовью Его полно» (11: 190). И еще яснее — в «Исповеди Ставрогина»: «Согрешив, каждый человек уже против всех согрешил, и каждый человек хоть чем-нибудь в чужом грехе виноват. Греха единичного нет» (Там же: 26). «Был бы я сам праведен, — повторяет через десять лет Зосима, — может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы... Поймешь, что и сам виновен, ибо мог светить злодеям даже как Единый безгрешный и не светил» (14: 291—292). Вот почему еще в 1870 году Достоевский писал, что «ад есть сознание любви неисполненной» (11: 190), вот почему каждый «перед всеми во всем виноват» (10: 491).

Сознание безмерности того, что открыто миру жертвой Христовой, делает безмерной вину всякого, так как всякий «мог светить как Единый безгрешный и не светил» (14: 492). Тут Голгофа каждого. У св. Димитрия Ростовского есть такая молитва: «Уязвлено и уранено буди сердце мое Твоею Божественною любовью, Господи». Подвижники Церкви жили в этом уподоблении Голгофы, и в этом именно и есть та бездна, которая отделяет их от подвижников ложных, Амвросия и Леонида — от Ферапонта, Церковь истинную — от ее двойника. Достоевский почувствовал всю силу этой великой скрепляющей идеи единства: единства ответственности и единства любви. Может быть, тут ему опять помог Паскаль, у которого есть такие мысли: «Один камень производит изменения в целом море. Так и в благодати: малейшее ее действие влияет на всё остальное. Стало быть, всё важно»⁴²². «Юноша брат мой, — говорит Зосима, — у птичек прощения просил: оно как бы и бессмысленно, а ведь правда, ибо всё как океан, всё течет и соприкасается, в одном месте тронешь — в другом конце мира отдается... Всё как океан, говорю вам» (14: 290).

«Согрешение брата мы должны считать за свое собственное»⁴²³, — учили еще в VI веке преп. Варсонофий и Иоанн. Идея всеобщей вины есть одно из поразительных следствий великой идеи всеобщего человеческого единства, апостольской идеи спасаемого человечества как единого Тела Христова, которое испытывает страдание при заболевании любой своей части, любой клетки. В эпоху Достоевского это учение пробилось сквозь академическую рутину в работах архимандрита Феодора (Бухарева), учившего, что всякое личное зло или грех человека есть отвержение им любви и жизни Божией, то есть омертвление данной малой клетки всечеловеческого тела, и что все мы должны принимать это омертвление, кем бы оно ни было допущено, как свое собственное, потому что все мы «уды единого тела»⁴²⁴. Отсюда неизбежно и страдание каждого за всех и всех за каждого, страдание за других по образу Христову. Идея вины каждого за всех есть возрождение самого существа христианства — подражание крестной жертве Спасителя. Биограф архимандрита Феодора отмечает, что в практике жизни, при работе инспектором Казанской духовной академии, он «смотрел на себя как на члена одного со студентами Тела, одной небольшой Христовой Церкви, и каждую вину студента считал своею, страдал за нее как за проявление собственной мертвенности, вследствие удаления от Христа»⁴²⁵. Работы архимандрита Феодора печатались с 1849 до 1866 года. Уже после его смерти (в 1871 году) была опубликована его статья о «Преступлении и наказании»⁴²⁶.

После Достоевского и архимандрита Феодора идея всеобщей вины и ответственности каждого за других с новой силой ожила в богословской мысли XX века. «Все за всех отвечают... человек ответствен за человека»⁴²⁷, — пишет священник П. Флоренский. «Что нет Христа в нашей жизни — это наша вина... Все эти блуждания вне Церкви, а значит и все действия, обусловленные заблуждением, вся общественная неправда, вся мучительность жизни — все это тоже наша вина. Вина, которая слезами и кровью вписывается в историю мира»⁴²⁸, — утверждал В. Эрн. О том же писал Экзюпери: «Каждый человек ответствен за всех... Моя культура, наследуя Богу, сделала каждого человека ответственным за других и всех людей — ответственными за одного человека»⁴²⁹. Тому же учил наш современник авва Силуан⁴³⁰. Перекликающиеся голоса этих людей лишний раз подтверждают, что непостижимы нити, связующие христиан в единый благодатный организм, в таинственное Тело Христово, как определяет Церковь апостол.

Еще Шатов говорил: «Я верую в Тело Христово» (10: 200) и «Народ — это тело Божие» (10: 199). В «Братьях Карамазовых» именно к этому апостольскому осознанию и определению Церкви стремит-ся, иногда точно на ощупь, Зосима. «Кто не верит в Бога, — говорит

он, — тот и в народ Божий не поверит. Кто же уверовал в народ Божий, тот узрит и святыню Его, хотя бы и сам не верил в нее до того вовсе» (14: 267). Конечно, в этой идее у Достоевского есть что-то как бы не оформленное, еще расплывчатое и сползающее иногда на вздыхание вообще о народе. Но все же и в основе его идей (уже давно осмеянных и врагами, и друзьями) о «Святой Руси» и «народе-богоносце» лежит идея Святой Церкви, действительно святой, Церкви как Тела Божия, не осязаемого для человеческого ума и юридических понятий, живого Организма любви, «океана благодати», о котором Достоевского учили и апостолы, и Паскаль. Это и есть та мистика христианства, которой хотел бы избежать Достоевский, но не избежал, так как и невозможно ее избежать: она есть мистика любви, и для Достоевского — «влюбленного в любовь» — она стала логическим и завершающим словом, совершенной реальностью. О ней говорится в видении Алеши загробного мира у гроба старца. «Веселимся, — продолжает сухенький старичок, — пьем вино новое, вино радости новой, великой... Чего дивишься на меня? Я луковку подал, вот и я здесь... Что наши дела?.. А видишь ли Солнце наше, видишь ли Его?» (14: 327).

В область мистики Достоевский премудро вступает с луковкой любви, то есть оставаясь совершенно верным себе и в то же время утверждая свою любовь к человечеству, свою мечту о Единстве человечества — в ином мире, в Вечности. Это мистическое завершение идеи всей его жизни замечают и неверующие: «У Достоевского гармоничная собранность есть только нормативный идеал или нечто осуществляющееся в вечности, в бесконечности, в метафизической плоскости»⁴³¹, — говорит Луначарский.

«Тем-то и сильна великая нравственная мысль, — писал Достоевский, — тем-то и единит она людей в крепчайший союз, что измеряется не немедленной пользой, а стремится их в будущее, к целям вековечным, к радости абсолютной» (26: 164). Несмотря на не оставившую его мечту о «земном рае», к которой он иногда возвращается, Достоевский начинает понимать, что преодоление разъединенности людей совершается и совершится только сверхрациональным путем, то есть уже за пределами и за нормами этой истории, но что важнее всего — совершится той самой любовью, начало которой здесь, на земле, в обыденности этой любви. И для человека, собственно, достаточно знать это блаженное начало спасения мира, эту великую обыденность любви⁴³².

В Евангелии есть притча о человеке, нанявшем с утра работников в виноградник свой по динарию в день⁴³³. Потом он еще вышел «на торжище» в 3-м часу, и в 6-м, и в 9-м часу, и еще нанимал рабочих. Наконец, вышел он и в 11-м часу и нанял последних «стоящих праздно». А когда стал всех их рассчитывать, то по динарию полу-

чили и эти последние, как и первые, «перенесшие тяготу дня и зной» духовного труда. Можно ли уложить это божественное уравнение первых с последними кающимися грешниками в нормы человеческих понятий? Оно укладывается только в безмерном милосердии Божиим, ожидающем нашего малейшего воздыхания покаяния и любви. Эта притча — наше пасхальное упование: «Все насладитесь пира веры, все восприимите богатство благодати». И вот у Достоевского в одной из Записных тетрадей 1870 года мы читаем такое как бы добавление ее, очевидно ставшее необходимым в наше страшное время: «Тихон: “Иже в 12-ый час. Песня ангелов”. Безмерно великодушно слово» (11: 288). Можно было бы сказать, что именно здесь, в этом полунощном ощущении безмерного великодушия Христова к пришедшим хотя бы в «12-м часу», и лежит главное богатство наследства Достоевского. Эта «песня ангелов», им подслушанная, для нас, изнемогающих от грехов и болезней, нужнее всего, как настоящий хлеб среди только муляжей его на богословской витрине. С этим хлебом и мы бестрепетно вступаем в область мистики, в ее «глубину и высоту», зная, что «ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе»⁴³⁴.

Вступив в эту область мистики, Достоевский остался верен и своему реализму. Реализм в мистике утверждает возможность и необходимость ощущения непознаваемого. «Многое на земле от нас скрыто, — говорит Зосима, — но взамен того даровано нам тайное, сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных... Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным» (14: 290). Так пишет писатель Достоевский, и так же учили все множество святых и учителей Церкви. Приходится только удивляться, с какой смелостью некоторые литературоведы объявляют Достоевского каким-то открывателем религиозного ощущения в противовес бесчувствию так называемого «аскетического христианства». «В нас не холодное созерцание свойств Божиих, а живое ощущение их»⁴³⁵, — пишет епископ Феофан Затворник.

«Кончается жизнь моя, — говорит Зосима, — знаю и слышу это, но чувствую на каждый оставшийся день мой, как жизнь моя земная соприкасается уже с новою, бесконечною, неведомою, но близко грядущею жизнью, от предчувствия которой трепещет восторгом душа моя, сияет ум и радостно плачет сердце...» (14: 265).

«Явный знак светильника веры, горящего... в сердце, — пишет св. Тихон Задонский, — есть радость духовная, в сердце ощущае-

мая... Ибо где вера к Богу, тамо и радость о Боге. Что бо любим, о том и радуемся»⁴³⁶. «Христианство странно, — пишет Паскаль, — оно повелевает человеку признать себя ничтожным и в то же время повелевает ему уподобляться Богу»⁴³⁷. «А Бог наш есть Бог блаженства... радуется и играет дух наш, когда благодать Духа Святого делает его причастником Божества»⁴³⁸, — пишет епископ Феофан Затворник. Все заповеди Нового Завета — это заповеди блаженства, то есть счастья, ощущаемого уже здесь, на земле.

«Все праведные, все святые, все святые мученики были все счастливы» (14: 51), — утверждал Зосима. «Царство Божие внутри вас»⁴³⁹. Об этом внутреннем Рае человека, еще здесь, на земле, начинаемом среди трудов и несчастий, Достоевский начал писать тоже уже в 1870 году, работая над «Бесами». В одной из Записных тетрадей есть слова: «Идеи Голубова суть смирение и самообладание и что Бог и царство небесное внутри нас, в самообладании, и свобода тут же... Голубов говорит: Рай в мире, он есть и теперь» (11: 121, 131). «Рай в каждом из нас затаен, — говорит в «Братьях Карамазовых» Михаил — друг молодого Зосимы. — Разом ощутил в душе моей рай, только лишь исполнил, что надо было... Теперь предчувствую Бога, сердце как в раю веселится» (14: 275, 283). «В сердце жизнь, там и жить надобно, — учит епископ Феофан. — Не думайте, что это дело совершенных. Нет, это дело всех начинающих искать Господа. Тогда только и начало жизни, когда в сердце покажется сосредоточенная неугасаемая теплота... Се есть огонь, который Господь пришел низвести на землю... Вот блаженное состояние! Вот и рай!»⁴⁴⁰ И св. Тихон: «О, блаженное такового сердца состояние! Оно еще здесь на земле чувствует частицу небесной радости. Сего богатства и утехи подобает нам, христианам, искать»⁴⁴¹. «Награды же никогда не ищи, — говорит Зосима в романе, — ибо и без того уже велика тебе награда на сей земле: духовная радость твоя, которую лишь праведный обретает» (14: 292).

Сердце, радостно ощущающее Бога, тем самым ощущает и человечество, спасаемое в Боге, и всю воздыхающую о Боге тварь.

О воздыхающей твари есть фреска XV–XVI веков в Москве, в Благовещенском соборе, называемая «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь»: наверху, как венец твари, Богородица, кругом Ее и сверху вниз все человечество, от пророков и апостолов до греческих философов дохристианской эры, и весь тварный мир, и весь океан твари — с горами и реками, цветами и птицами. К этому ощущению вселенского единства и радости привел Достоевский, после луковки у Груши, своего Алешу, когда «над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд» и когда «как будто нити ото всех этих бесчисленных миров Божиих сошлись разом в душе его, и она вся трепетала, “соприкасалась

мирам иным”. Простить хотелось ему всех и за всё и просить прощения, о! не себе, а за всех, за всё и за вся, а “за меня и другие просят”» (14: 328).

Вот где — в покаянии и любви — познается, что такое мир Божий и люди Божии, что такое христианство. Флоренский пишет: «Только христианство нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всем сущем, благоговейной любви ко всему “первородному Адаму”»⁴⁴².

В записной книжке 1880 года есть у Достоевского такая запись: «Социализм и христианство. NB!! Попробуйте разделиться, попробуйте определить, где кончается ваша личность и начнется другая?.. В христианстве и вопрос немыслим этот... Повеет дух новый, внезапный» (27: 49).

«Так завершается, — пишет Гроссман, — эволюция гениального мистика»⁴⁴³. Мы бы сказали, что она завершается тем же, с чего началась, — любовью к людям.

Наследство Достоевского огромно. Несмотря на болезненную трудность его мышления, несмотря на отдельные ошибки этого мышления, он оставил нам ясные и простые в своей правде мысли — о грехе и нравственной двойственности человека, о страдании и подвиге его очищения, об искании красоты и святости в людях и в мире, о теплой Земле и Церкви человечества, о радости ощущения Бога и любви Божией, которая все «покрывает, всего надеется, всё переносит»⁴⁴⁴. Но мне кажется, что главное его значение для нас не в этих отдельных и многих других христианских истинах, произнесенных им перед всем миром с такой убежденностью, с таким волнением, а во властном подведении нас ко всей совокупности их, в призыве к слушанию, познанию, питанию ими в таком же призыве, как удар колокола перед обедней, который как будто ничего отдельно не говорит, но в то же время так ясно зовет, будит нас и умиляет: встань и иди и слушай «все сии слова жизни»⁴⁴⁵. Достоевский точно ударами в сердце напоминает о Христе.

Это особенное его дарование или назначение в мире хорошо выражено у Починковской, рассказывавшей об одном его публичном чтении главы из «Братьев Карамазовых» в 1879 году. «Мы слушали это, — пишет она, — с возрастающим волнением и с трепетом сердца тоже хотели “простить”! И вдруг всё в нас чудодейственно изменилось: мы вдруг почувствовали, что... нельзя медлить ни на минуту... Нельзя потому, что каждый миг нашей жизни приближает нас к вечному сумраку или к вечному свету, — к евангельским идеалам или к зверям. А неподвижной середины не существует... И если это настроение было только минутным для одних его слушателей, — для других оно явилось переворотом на целую жизнь»⁴⁴⁶.

Предсмертная болезнь Достоевского началась внезапно, кровотечением из легких 26 января 1881 года. Смерть наступила 28 января (ст. ст.), в день памяти того преподобного Ефрема Сирина, в покаянной молитве которого писатель видел суть христианства. Смерть Достоевского поражает нас своей легкостью, точно милосердием. Вспомним хотя бы жуткое умирание Тургенева. Уже вечером Достоевский пригласил священника для исповеди и причастия. «Когда священник ушел, — вспоминает Анна Григорьевна, — и я с детьми вошла в кабинет, чтобы поздравить Федора Михайловича с принятием святых тайн, то он благословил меня и детей, просил их жить в мире, любить друг друга, любить и беречь меня. Отослав детей, Федор Михайлович благодарил меня за счастье, которое я ему дала, и просил меня простить, если он в чем-нибудь огорчил меня. Я стояла ни жива ни мертва, не имея силы сказать что-нибудь в ответ»⁴⁴⁷. Дочь Достоевского вспоминает, что отец, прощаясь с детьми, велел их матери прочесть вслух 15-ю главу Евангелия от Луки — притчу о блудном сыне, им особенно любимую⁴⁴⁸. Он окончательно возвращался в Дом Отчий.

«Около семи утра (28-го января. — С. Ф.) я увидела, — пишет Анна Григорьевна, — что муж смотрит в мою сторону... “Знаешь, Аня, — сказал Федор Михайлович полушепотом, — я уже часа три как не сплю и всю думаю, и только теперь сознал ясно, что я сегодня умру... Зажги свечу, Аня, и дай мне Евангелие”. Это Евангелие было подарено Федору Михайловичу в Тобольске (когда он ехал на каторгу. — С. Ф.) женами декабристов. Оно всегда лежало у мужа на виду на его письменном столе, и он часто, задумав или сомневаясь в чем-либо, открывал наудачу это Евангелие и прочитывал то, что стояло на первой странице (левой от читавшего). И теперь Федор Михайлович пожелал проверить свои сомнения по Евангелию. Он сам открыл святую книгу и просил прочесть. Открылось Евангелие от Матфея, гл. III, ст. 14–15: “Иоанн же удерживал Его и говорил: мне надобно креститься от Тебя, и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: не удерживай, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду”. “Ты слышишь? — ‘не удерживай’ — значит, я умру”, — сказал муж и закрыл книгу... Около девяти утра Федор Михайлович спокойно уснул, не выпуская моей руки из своей... В восемь часов тридцать восемь минут вечера Федор Михайлович отошел в вечность»⁴⁴⁹.

И вот можно сказать, что та соборность, то церковное единство людей, о которых так мечтал всегда Достоевский, совершенно неожиданно открылись во время его похорон.

«Еще никогда никого *так* не хоронили; ничего подобного не видывал Петербург, — пишет И. Аксаков через несколько дней после похорон. — Все эти внезапные, не предуготовленные, не

предумышленные, а потому несомненно искренние изъявления участия, признательности, уважения, — всё это чествование, так нечаянно, само собой, вдохновенно сложившееся, — исполнено важного смысла»⁴⁵⁰.

«Похороны Достоевского, — пишет Страхов, — представляли явление, которое всех поразило. Такого огромного стечения народа... не могли ожидать самые горячие поклонники писателя. Можно смело сказать, что до того времени никогда еще не бывало на Руси таких похорон... Каким образом составила такая громадная манифестация — это составляет немалую загадку... Эти похороны... были истинным событием»⁴⁵¹.

«Никогда еще не бывало такого русского братства, сплотившегося воедино, — читаем мы в одном отчете о похоронах. — Это были национальные русские проводы национального русского писателя... Толпы народа, провожавшего тело Федора Михайловича, состояли из 25–30 тысяч человек... На всем пути этой процессии, по обе стороны Невского проспекта, шпалерами стоял народ... Во всё время следования — от Кузнечного переулка до ворот Александроневской лавры, пели неумолкаемо “Святой Боже” все воспитанники и воспитанницы учебных заведений, каждая группа отдельно и вполне самостоятельно, причем, ввиду широко раскинувшейся процессии, не слышно было диссонанса. Пели юнкера Николаевского инженерного училища, пели гимназисты и гимназистки, студентки, курсистки и студенты, пели хоры любителей и владимирские певчие. В особенности стройно пели любители, курсистки и студентки. Погребальное шествие тянулось чинно, без давки и толкотни. У ворот лавры вышли навстречу воспитанники духовного училища и духовной семинарии; духовенство в полных облачениях, во главе настоятеля лавры... с монастырской братией и лаврскими певчими... Похороны Федора Михайловича происходили на другой день, в воскресенье 1-го февраля»⁴⁵².

«Погребальное шествие вышло из дома в одиннадцать часов и только после двух часов достигло Александроневской лавры... В тот же вечер, 31 января, был совершен Парастас (торжественная всенощная)... Церковь была полна молящихся, особенно много было молодежи, студентов и курсисток. Большинство из них осталось в церкви на всю ночь, чередуясь друг с другом в чтении псалтыря над гробом»⁴⁵³.

«Наступил вечер, стемнело, — вспоминает дочь писателя, — толпа почитателей и друзей постепенно рассеялась, готовясь снова явиться на следующий день к похоронам. Но Достоевский не остался один. Петербургский митрополит, живший в Александроневской лавре, рассказывал позже: “В субботу вечером я отправился в церковь Святого Духа, чтобы, в свою очередь, покло-

ниться праху Достоевского. Монахи остановили меня у дверей, объявив, что церковь, которую я считал пустой, полна людей. Тогда я направился наверх, в маленькую часовню, окна которой выходят внутрь Свято-Духовской церкви. Я провел там часть ночи, наблюдая за студентами, не видевшими меня. Они молились, плакали, рыдали, стоя на коленях. Монахи хотели читать псалмы, но студенты взяли у них из рук псалтырь и читали попеременно. Никогда я не слышал еще подобного чтения. Студенты читали дрожащим от волнения голосом и вкладывали свою душу в каждое слово»⁴⁵⁴.

На следующее утро Владимир Соловьев, который вместе с другими выносил гроб из храма, сказал над могилой: «Мы, собравшиеся на могиле, чем лучшим можем выразить свою любовь к нему, чем лучшим помянуть его, как если согласимся и провозгласим, что любовь Достоевского есть наша любовь и вера Достоевского — наша вера. Соединенные любовью к нему, постараемся, чтобы такая любовь соединила нас и друг с другом. Тогда только воздадим мы достойное Духовному вождю русского народа за его великие труды и великие страдания»⁴⁵⁵. Вот как удивительно совершились эти похороны. Конечно, не русский простой народ — тогда, в 80-х годах прошлого века, еще глубоко живший в ощущении своего водительства старцами и святыми, — но русская интеллигенция, стремящаяся к вере, действительно теряла в нем духовного учителя, а главное — духовного друга и отца. Достоевский приводил ее к Вере, не только не отрывая от любви, но раскрывая ей любовь, приводил ее к Небу, но только не отрывая от земли, но, наоборот, научая любить эту землю такую же любовью, какою любят мать. Это, может быть, самое нужное для нее, оторванной от этой земли русской интеллигенции, хорошо выразил поэт Случевский в стихах, прочитанных через две недели после похорон на поминальном вечере:

Три дня в тумане солнце заходило...
И на четвертый день безмерно велика,
Как некая духовная река,
Тебя толпа к могиле уносила...
И от свечей в руках, от пламени кадила,
От блеска наших слез, и от живых цветов,
Качавшихся на зелени венков, —
Бессмертие, придя, твой светоч засветило.
И приняла тебя земля твоей Отчизны!
Дороже стала нам одною из могил
Земля, которую, без всякой укоризны,
Ты так мучительно и смело так любил!..

Вскоре после похорон, в феврале 1881 года, И. Аксаков писал Победоносцеву: «Смерть Достоевского — истинное наказание Божие. Только теперь вполне раскрывается нравственное его значе-

ние, как учителя для молодых душ. В нем обретали себе опору и смелость высшие, нравственные идеалы, смутно и робко носимые в душе то того, то другого юноши. Ибо, в сущности, “угнетенным” и “оскорбленным” должно считаться религиозное и нравственное чувство в среде русской интеллигенции. Молодому человеку нужна большая доля мужества и самостоятельности, чтобы дерзать питать и исповедовать его в себе»⁴⁵⁶.

«Я поехал поклониться его праху, — пишет Кони. — На полутемной неприветливой лестнице дома на углу Ямской и Кузнечного переулка, где в третьем этаже проживал покойный, было уже довольно много направляющихся к двери, обитой обтрепанной клеенкой. За нею темная передняя комната с тою же скудной и неприхотливой обстановкой, которую я уже видел однажды. Федор Михайлович лежал на невысоком катафалке, так что лицо его было всем видно. Какое лицо! Его нельзя забыть... На нем не было ни того как бы удивленного, ни того окаменело-спокойного выражения, которое бывает у мертвых... Оно говорило, это лицо, оно казалось одухотворенным и прекрасным... Тление еще не успело коснуться, и не печать смерти виднелась на нем, а заря иной, лучшей жизни как будто бросала на него свой отблеск... Я долго не мог оторваться от созерцания этого лица, которое всем своим выражением, казалось, говорило: “Ну да! Это так, — я всегда говорил, что это должно быть так, а теперь я знаю”»⁴⁵⁷.

И Анна Григорьевна вспоминает: «К часу ночи дорогой наш усопший уже возлежал на погребальном возвышении посредине своего кабинета. Пред изголовьем стояла этажерка с образом и горящей лампадой. Лицо усопшего было спокойно, и казалось, что он не умер, а спит и улыбается во сне какой-то узнанной им теперь “великой правде”»⁴⁵⁸.

Существует еще один документ, вполне подтверждающий слова и Анны Григорьевны, и Кони, — замечательный карандашный рисунок «Ф.М. Достоевский на смертном одре», сделанный Крамским на следующий день после смерти. На лице усопшего — «покой субботного дня». Литератор Достоевский увидел своего Христа и Его Пасху.

1963. Страстная неделя

Примечания

Глава I

¹ Ср.: «И клялся Живущим во веки веков, <...> что времени уже не будет» (Откр. 10, 6).

² См. послесловие И. Кашкина к кн.: Ф о л к н е р У. Поджигатель. Рассказы. М., 1958. С. 165.

³ См.: Х е м и н г у э й Э. Стрельба влёт // Охотничьи просторы. М., 1960. № 15. Характерно и замечание Ф. Мориака: «Все мы, или почти все, носим глубокий отпечаток Достоевского» (Цит. по: М о т ы л е в а Т. Л. Достоевский и мировая литература // Творчество Ф. М. Достоевского. М., 1959. С. 41).

⁴ См.: К у з н е ц о в Б. Эйнштейн. М., 1962. С. 87.

⁵ См.: «Недаром тонкий ценитель его (Достоевского. — С. Ф.) дарования, Вогуэ, называет его “собирателем русского сердца, умевшим окунуться в скорбь жизни”» (цит. по: К о н и А. Ф. На жизненном пути: В 5 т. Л., 1929. Т. 5. С. 25).

⁶ 2 Кор. 11, 3.

⁷ Ин. 3, 8.

⁸ Откр. 11, 2.

⁹ Откр. 11, 1.

¹⁰ См.: Р е ш е т о в Н. Люди и дела давно минувших дней // Русский архив. 1886. Кн. 9. С. 226–228.

¹¹ Ин. 20, 28.

¹² З е л е н ц к и й А. А. Три встречи с Достоевским // Исторический вестник. 1901. № 3. С. 1027.

¹³ Молитвослов. Молитва 10-я, святого Иоанна Златоуста ко Святому Причащению.

¹⁴ Мф. 11, 12.

¹⁵ Мк. 9, 24.

¹⁶ Ин. 20, 25.

¹⁷ Мф. 28, 17.

¹⁸ Евр. 4, 12.

¹⁹ Ср.: Мк. 14, 36; Жизнь и учение старца Силуана. Глава II. (Машинопись).

²⁰ Слова французского поэта и философа Шарля Пеги (1873–1914), взятые в качестве эпиграфа к роману Грэма Грина «Суть дела» (1948).

Глава II

²¹ С е н т - Э к з ю п е р и А., де. Сочинения. М., 1964. С. 678–680.

²² Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 5.

²³ Л.Ф. Достоевская пишет в своих воспоминаниях: «Отец мой рассказывал моей матери о епископе Стефане, который, по его мнению, был родоначальником православной ветви нашей семьи» (Д о с т о е в с к а я Л. Ф. Достоевский в изобразлении его дочери. М., 1922. С. 10).

²⁴ Достоевская А. Г. Примечания к сочинениям Ф.М. Достоевского // Творчество Достоевского: Сб. статей и материалов / Под ред. Л.П. Гроссмана. Одесса, 1921. С. 28.

²⁵ См.: Там же. С. 31.

²⁶ Письмо А.М. Горького к Р.В. Иванову-Разумнику от 29 октября 1913 г. (Архив А.М. Горького). Цит. по: Б я л и к Б. А. Достоевский и Достоевщина в оценках Горького // Творчество Ф.М. Достоевского. М., 1959. С. 99.

²⁷ См.: Бу л г а к о в С. Н. Венец терновый: Памяти Ф.М. Достоевского. СПб., 1907. С. 12.

²⁸ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 5–6.

²⁹ Там же. С. 8–9.

³⁰ Там же. С. 12–13.

³¹ Н е ч а е в а В. С. В семье и усадьбе Достоевских. М., 1939. С. 16.

³² Там же. С. 24–28.

³³ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 18.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 9–10, 23.

³⁶ Там же. С. 11.

³⁷ Там же. С. 27.

³⁸ Там же. С. 26–27, 28.

³⁹ Там же. С. 27.

⁴⁰ Иез. 2, 8–10; 3, 1–2.

⁴¹ Исторический вестник. 1881. № 3. С. 608.

⁴² Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1925. С. 78.

⁴³ См. об этом: А л е к с е е в М. П. Ранний друг Достоевского. Одесса, 1921.

⁴⁴ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 38.

⁴⁵ Там же. С. 37.

⁴⁶ Дмитрий Брянчанинов (будущий святитель Игнатий) и его друг Михаил Чихачев, вместе с ним ушедший в монашество, окончили в 1826 году то же самое Инженерное училище, в котором начиная с 1838 года учился Достоевский. Лесков в своих «Инженерах-бессребренниках» пишет, что «после выхода их (Брянчанинова и Чихачева) из училища там не переставал держаться *их дух*» (гл. 7), который Лесков характеризует как «стремление к безукоризненной честности и даже святости» (гл. 1) (Л е с к о в Н. С. Собр. соч. М., 1958. Т. 8. С. 249, 232).

⁴⁷ П а с к а л ь Б. Мысли о религии. М., 1902. С. 190.

⁴⁸ А л е к с е е в М. П. Ранний друг Ф.М. Достоевского. С. 26.

⁴⁹ См.: Р е ш е т о в Н. Люди и дела давно минувших дней // Русский архив. 1886. Кн. 9. С. 226–228.

⁵⁰ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 79.

Глава III

⁵¹ См.: Ф р и д л е н д е р Г. М. Роман «Идиот» // Творчество Ф.М. Достоевского. С. 186.

⁵² См.: Г р о с с м а н Л. П. Достоевский — художник // Там же. С. 360.

⁵³ Я н о в с к и й С. Д. Воспоминания о Достоевском // Русский вестник. 1885. № 4. С. 797.

⁵⁴ Г р и г о р о в и ч Д. В. Литературные воспоминания. М., 1961. С. 135.

⁵⁵ Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1959. Т. 12. С. 457. (Письмо от 15 февр. 1848 г.).

⁵⁶ Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года // Ф. М. Достоевский в русской критике. М., 1956. С. 35.

⁵⁷ Добролюбов Н. А. Забытые люди // Там же. С. 40.

⁵⁸ Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Там же. С. 33.

⁵⁹ Рим. 5, 12.

⁶⁰ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. СПб., 1898. Т. 1. С. 55. В другой своей работе св. Тихон писал: «Грех — причина всех зол и бедствий... причина того, что и самое неповинное естество страдает. Человек грешит, а прочая тварь страдает: земля не дает плода, воздух и вода растлеваются» (Об истинном христианстве. СПб., 1908. С. 150—151). В одной работе о Достоевском мы читаем: «Есть изначальное тождество жизни и Бога. Всякое преступление его нарушает. Чем больше оно, тем страшнее разрыв. Вне тождества жизнь умирает. Поэтому всякое преступление или грех есть посягательство на жизнь» (Комарович В. Ненаписанная поэма Достоевского // Ф. М. Достоевский: Статьи и материалы / Под ред. А. С. Долинина. Пг., 1922. [Сб. 1.] С. 177—211).

⁶¹ Рим. 7, 21—24.

⁶² Паскаль Б. Мысли о религии. С. 67.

⁶³ Сент-Экзюпери А., де. Военный летчик // Сочинения. М., 1964. С. 89.

⁶⁴ Конечно, для «Двойника» 40-х годов более характерно именно патологическое восприятие двойственности. Идея борьбы с «двойником» как с нравственным злом еще путается у автора с болезненной раздвоенностью сознания. Может быть, поскольку Достоевский никогда не был вполне психически здоровым, это гофмановское раздвоение сопутствовало ему и дальше, хоть и в ослабленной степени. В 60-х годах он очень интересовался таким писателем, как Эдгар По.

⁶⁵ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С. 112.

⁶⁶ Там же. С. 91, 94.

⁶⁷ Огарева-Тучкова Н. А. Воспоминания. 1848—1870. М., 1903. С. 65.

⁶⁸ Семенов-Тянь-Шанский П. П. Мемуары. Пг., 1917. Т. 1. С. 197.

⁶⁹ Говоря о 40-х годах, Л. П. Гроссман пишет, что Достоевский был «приверженец христианской морали, искатель веры даже и в периоды своих сомнений» (Гроссман Л. П. Достоевский. М., 1962. С. 76).

⁷⁰ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С. 95.

⁷¹ Яновский С. Д. Воспоминания о Достоевском // Русский вестник. 1885. № 4. С. 794.

⁷² Исторический вестник. 1881. № 3. С. 606.

⁷³ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С. 111—112.

Глава IV

⁷⁴ Паскаль Б. Мысли о религии. С. 56.

⁷⁵ Письмо А. М. Горького к М. М. Зошенко от 25 марта 1936 г. Цит. по: Бялик Б. А. Достоевский и достоинщина в оценках Горького. С. 78.

⁷⁶ См.: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С. 110.

⁷⁷ Исторический вестник. 1881. № 3. С. 611.

⁷⁸ См.: Тимофеева В. В. (Починковская). Год работы с знаменитым писателем // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. М., 1964. Т. 2. С. 122—185.

⁷⁹ См.: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 118.

⁸⁰ «Клянусь Вам, — писал он тогда же Тотлебену, — не было для меня мучения выше того, когда я, поняв свои заблуждения, понял в то же время, что я отрезан от общества» (28, кн. 1: 224). О том же Достоевский писал в декабре 1856 года и своей сестре, В.М. Карепиной: «Я до сих пор еще, да и вечно, буду под надзором, под недоверчивостью правительства. Я заслужил это моими заблуждениями» (Там же: 263).

⁸¹ М и л ю к о в А. П. Федор Михайлович Достоевский // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 191–192.

⁸² Об этой же жизнеутверждающей силе духа вспоминал петрашевец Пальм в речи над могилой Достоевского в воскресенье 1 февраля 1881 года (см.: Проводы тела Ф.М. Достоевского и погребение // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. Приложения. С. 92–93).

⁸³ Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 125–126.

⁸⁴ См.: Мф. 5, 43; Лк. 6, 27, 35.

⁸⁵ П.К. Мартынов пишет в этой связи: Достоевский «отказывался даже от чтения... книг и только два раза заинтересовался “Давидом Копперфильдом” да “Замогильными записками Пиквикского клуба” Диккенса, в переводе Введенского, и брал их в госпиталь для прочтения» (Мартынов П. К. Дела и люди века: Отрывки из старой записной книжки, статьи и заметки. СПб., 1896. С. 268).

⁸⁶ Ис. 53, 12. Ср.: «И сбылось слово Писания: “и к злодеям причтен”» (Мк. 15, 28; Лк. 22, 37).

⁸⁷ Откр. 13, 14–18.

⁸⁸ См.: 26: 503.

⁸⁹ См. об этом: Францева М. Д. Воспоминания // Исторический вестник. 1888. № 5–7.

⁹⁰ Интересно, что почти в те же самые годы написал свой «символ веры» и Толстой. Вот строчки его «Дневника»: «14 ноября 1852 года. Утром писал порядочно; ездил верхом... Составил краткую форму своего верования... “Верую во Единого, непостижимого доброго Бога, в бессмертие души и в вечное возмездие за дела наши. Не понимаю тайны Троицы и рождения Сына Божия, но уважаю и не отвергаю веру отцов моих”» (Дневник молодости Л.Н. Толстого. М., 1917. Т. 1: 1847–1852. С. 165). Уже тогда для Толстого, несмотря на все его внешнее православие («веру отцов»), личность Христа была «непонятна». В «символе веры» Достоевского, наоборот, всё — в личности Христа, постигаемой и понимаемой как то, без чего нельзя жить. Георгий, затворник Задонский, говорил, что Христа надо не только любить, но быть влюбленным в него. «Символ» Достоевского, по своему ощущению Христа, напоминает первохристианскую непосредственность религиозных чувств. У Св. Игнатия Богоносца есть такие слова: «Одна радость, т. е. Иисус Христос, милее Которого ничего нет» (Послание к магнезийцам / Пер. свящ. П. Флоренского // Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 670). О внешнем христианстве именно через ощущение Самого Христа — реальности Его Богочеловеческого явления в мире — говорит и такое письмо Достоевского 1880 года: «У Вас разрушили, — обращается он к слушательнице женских курсов, — Вы пишете, веру во Христа. Но как же Вы не задали себе прежде всего вопроса: кто люди-то эти, которые отрицают Христа, как Спасителя? То есть не то я говорю, хорошие они или дурные, а то, что знают ли они Христа-то сами, по существу? Поверьте, что нет, — ибо, узнав хоть несколько, видишь необычайное, а не простое: похожее на всех хороших или лучших людей существо» (30, кн. 1: 140). Это письмо целиком сохраняет свое значение для нашей современности. «Христа любил и обожал общий друг наш выше всего на свете», — писал С.Д. Яновский А.Г. Достоевской

22 февраля 1884 года (Достоевский: Статьи и материалы / Под ред. А.С. Долинина. Сб. 2. Л.; М., 1924. С. 389).

⁹¹ Врангель А. Е. Воспоминания о Ф.М. Достоевском в Сибири. 1854–1856. Цит. по: Чешихин - Ветринский В. Е. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках. М., 1912. С. 76.

⁹² Сакулун П. Н. Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. М., 1926. С. 336.

⁹³ Врангель А. Е. Воспоминания о Ф.М. Достоевском в Сибири. 1854–1856 // Чешихин-Ветринский В.Е. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках. С. 75–76.

⁹⁴ Перелиска Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым // Современный мир. СПб., 1913. Дек. С. 67.

⁹⁵ Тимофеева В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 131.

⁹⁶ В области личных отношений этой скованности, по-видимому, не было. В начале 1865 года Достоевский рассказывал С. Ковалевской о своем семипалатинском периоде 1854–1859 годов и о споре его в Пасхальную ночь с приехавшим товарищем. Ковалевская пишет: «Товарищ был атеист, Достоевский — верующий; оба горячо убежденные, каждый в своем. “Есть Бог, есть!” — закричал наконец Достоевский вне себя от возбуждения. В эту самую минуту ударили колокола соседней церкви к светлой Христовой заутрене. Воздух весь загустел и заколыхался. “И я почувствовал, — рассказывал Федор Михайлович, — что небо сошло на землю и поглотило меня. Я реально постиг Бога и проникнулся Им. Да, есть Бог! — закричал я — и больше ничего не помню”» (Ковалевская С. В. Воспоминания детства. М., 1960. С. 105).

⁹⁷ Скандин А. В. Достоевский в Семипалатинске // Исторический вестник. 1903. № 1. С. 203.

⁹⁸ С.Д. Яновский, вспоминая возвращение Достоевского из Сибири, пишет: «Он передавал мне жизнь свою в Петропавловской крепости и в Сибири и многократно... повторял: “Да, батенька, всё пережилось и всё радостно окончилось, а отчего? оттого, что вера была сильна, несокрушима; покаяние глубокое, искреннее, ну и надежда во все время меня не оставляла!”» (Ф.М. Достоевский: Статьи и материалы / Под ред. А.С. Долинина. М.: Мысль, 1924. [Сб. 2.] С. 379).

⁹⁹ Цит. по: Чешихин - Ветринский В. Е. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках. С. 76.

Глава V

¹⁰⁰ См.: Ф.М. Достоевский: Материалы и исследования / Под ред. А.С. Долинина. Л., 1935. С. 553–554.

¹⁰¹ См.: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 283.

¹⁰² См.: Свенцицкий В. Жизнь Достоевского. М., 1911. С. 35.

¹⁰³ Енин Ф. И. Роман «Преступление и наказание» // Творчество Ф.М. Достоевского. М., 1959. С. 129.

¹⁰⁴ Творчество Достоевского. Сб. статей... Одесса, 1921. С. 85.

¹⁰⁵ Там же. С. 92.

¹⁰⁶ Шекспир У. Макбет. Акт I. Сцена I.

¹⁰⁷ «Иногда один луч солнца заставляет лучше понять мир, чем бесконечные размышления». Приведа эти слова Ж.-М. Гюйо («Искусство с социологической точки зрения»), о. П. Флоренский пишет: «Закатный луч — символ нашей связи с другим миром... Это одна из музыкальных тем Достоевского» (Столл

и утверждение истины. С. 659–660). В этой же работе читаем: «Переживание бытия как блага есть зародыш онтологического доказательства бытия Божия... Эта мысль, — пишет Флоренский, — основной узел жзнепонимания Достоевского» (с. 783–784).

¹⁰⁸ См. письмо Достоевского от августа 1867 г. А.Н. Майкову: «Не люблю тоже его (Тургенева) аристократически-фарисейское объятие, с которым он лезет толкаться, но подставляет Вам свою щеку. Генеральство ужасное... И эти люди тшеславятся, между прочим, тем, что они атеисты! Он объявил мне, что он окончательный атеист. Но, Боже мой: деизм нам дал Христа, то есть до того высокое представление человека, что его понять нельзя без благоговения и нельзя не верить, что это идеал человечества вековечный!.. Вместо высочайшей красоты Божией, на которую они плюют, все они до того пакостно самолюбивы...» (28, кн. 2: 210).

¹⁰⁹ Ш т а к е н ш н е й д е р Е. А. Дневник и записки (1854–1886). М.; Л., 1934. С. 458.

¹¹⁰ К портрету Ф.М. Достоевского // Исторический вестник. 1881. № 3. С. 482.

¹¹¹ Опочинин Е.Н. Беседы с Достоевским // Звенья. М.; Л., 1936. Т. VI. С. 457.

¹¹² Ф о н - Ф о х т Н. К биографии Ф.М. Достоевского // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. I. С. 376–379.

¹¹³ Мф. 11, 29.

¹¹⁴ См.: Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 138–139.

¹¹⁵ Ин. 12, 24.

¹¹⁶ П а с к а л ь Б. Мысли о религии. С. 68.

¹¹⁷ С м и р н о в С. Древнерусский духовник. М., 1913. С. 255–283.

¹¹⁸ Мф. 5, 35.

¹¹⁹ Цит. по: С м и р н о в С. Древнерусский духовник. С. 276.

¹²⁰ Там же. С. 277.

¹²¹ Там же. С. 281.

¹²² Л е о н т ь е в К. Н. О всемирной любви: Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. М., 1886. Т. 2. С. 295.

¹²³ Ин. 3, 8.

¹²⁴ Мф. 18, 20.

¹²⁵ Мф. 28, 20

¹²⁶ Т и х о н З а д о н с к и й, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. I. С. 140.

¹²⁷ 1 Ин. 5, 4.

Глава VI

¹²⁸ Б л о к А. А. Рыцарь-монах // Блок А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 454.

¹²⁹ Ср.: «Делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим. 3, 20).

¹³⁰ См.: Д о л и н и н А. С. Последние романы Достоевского. Как создавались «Подросток» и «Братья Карамазовы». М.; Л., 1963. С. 58–59.

¹³¹ О л е ш а Ю. Из записных книжек // Избранные сочинения. М., 1956. С. 489–490.

¹³² Ин. 16, 33.

¹³³ Мф. 7, 13.

¹³⁴ Ср.: «Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову» (Мф. 8, 20).

¹³⁵ И с а а к С и р и н, преп. Слова подвижнические. М., 1858. С. 77.

¹³⁶ Мф. 26, 38.

¹³⁷ См.: М и л л е р О. Ф. Публичные лекции. СПб., 1878. С. 244–248.

¹³⁸ См.: Шестидесятые годы: Материалы по истории литературы и общественному движению. М.; Л., 1940. С. 271.

¹³⁹ См.: Достоевский Ф. М. Письма / Под ред. А.С. Долинина. М.; Л., 1939. Т. 2. С. 419.

¹⁴⁰ Ин. 16, 32.

¹⁴¹ Ин. 16, 33.

¹⁴² Ср.: «...Но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16, 33).

¹⁴³ Ср.: «Если Меня гнали, будут гнать и вас; если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше» (Ин. 15, 20).

¹⁴⁴ Тимофеева В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем. С. 160.

¹⁴⁵ 1 Кор. 13. 4, 7.

¹⁴⁶ 1 Кор. 13. 5.

¹⁴⁷ Цит. по: Алексеев М. П. Ранний друг Ф.М. Достоевского. С. 12.

¹⁴⁸ Мф. 5, 3.

¹⁴⁹ Мф. 10, 34–35.

¹⁵⁰ Мф. 27, 29.

¹⁵¹ 2 Кор. 10, 1.

¹⁵² Ср.: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты меня оставил?» (Мф. 27, 46). В записных тетрадях к «Идиоту» Достоевский три раза на разных страницах пишет фразу: «Князь — Христос». «Как бы ни понимать смысл этого сопоставления имен, — пишет П. Н. Сакулин, — бесспорно одно, что князь более всего думает о Христе и христианстве» (Сакулин П. Н. Работа Достоевского над «Идиотом» // Из архива Ф.М. Достоевского. «Идиот». Неизданные материалы. М.; Л.: ГИХЛ, 1931. С. 277).

¹⁵³ Эта оставленность автором вся как бы на виду в возврате болезни к безнадежному диагнозу. Горький записал одну не лишённую правды мысль Толстого об этой книге: «Главное, что в ней плохо, это то, что князь Мышкин — эпилептик. Будь он здоров, его сердечная наивность, его чистота очень трогали бы нас. Но для того, чтобы написать его здоровым, у Достоевского не хватило храбрости» (Горький М. Лев Толстой // Литературные портреты. М., 1959. С. 113).

¹⁵⁴ Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. СПб., 1911. С. 421.

Глава VII

¹⁵⁵ См.: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 294–295.

¹⁵⁶ У меня хранится письмо Вл. Соловьева к К. Леонтьеву, написанное на типографском оттиске его статьи «О грехах и болезнях» (Вестник Европы. 1889. Янв.), направленной против Страхова. Письмо начинается так: «Посылаю Вам, дорогой Константин Николаевич, эти палочные удары по спине нашего общего приятеля, дабы Вы видели, что я в либерализме не педант». В конце оттиска рукою Леонтьева написано: «Весьма грубо и несправедливо в гнев написанная статья. Соловьеву я тотчас же послал откровенный и строгий выговор. “Не Страхова мне жалко. Лично я этого фальшивого человека не люблю. Но мне жаль Вашего чистого образа, который я привык уважать”. Так я ему написал». В письме 1888 года к К.А. Губастому Леонтьев пишет: «Страхов — это мыслитель мертвый... Я этого человека не уважаю и не люблю... Бессильный союзник, умный, но бездушный» (Русское обозрение. 1897. Март. С. 450).

¹⁵⁷ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 318.

¹⁵⁸ Там же. С. 222.

¹⁵⁹ Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой Земле постриженника Святыя горы Афонския инока Парфения. Ч. I–IV. М., 1856.

- ¹⁶⁰ Русская беседа. 1856. № 3. С. 5, 6–7.
- ¹⁶¹ Сказание о странствии и путешествии... Ч. IV. С. 75.
- ¹⁶² См.: Там же. М., 1856. Ч. I. С. 284.
- ¹⁶³ См.: Там же. С. 276–280.
- ¹⁶⁴ Там же. Ч. IV. С. 216.
- ¹⁶⁵ Там же. С. 228–230.
- ¹⁶⁶ Там же. С. 219.
- ¹⁶⁷ Там же. С. 230.
- ¹⁶⁸ Там же. С. 242.
- ¹⁶⁹ Там же. С. 190, 192.
- ¹⁷⁰ Там же. С. 211.
- ¹⁷¹ Там же. Ч. I. С. 261.
- ¹⁷² Откр. 3, 15–16.
- ¹⁷³ Сказание о странствии и путешествии... Ч. II. С. 7–8.
- ¹⁷⁴ Там же. Ч. I. С. 187.
- ¹⁷⁵ Там же. С. 57.
- ¹⁷⁶ Там же. С. 61.
- ¹⁷⁷ Там же.
- ¹⁷⁸ Там же. С. 193.
- ¹⁷⁹ См.: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского.
- С. 298.
- ¹⁸⁰ Ср.: «Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным» (Мк. 4, 22).
- ¹⁸¹ Ср.: «Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им Пилат: се, Человек!» (Ин. 19, 5).
- ¹⁸² Ср.: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7, 16).
- ¹⁸³ Откр. 10, 6.
- ¹⁸⁴ Ср.: «И освобождены были четыре ангела, приготовленные на час и день, и месяц и год...» (Откр. 9, 15).
- ¹⁸⁵ 1 Тим. 6, 12.
- ¹⁸⁶ См. об этом: Д о л и н и н А. С. «Исповедь Ставрогина»: В связи с композицией «Бесов» // Литературная мысль. Пг., 1922. Вып. 1. С. 139–162.
- ¹⁸⁷ Л. Симонова записала свой разговор с Достоевским 1876 года. «Без Бога люди перегрызут горло друг другу, и больше ничего, — сказал он ей. — Без христианства жить нельзя» (С и м о н о в а Л. Из воспоминаний о Федоре Михайловиче Достоевском // Церковный общественный вестник. 1881. № 16–18. С. 7).
- ¹⁸⁸ Ср.: «Не дети должны собирать именование для родителей, но родители для детей» (2 Кор. 12, 14).
- ¹⁸⁹ Т и х о н З а д о н с к и й, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 1.
- С. 140.
- ¹⁹⁰ Там же.
- ¹⁹¹ Там же. Т. 2. С. 56.
- ¹⁹² Там же. Т. 3. С. 10.
- ¹⁹³ Гал. 5, 6.
- ¹⁹⁴ Ср.: Откр. 3, 14–17.
- ¹⁹⁵ Т и х о н З а д о н с к и й, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 3.
- С. 36.
- ¹⁹⁶ Мф. 5, 39; 22, 37–39.
- ¹⁹⁷ 1 Кор. 15, 32.
- ¹⁹⁸ «Кириллов так близко подошел ко Христу.. (Здесь) отделенный тончайшей гранью лик человекобога уже начинает сливаться с ликом Богочеловека» (Д о л и н и н А. С. «Исповедь Ставрогина». С. 150).
- ¹⁹⁹ Ср.: «Она (земля) подножие ног Его» (Мф. 5, 35).
- ²⁰⁰ Ин. 1, 14.

²⁰¹ И это было уже вхождение Достоевского в область мистики христианства. Секретарь Толстого вспоминает, как он помогал ему подбирать мысли великих людей для его нравоучительных сборников. «Мысли Достоевского Лев Николаевич просмотрел, но они не особенно понравились ему. “Не сильны, расплывчаты, — говорил он. — И потом какое-то мистическое отношение... Христос, Христос!”» (Булгаков В. Л.Н. Толстой в последние годы его жизни. М., 1957. С. 168). «Мистическое отношение», то есть вера во Христа как в «Слово, ставшее плотью», и есть та пропасть, которая отделяет веру Достоевского от неверия Толстого.

²⁰² Лесков Н. С. Собрание. Ч. 5. Гл. 7.

²⁰³ Тимофеева В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем. С. 171, 446–447.

²⁰⁴ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 339–340.

²⁰⁵ Призывание Божией Матери в конце «Молитв на сон грядущим».

²⁰⁶ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 296.

²⁰⁷ См.: Чешихин - Ветринский В. Е. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках. С. 158.

²⁰⁸ Мк. 16, 17, 18.

²⁰⁹ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 3. С. 57.

²¹⁰ Ср.: «Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак. 2, 17).

²¹¹ Ср.: «Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7, 14).

²¹² См.: Суботин Н. Русская старообрядческая литература за границей // Русский вестник. 1868. № 7–8. С. 113, 126.

²¹³ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4. С. 45.

²¹⁴ Ср.: «И, по причине умножения беззакония, во многих охладает любовь» (Мф. 24, 12).

²¹⁵ Ср.: «Но Сын Человеческий придет найдет ли веру на земле?» (Лк. 18, 8).

²¹⁶ Переписка Л.Н. Толстого с гр. А.А. Толстой. 1857–1903. СПб., 1911. С. 18 и сл. Даже если это не совсем правильно («Бежин луг»), ответ Тургенева знаменателен.

²¹⁷ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4. С. 61.

²¹⁸ Лк. 8, 27–35.

²¹⁹ Лк. 8, 35.

²²⁰ Откр. 19, 11.

²²¹ См.: Откр. 6, 5, 6, 8.

²²² 1 Кор. 9, 22.

²²³ См.: Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского (1881–1883). Третья речь // Соловьев В. С. Собр. соч. СПб., 1914. Т. 8. С. 197. Это особенно заметно начиная с «Идиота», во время работы над которым Достоевский читал также и перевод части Апокалипсиса, сделанный Майковым (см. письмо Достоевского к Майкову от мая 1868 года). Как большинство религиозных стихов, стихотворный перевод Майкова весьма слаб.

²²⁴ Ср.: «Учитель говорит: “время Мое близко”» (Мф. 26, 18).

²²⁵ Тимофеева В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем. С. 170.

²²⁶ Письмо А.И. Герцена Н.П. Огареву от 17 июля 1862 г. (Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1963. Т. 27. Кн. 1. С. 247).

²²⁷ Какой-то элемент истерии был, конечно, и в преувеличении Достоевским «пророческого служения» Пушкина. В 5-й книге «Русской беседы» за 1859 год была статья Кохановской «Степной цветок на могилу Пушкина». В письме к Дру-

жинину, предпосланном редакцией в качестве предисловия к статье, Кохановская пишет: «Вы говорите, что по поводу двух-трех лирических стихотворений я почти готова назвать Пушкина пламенным пророком-христианином» (с. 13). Я не знаю, отмечалась ли эта статья в связи с генеалогией Пушкинской речи Достоевского. В его журнале «Время» (1861. № 9) была одобрительная статья о Кохановской Ап. Григорьева.

²²⁸ Слова из песнопения «Ныне силы небесныя...», поющегося на великом входе Литургии Преждеосвященных Даров.

²²⁹ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4. С. 68.

²³⁰ Ср.: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20).

²³¹ «Жизни будущего века» — завершающие слова Символа веры. Я не касаюсь возможности понимания теократической мечты Достоевского со стороны церковного хилиазма. Хилиазм Достоевского наиболее ясно выражен в письме к Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 года. «Воскресение будет реальное, личное... пропасть, отделяющая нас от душ предков наших, засыплется, победится побежденною смертью, и они воскреснут не в сознании только нашем, не аллегорически, а действительно, лично, реально в телах... Я и Соловьев... верим в воскресение реальное, буквальное, личное и в то, что оно сбудется на земле» (30, кн. 1: 14–15). Но более определенное сопоставление мечты Достоевского с хилиазмом невозможно из-за недостатка данных у Достоевского. Среди сторонников церковного хилиазма достаточно назвать имя святого мученика и учителя Церкви Ириней Лионского.

Переиздавая в 1886 году свою полемику с Достоевским, то есть уже после его смерти, Леонтьев добавил к ней такое интересное примечание: «Есть люди весьма почтенные, умные и Достоевского близко знавшие, которые уверяют, что он этой (Пушкинской. — С.Ф.) речью имел выразить совсем не то, в чем я его обвиняю (то есть не “общечеловеческую гармонию”). Они говорят, что у него при этом были даже некие скрытые мечтания апокалипсического характера» (Леонтьев в К.Н. Восток, Россия и славянство. Т. 2. С. 308). «Весьма почтенным» человеком для Леонтьева мог быть Вл. Соловьев. Тем более что в 1884 году вышли его «Три речи в память Достоевского», где он писал: «Говоря о “всеобщей гармонии”, Достоевский разумел, конечно, Царство Божие, обращаясь к людям, не понимающим церковного языка. Это не утилитарное благодушие на теперешней земле, а начало той новой земли, в которой правда живет. И наступление этой гармонии или торжества Церкви произойдет не путем мирного прогресса, а в муках и болезнях нового рождения, как это описывается в любимой книге Достоевского в его последние годы — Апокалипсисе».

Еще большее сближение точки зрения Достоевского с церковным хилиазмом делает Аскольдов: «Мы видим прозрение (у Достоевского) новой и окончательной христианской эры, хотя может быть и кратковременной и причастной далеко не всему человечеству, но необходимой, как дающей полное завершение идеи христианства» (Аскольдов в С. Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф.М. Достоевский: Статьи и материалы / Под ред. А.С. Долинина. [Сб. 1.] С. 19). Но все эти высказывания все-таки являются больше дружескими предположениями, а фактом остается некое противоречивое «существование» в Достоевском церковного апокалипсизма с наивным утопизмом ранних социалистов. Утопизм Достоевского Леонтьев резко, но справедливо определил как «глупый бред». Вот еще одна оценка утопизма Достоевского, сделанная его верующим современником: «Речь Достоевского в печати оказалась далеко не тем, чем казалась в чтении, как чтец, Достоевский действует магнетически (сила искренности и глубины убеждения)... Меня не привлекает мессианизм его. Это экзальтация, лишенная реальной основы, праздная и потому развращающая» (письмо Н. Гилярова-Платонова к И. Аксакову

от 22 августа 1880 г. // Русское обозрение. 1896. № 12. С. 307). Апокалипсис Достоевского виден и в черновиках «Братьев Карамазовых»: «И хотя бы в последние дни осталось вас двое, — восхвалите, принесите жертву... Мечтал я об этом, что 2-е останутся» (15: 244).

²³² Основное мироощущение этого романа — предчувствие последнего восстания безбожия на Христа и его Церковь. Наиболее чуткие представители церковного священства жили этим же предчувствием. Никанор, архиепископ Херсонский, в 1871 году, то есть в год создания «Бесов», говорил: «Окружающее нас спокойствие мира только кажущееся... Бури по местам взрываются и теперь, предвещающая всеобъемлющий вихрь. Жизнь есть движение и борьба. А к концу веков эта борьба, увеличиваясь все больше и больше, должна кончиться небывалым и невообразимым смятением, грозно сокрушительным восстанием духа мира сего на Церковь Божию. И не слышим ли мы, с томительным предчувствием сердца, пока глухих, но громовых раскатов надвигающейся грозы?» (Н и к а н о р (А.И. Б р о в к о в и ч). Поучения. Одесса, 1890. С. 250). Это могло бы быть вторым эпиграфом к роману.

²³³ Мф. 10, 22.

²³⁴ Мф. 16, 18.

²³⁵ Пс. 26, 13.

Глава VIII

²³⁶ Страх ов Н. Н. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 257.

²³⁷ Ин. 1, 14.

²³⁸ 2 Тим. 4, 8.

²³⁹ Страх ов Н. Н. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 316.

²⁴⁰ Ш т а к е н ш н е й д е р Е. А. Из «Дневника». 1880 год // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 308.

²⁴¹ Молва. 1879. Май. № 149.

²⁴² См. об этом же: С и м о н о в а Л. А. Воспоминания // Церковный общественный вестник. 1881. № 16–17.

²⁴³ См.: Ин. 5, 1–8.

²⁴⁴ М и л ю к о в А. П. Воспоминания о Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 326.

²⁴⁵ Алчевская Х. Д. Передуманное и пережитое. М., 1912. С. 84–91. Записывая впечатления 1876 года, Алчевская замечает: «Разговор перешел на религию. Достоевский искренно и глубоко верит в Бога».

²⁴⁶ Переписка Л.Н. Толстого с гр. А.А. Толстой. 1857–1903. С. 18.

²⁴⁷ К портрету Ф.М. Достоевского // Исторический вестник. 1881. № 3. С. 482.

²⁴⁸ Ш т а к е н ш н е й д е р Е. А. Дневники и записки (1854–1886). С. 458.

²⁴⁹ 1 Кор. 1, 18.

²⁵⁰ Там же.

²⁵¹ Т и м о ф е е в а В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем. Т. 2. С. 132.

²⁵² Евр. 5, 147.

²⁵³ Цит. по: Б о г д а н о в Д. П. Оптина пустынь // Исторический вестник. 1910. Окт. С. 334.

²⁵⁴ Новое время. 1881. Февр. № 1/3. См. газетный отчет о похоронах Ф.М. Достоевского: «Петербург провожал своего любимого и так много... любившего писателя».

Глава IX

- ²⁵⁵ Собрание писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Сергиев Посад, 1909. Вып. 1. Предисловие (без пагинации).
- ²⁵⁶ См.: Антоний (Храповицкий), архиеп. Собр. соч. СПб., 1911. Т. 2. С. 463–495.
- ²⁵⁷ См.: Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 295.
- ²⁵⁸ Сказание о странствии и путешествии... инока Парфения. Ч. I. С. 281–282.
- ²⁵⁹ Там же. С. 282.
- ²⁶⁰ Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. М., 1875.
- ²⁶¹ См.: Гроссман Л. П. Библиотека Достоевского: По неизданным материалам. Одесса, 1919. С. 154.
- ²⁶² Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. С. 7–8.
- ²⁶³ Мф. 7, 16.
- ²⁶⁴ Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. С. 55.
- ²⁶⁵ Там же. С. 56–57.
- ²⁶⁶ В определении ферапонтовщины и в ее изобличении как нехристианства мог помочь Достоевскому все тот же Парфений еще ранее 1870 года. См., например, его «Сказание о странствии...» (Ч. I. С. 4–8).
- ²⁶⁷ Добротолубие. М., 1900. Т. 5. С. 159.
- ²⁶⁸ См.: Мф. 21, 19–22.
- ²⁶⁹ Продолжатель учения Тихона Задонского — Георгий, затворник Задонский (ум. 1836) — пишет об известных ему ферапонтах: «Гладко, ласково и тихо говорят, много постятся и много молятся; но как коснешься их, то не горьки ли? Опалят ненавистью, злобой, завистью и немилосердием. По сим плодам и дерева в познание приходят» (Георгий, затворник Задонский. Письма. 4-е изд. Воронеж, 1860. С. 251).
- ²⁷⁰ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. С. 297.
- ²⁷¹ Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. С. 63, 60, 45.
- ²⁷² Там же. С. 77.
- ²⁷³ Там же. С. 59.
- ²⁷⁴ Там же. С. 70.
- ²⁷⁵ Там же.
- ²⁷⁶ Там же. С. 80.
- ²⁷⁷ Там же. С. 80–81.
- ²⁷⁸ Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. С. 75.
- ²⁷⁹ Там же.
- ²⁸⁰ Добротолубие. Т. 2. С. 451.
- ²⁸¹ Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. С. 168–169.
- ²⁸² Там же. С. 180.
- ²⁸³ Там же. С. 8.
- ²⁸⁴ Быт. 18, 20–32.
- ²⁸⁵ Евр. 13, 8.
- ²⁸⁶ Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. С. 78.
- ²⁸⁷ Речь идет об издании: Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). Сергиев Посад, 1902.
- ²⁸⁸ Жизнь в Бозе почившего блаженного старца схимонаха Зосимы. М., 1860. См. об этом: Гроссман Л. П. Примечания к роману «Братья Карамазовы» // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 10. С. 472.

²⁸⁹ Русский вестник. 1862. № 1. Янв. С. 54–95.

²⁹⁰ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 346.

²⁹¹ Там же. С. 347.

²⁹² Там же. С. 491–492.

²⁹³ Ср.: Иер. 31, 15; Мф. 2, 18.

²⁹⁴ Мф. 7, 29.

²⁹⁵ Письмо Н.В. Гоголя А.П. Толстому от 10 июля 1850 года // Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. М., 1952. Т. 14. С. 194–195. В письмах Гоголя есть и другие упоминания Оптиной пустыни.

²⁹⁶ Жизнеописание Оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. С. 88.

²⁹⁷ В письмах Л.Н. Толстого есть такая оценка одного оптинского монаха, помогающая понять, почему крупнейшие писатели XIX века — Гоголь, Достоевский, Толстой — так тянулись к этому монастырю. «В Оптиной пустыни, — пишет Толстой, — в продолжение более 30 лет лежал на полу разбитый параличом монах, владевший только левой рукой. Доктор говорил, что он должен был сильно страдать, но он не только не жаловался на свое положение, но, постоянно крестясь, глядя на иконы, улыбаясь, выражал благодарность Богу и радость за эту искру жизни, которая теплилась в нем. Десятки тысяч посетителей бывали у него, и трудно представить себе все добро, которое распространилось от этого лишенного всякой возможности деятельности человека. Наверно, этот человек сделал больше добра, чем тысячи здоровых людей, воображающих, что они в разных учреждениях служат миру» (Письма Л.Н. Толстого. М., 1911. Т. 2. С. 206). Хочется отметить, что это писалось Толстым в 1902 году, то есть в эпоху, казалось бы, расцвета его антицерковных идей. Потемки — чужая душа, а тем более душа Толстого. Но не есть ли эта запись — луч, освещающий причину предсмертной попытки Толстого уйти в Оптину?

Глава X

²⁹⁸ Из «Жизнеописания» о. Леонида Достоевский мог узнать о жизни еще одного лубенского гусара: В.П. Брагузина, из лифляндских дворян, родствовавшего Христа ради, главным образом в Орле, и умершего в Москве в 1851 г. Макарий Оптинский называл его «великим подвижником благочестия» (см.: Макарий Оптинский, иеросхимонах. Письма к мирским особам // Собрание писем. М., 1862. Вып. 6. С. 74–78). О жизни подвижника Даниила Ачинского, умершего в 1843 году, Достоевский не мог не знать, поскольку эта жизнь описана Парфением в его «Странствии». О знании Достоевским так называемой «подвижнической» литературы говорит и то, что в черновиках «Братьев Карамазовых» он неоднократно упоминает термин «свет Фаворский» (15: 245, 246). Там же несколько раз упоминаются имена Исаака Сирина (15: 203, 205) и Иоанна Дамаскина (15: 204, 230). О сердечной близости для Достоевского церковного богослужения говорит одна деталь: в тексте романа, в главе «Кана Галилейская», Зосима говорит Алеше: «Пьем вино новое, вино радости новой, великой» (14: 327), а в черновиках после слова «новое» поставлен еще один эпитет: «чудодеемое» (15: 261, 263). Знающие службы Пасхальной ночи улыбнутся, прочитав это слово (2-й ирмос канона). Это, кстати, подтверждает одно место из воспоминаний дочери Достоевского: «На Страстной неделе мой отец... постился, ходил в церковь и откладывал всякую литературную работу. Он любил наше удивительное богослужение Страстной недели, в особенности Светлую заутреню» (Достоевская Л. Ф. Достоевский в изображении своей дочери. С. 92).

²⁹⁹ Термин «оптинское христианство» был употреблен в письме Н.П. Гилярова-Платонова к А.В. Горскому от 4 октября 1856 г. (См.: Русское обозрение. 1896. Дек. С. 997).

- ³⁰⁰ Соловьев В. С. Три речи в память Ф.М. Достоевского // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 8 т. СПб., б.г. Т. 3. С. 197.
- ³⁰¹ См.: Еф. 1, 23.
- ³⁰² Соловьев В. С. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 203–204.
- ³⁰³ См.: Пузин И. П. Путеводитель по Музею Толстого. Тула. 1953.
- ³⁰⁴ Блок А. Исповедь язычника // Блок А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 6. С. 39.
- ³⁰⁵ Долинин А. С. Тексты черновых записей к «Братьям Карамазовым». Комментарий // Ф.М. Достоевский: Материалы и исследования. С. 366.
- ³⁰⁶ Ср.: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины» (Ин. 1, 14).
- ³⁰⁷ Письмо архимандрита Феодора (А.М. Бухарева) к протоиерею В.В. Лаврскому от 17 декабря 1858 г. // Письма архимандрита Феодора (А.М. Бухарева). СПб., 1917. С. 69.
- ³⁰⁸ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4., С. 88.
- ³⁰⁹ Рим. 8, 9.
- ³¹⁰ Цит. по: Чешихин - Ветринский В. Е. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников и его письмах. М., 1923. Ч. 1. С. 76.
- ³¹¹ Ср.: «Трудящийся достоин пропитания» (Мф. 10, 10); «Трудящийся достоин награды за труды свои» (Лк. 10, 7).
- ³¹² Опочинин Е. Н. Беседы с Достоевским. С. 479.
- ³¹³ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4. С. 88.
- ³¹⁴ Ср.: «Я не от сего мира» (Ин. 8, 23).
- ³¹⁵ Ср.: «Весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5, 19).
- ³¹⁶ См.: Флп. 2, 7.
- ³¹⁷ См.: Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. СПб., 1913. Т. 1. С. 318.
- ³¹⁸ См.: Гроссман Л. П. Жизнь и труды Достоевского. М.; Л., 1935. С. 350–351. См. также: 15: 198.
- ³¹⁹ 15: 198.
- ³²⁰ Паскаль Б. Мысли о религии. С. 174.
- ³²¹ Долинин А. С. Тексты черновых записей к «Братьям Карамазовым». Комментарий // Ф.М. Достоевский: Материалы и исследования. С. 374.
- ³²² Гал. 5, 13.
- ³²³ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4. С. 89.
- ³²⁴ Георгий, затворник Задонский. Письма. СПб., 1894. Ч. 3. С. 129.
- ³²⁵ 1 Кор. 16, 22.
- ³²⁶ См.: Феофан Затворник, еп. Письма о христианской жизни. СПб., 1880. [В данном произведении цитата не обнаружена. — *Примеч. сост.*]
- ³²⁷ Ср.: «Более же всего облекитесь в любовь» (Кол. 3, 14).
- ³²⁸ Ср.: «Если не любишь, то не веруешь» (Варсануфий Великий, Иоанн, преподобные. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников. СПб., 1905. Ответ 228).
- ³²⁹ Антоний Великий, преп. Наставления // Добротолюбие. М., 1905. Т. 1. С. 90. Помимо древних Отцов Церкви, а также Тихона Задонского, инока Парфения, епископа Феофана или Голубова, Достоевский мог прочесть об этом постоянном учении Церкви еще и у Святогорца — иеромонаха Серафима, который писал: «Необходимо еще здесь в жизни... усвоить себе таинство, укоренить глубоко и затаить в сердце своем радости Царства Божия, то есть здесь уже слиться духом

своим в один дух с Господом» (Собрание сочинений и писем Святогорца. 2-е изд. СПб., 1865. Т. 2. С. 89). У Святогорца же есть рассказ об иноке Николае «с даром слезным», о котором пишет Парфений и которого вспоминает Достоевский, работая над «Бесами». У него же Достоевский мог получить подтверждение церковного обличения православных ферапонтов (Там же. Т. 1. С. 236).

³³⁰ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. С. 302.

³³¹ Притч. 1, 7.

³³² Ин. 16, 27.

³³³ Максим Исповедник, преп. О любви. М., 1845. Ч. 1, сотница 2.

³³⁴ О том, что любовь не «после» (по Леонтьеву), а с самого начала, вод как пишет Макарий Великий: «Если по причине тела не употребим должного радения об исполнении заповедей, и в послушании Богу, то, по крайней мере, ум наш да не устраняется от любви к Господу, от того, чтобы искать Его и стремиться к Нему (Макарий Великий, преп. Духовные беседы. Сергиев Посад, 1904. Беседа 9). «Кто вожделем любви, — пишет он же, — тот постится ли или ревнует о какой-нибудь другой добродетели, не превозносится заслугами, но, исполненный Божественного желания и неослабно устремляя взор к Призывающему его, сколько бы в чем ни подвизался, все почитает малым в сравнении с тем, к чему стремится» (Там же. С. 329). Любовь делает неизбежным смирение, но, с другой стороны, «смирение — это предтеча любви» и, как сказал Экзюпери, «смирение возвышает личность» («Военный летчик»). «Потщимся же приобрести смирение — несказанную красоту наших душ, для которой нет имени, и только по опыту она ведома тем, кто стяжал ее» (Симеон Новый Богослов, преп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 58). «Основание веры, — говорит Макарий Великий, — духовная нищета и безмерная любовь к Богу. Любовь лежит в основании веры, хоть она же и вершина ее». В Патерике читаем: «Сказал старец: приобретаем главнейшее из благ — любовь. Ничто — пост, ничто — бдение, ничто — труд, при отсутствии любви, ибо написано: “Бог есть любовь”».

³³⁵ Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1858. С. 758.

³³⁶ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. С. 305.

³³⁷ Письмо Оптинского иеросхимонаха Анатолия 1875 г. // Анатолий (Зерцалов), иеросхимонах. Письма к монахиням. Б. м., 1909.

³³⁸ Леонтьев К. Н. О всемирной любви. С. 309.

³³⁹ Ин. 15, 12.

³⁴⁰ Паскаль Б. Мысли о религии. С. 98.

³⁴¹ Евр. 13, 8.

³⁴² Один разговор точно на тему поэмы Ивана о недопустимости Евангельского Христа для современного человечества записан Н. Тучковой-Огаревой. Разговор был в 1838 году между ее отцом и пензенским архиепископом Амвросием. Тучков сказал: «Вот что плохо, преосвященный, крестьян-то не учат закону Божию; они очень суеверны, а религии вовсе не знают, об Евангелии и не слыхивали». Амвросий усмехнулся: «Учение Христа! Да что Вы, Алексей Алексеевич, разве можно этим шутить! Вы благодарите Создателя, что они (крепостные. — С. Ф.) не знают Евангелия; знали бы, так Вас бы не слушались; начальство-то лучше нас с Вами это понимает» (Тучкова-Огарева Н. А. Воспоминания. М., 1959. С. 38).

³⁴³ Мф. 16, 18.

³⁴⁴ См.: Аксаков И. С. Соч. М., 1886. Т. 2. С. 435—441.

³⁴⁵ Любимов Д. Н. Из воспоминаний // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 371.

³⁴⁶ См., напр.: Аскольд В. С. Религиозно-этическое значение Достоевского // Ф. М. Достоевский: Статьи и материалы / Под ред. А. С. Долинина. [Сб. 1.] С. 1—32.

³⁴⁷ См.: Собрание писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к мирским особам. Сергиев Посад, 1908. С. 16.

³⁴⁸ Мф. 13, 1–9; 18–23.

³⁴⁹ См.: Наши монастыри (Журнал «Беседа» 1872 г.) // Гражданин. 1873. 22 янв. № 4. С. 125. См. также: 21: 139.

³⁵⁰ Там же.

³⁵¹ См.: Мф. 5, 8.

³⁵² Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4. С. 89.

³⁵³ Соловьев В. С. Три разговора // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 8 т. СПб., б.г. Т. 8. С. 527.

³⁵⁴ О последних событиях, имеющих совершиться в конце мира. Б. м., 1888. С. 33, 44, 45.

³⁵⁵ Ср.: «Тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 Кор. 6, 19).

³⁵⁶ Макарий Великий. Духовные беседы. С. 261.

³⁵⁷ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4. С. 117.

³⁵⁸ Цит. по: Субботин Н. Русская старообрядческая литература за границей. С. 119. См. также: Русский вестник. 1868. № 7–8. С. 119.

³⁵⁹ Имеется в виду статья Д. С. Мережковского «Пророк русской революции», в которой Достоевский назван «пророком русской революции», только «притворявшимся» реакционером. «Статья Мережковского представляла собой модный в те годы вид субъективного этюда, построенного на положениях, отражающих личное воззрение автора, не подкрепленное объективной системой доказательств... Мысль Мережковского... разрабатывалась и позднейшими исследователями, которые, впрочем не подвели под этот парадоксальный тезис достаточной документальной аргументации» (Гроссман Л. Достоевский и правительственные круги 1870-х годов // Литературное наследство. М., 1934. Т. 15. С. 94).

³⁶⁰ Булгаков С. Н. Венец терновый: Памяти Ф. М. Достоевского. С. 10.

³⁶¹ Иов. 2, 9.

³⁶² Там же. 7, 19, 20.

³⁶³ Там же. 13, 25.

³⁶⁴ Там же. 10, 2.

³⁶⁵ Там же. 9, 22, 24.

³⁶⁶ Там же. 21, 7, 8, 9.

³⁶⁷ Там же. 24, 4, 12.

³⁶⁸ Там же. 16, 16–17, 21.

³⁶⁹ Там же. 30, 20.

³⁷⁰ Там же. 6, 3, 4.

³⁷¹ Там же. 19, 7.

³⁷² Там же. 30, 21.

³⁷³ Там же. 23, 2, 3, 4, 8.

³⁷⁴ Там же. 9, 33.

³⁷⁵ Ин. 20, 27.

³⁷⁶ См.: Хилков Д. Письма. Сергиев Посад, 1915. Вып. 1.

³⁷⁷ Иов. 42, 5, 6.

³⁷⁸ Там же. 4, 7.

³⁷⁹ Там же. 22, 5.

³⁸⁰ Там же. 42, 7.

³⁸¹ «Книга Иова» — рукописная работа 1953 года сектора высшего образования Ленинградской духовной академии. Книга Иова была в библиотеке Достоевского в русском переводе в отдельном издании (Вятка, 1860). Удивительное сходство с мучительными проблемами Ивана Карамазова представляет одна из черт духовной биографии нашего современника аввы Силуана, умершего в 1938 году. Здесь тоже «бунт», так же разрешающийся, как в Библии у Иова и как в «Братьях Карамазовых»

у Алеши — внезапным ощущением живого Бога, «Посредника», Агнца Божия, пострадавшего и все еще страдающего за мир и этим Своим страданием все искупающего. В черновиках романа есть такая запись: «Апокалипсис. В финале выразится что-то такое драгоценное, чего стоили все мировые эти страдания и что искупает их до того, что можно и примириться» (15: 231). Апокалипсический финал истории — это второе явление миру Агнца Божия.

³⁸² Иов. 1, 21.

³⁸³ Замечательно, что Достоевский не только Ивана, но и Алешу показывает в искушении неверием. И апостолы этим искушались. Достоевский создает не нравоучительных кукол, а религиозную реальность душ — или идущих к Богу, или уходящих от Него. В черновиках искушение Алеши дано еще сильнее, чем в тексте романа.

Глава XI

³⁸⁴ См.: Гроссман Л. П. Путь Достоевского // Творчество Достоевского: Сб. статей и материалов / Под ред. Л. П. Гроссмана. Одесса, 1921. С. 104. «Черная сборность» — выражение С. Н. Булгакова.

³⁸⁵ Евнин Ф. И. Роман «Бесы» // Творчество Ф. М. Достоевского. М., 1959. С. 264.

³⁸⁶ Гроссман Л. П. Путь Достоевского. С. 83–108.

³⁸⁷ Мф. 5, 6.

³⁸⁸ Еф. 6, 12.

³⁸⁹ Тимофеева В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем. С. 174.

³⁹⁰ Энгельгардт Б. Идеологический роман Достоевского // Ф. М. Достоевский: Статьи и материалы / Под ред. А. С. Долинина. Сб. 2. С. 73.

³⁹¹ Л. Гроссман пишет: «С этого времени (с каторги. — С. Ф.) возможность евангельской морали становится главной темой его этических раздумий, а в центре его творческих задач возникает проблема христианского искусства» (Гроссман Л. П. Библиотека Достоевского // Творчество Достоевского: Сб. статей и материалов / Под ред. Л. П. Гроссмана. С. 11).

³⁹² Соловьев В. С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В. С. Собр. соч.: В 8 т. СПб., б. г. Т. 8. С. 365. В другом месте он скажет: «Истинно прекрасное есть прежде всего истинно доброе» (Некролог В. П. Преображенскому // Там же. С. 449). Можно было бы привести немало примеров христианского взаимного влияния Достоевского и Вл. Соловьева. Известно, например, с какой силой развивал Достоевский, уже начиная с 1870 года, идею Апокалипсиса — о том, что лучше отрицание, чем его теплая фальсификация. В 90-х годах Вл. Соловьев пишет: «Мне трудно вам передать, с каким особым удовольствием я гляжу на явного врага христианства. Чуть не во всяком из них я готов видеть будущего апостола Павла, тогда как в иных ревнителях христианства поневоле мерещится Иуда-предатель» (Три разговора // Там же. С. 554). Наверное, с таким же «удовольствием» смотрел Достоевский в 1870 году на своего Кириллова. К концу жизни Вл. Соловьев окончательно оформил и идею Достоевского о церковном двойнике в своей «Повести об антихристе».

³⁹³ Тимофеева В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем. С. 150.

³⁹⁴ Еф. 6, 12.

³⁹⁵ Опочинин Е. Н. Беседы с Достоевским // Звенья. 1936. [Вып.] 6. С. 469.

³⁹⁶ Аксаков И. С. По поводу смерти Достоевского // Русь. 1881. 7 февр.; Аксаков И. С. Славянофилы и западники // Сочинения: В 8 т. М., 1886. Т. 2.

С. 491. О том, что Христа Достоевский воспринимал прежде всего в аспекте Красоты, благодаря чему искусство для него было так неотрывно от религии, лучше всего говорит одно его письмо: «Нынешний социализм... везде устраняет Христа, — пишет он, — и хлопочет прежде всего о хлебе, призывает науку и утверждает, что причиною всех бедствий человеческих одно — нищета, борьба за существование, "среда заела". На это Христос отвечал: "Не одним хлебом бывает жив человек" (Мф. 4, 4), — то есть сказал аксиому и о духовном происхождении человека. Дьяволова идея могла подходить только к человеку-скоту, Христос же знал, что хлебом единым не оживишь человека... Христос прямо объявляет о том, что в человеке, кроме мира животного, есть и духовный. ...Бог вдунул в него дыхание жизни...» (29, кн. 1: 85).

³⁹⁷ О вхождении терминов «карамазовщина» и «смердяковщина» в обиход литературного языка см.: А ш у к и н Н. С. Крылатые слова: Литературные цитаты, образные выражения. М., 1955.

³⁹⁸ Вместо ни к чему не обязывающей «полифонии» Достоевский создавал новые идейные клейма. См. также письмо к Н.А. Любимову (май 1879 г.): «Богохульство же моего героя будет торжественно опровергнуто в следующей (июньской) книге, для которой и работаю теперь со страхом, трепетом и благоговением, считая задачу мою (разбитие анархизма) гражданским подвигом» (30, кн. 1: 64). Идеальность художественного творчества была для него вполне осознанной задачей. Но, как правильно сказал один современный нам критик, «ненавистное ему (в его героях) Достоевский не просто обличает извне, а взрывает его изнутри, давая развитие и крах идей во всей полноте их личностного становления, а не умозрительно отвлеченной диалектики» (З у н д е л о в и ч Я. О. Романы Достоевского. Ташкент, 1963. С. 149).

³⁹⁹ См. об этом: Б а х т и н М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 103–134.

⁴⁰⁰ Мк. 9, 50.

⁴⁰¹ Б а х т и н М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 103–134.

⁴⁰² Т и м о ф е е в а В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем. С. 131.

⁴⁰³ Я н о в с к и й С. Д. Воспоминания о Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 164.

⁴⁰⁴ В е р е с а е в В. В. Живая жизнь: (О Достоевском и Льве Толстом) // Вересаев В.В. Собр. соч.: В 5 т. М., 1961. Т. 3. С. 305.

⁴⁰⁵ Д о с т о е в с к а я А. Г. Воспоминания. С. 397.

⁴⁰⁶ Там же. С. 378.

⁴⁰⁷ Д о с т о е в с к а я А. Г. Дневник. М., 1923. Запись 30 апр. (12 мая).

⁴⁰⁸ Там же.

⁴⁰⁹ К о н и А. Ф. Встречи с Достоевским // Вестник литературы. 1921. № 2. С. 8.

⁴¹⁰ А к с а к о в И. С. По поводу смерти Достоевского // Русь. 1881. 7 февр. См. также: А к с а к о в И. С. Соч.: В 8 т. Т. 2. С. 491.

⁴¹¹ Г о р ь к и й М. Доклад на Первом съезде советских писателей // Ф.М. Достоевский в русской критике. М., 1956. С. 401.

⁴¹² Г р о с с м а н Л. П. Материалы к биографии Ф.М. Достоевского (даты и документы) // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Т. 10. С. 617.

⁴¹³ См. высказывания М. Горького о «Бесах» в кн.: Ф.М. Достоевский в русской критике. С. 386–402.

⁴¹⁴ Г р о с с м а н Л. П. Путь Достоевского // Творчество Достоевского: Сб. статей и материалов / Под ред. Л.П. Гроссмана. Одесса, 1921. С. 83.

⁴¹⁵ Высказывания М.Е. Салтыкова-Щедрина об «Идиоте» см. в кн.: Ф.М. Достоевский в русской критике. С. 229–232.

⁴¹⁶ Мф. 10, 23.

⁴¹⁷ См.: Д о с т о е в с к а я А. Г. Воспоминания. С. 125.

⁴¹⁸ 1 Пет. 4, 8.

⁴¹⁹ Ср.: «Состояние и закон душ совершенных... Христово волнение... подражатель Владыки помощью Владыки» (И о а н н Л е с т в и ч н и к, преп. О добродетелях и страстях // Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 501).

Глава XII

⁴²⁰ «Господи сил, с нами буди!» — повторяющийся тропарь великого повечерия, совершаемого в течение Великого поста.

⁴²¹ «Господи и Владыко живота моего» — молитва преподобного Ефрема Сирина.

⁴²² П а с к а л ь Б. Мысли о религии. С. 88.

⁴²³ В а р с а н у ф и й В е л и к и й, И о а н н, преподобные. Руководство к духовной жизни. М., 1883. Ответ 450.

⁴²⁴ 1 Кор. 12, 12.

⁴²⁵ См.: П а н т е л е е в Д. Ф. Воспоминания. М., 1858. С. 451. См. также: Богословская энциклопедия. 1901. Т. 2. С. 1201. Те же мысли Достоевский мог найти у К. Е. Голубова, которым он так пристально интересовался в эпоху «Бесов». Голубов, например, писал: «Мы боимся за зло, окружающее нас, а не видим, что мы причина его». Цит. по: С у б б о т и н Н. Русская старообрядческая литература за границей. С. 119. См. также: Русский вестник. 1868. Июль—авг.

⁴²⁶ См.: Православное обозрение. 1884. № 6.

⁴²⁷ Ф л о р е н с к и й П. Столп и утверждение истины. С. 290, 435.

⁴²⁸ Э р н В. Наша вина // Век. 1907. № 3. С. 35.

⁴²⁹ См. повесть Экзюпери «Военный летчик». Об отношении Экзюпери к Достоевскому можно узнать у Марселя Мижо (см. его книгу: Сент-Экзюпери. М., 1963. С. 24, 42). У Экзюпери есть целый комплекс идей Достоевского: нравственный дуализм, отношение к Библии, оценка смирения, общность ответственности, чувство греха и др. Культура этого нашего современника, как он сам о ней сказал, — «наследница христианских ценностей», а тем самым и «наследница Достоевского».

⁴³⁰ В черновиках «Братьев Карамазовых» есть такая запись: «За всех и вся виноват, без этого не можешь спастись. Не можешь спастись, не можешь и спасти. Спасая других, сам спасаешься» (15: 244). Мы часто прибегаем к разным духовным хитростям, чтобы избавиться от первой части этой формулы. В изложении учения аввы Силуана Афонского мы читаем: «Всю совокупность общечеловеческого бытия по смыслу второй заповеди: «Возлюби ближнего, как самого себя», нужно включить в свое личное бытие. Тогда всякое зло, происходящее в мире, будет восприниматься не как постороннее, но как свое собственное... Грех, совершаемый человеком, выйдет неизбежно за пределы его индивидуальной жизни и отяготит злом все человечество, отразится на судьбе всего мира. Отсюда первый общий вывод: бороться со злом космическим надо, начиная с самого себя. И второй: нужно молиться за всех людей... Заповедь любви ближних — это не этическая норма, а указание на онтологическую общность бытия... Молитва за мир есть покаяние людей за грехи... в какой-то мере несение тяготы мира» (Авва Силуан. Жизнеописание <Машинопись>). Так что настойчивое размышление об этом Достоевского не случайно: оно подготовило одну из главнейших идей нашей церковной эпохи.

⁴³¹ Л у н а ч а р с к и й А. В. О «многоголосости» Достоевского // Ф. М. Достоевский в русской критике. С. 425—426.

⁴³² «Весь закон в одном слове заключается: «люби ближнего твоего, как самого себя»», — учил апостол Павел (Гал. 5, 14). «Нравственность Христа в двух словах, — пишет Достоевский, — это идея, что счастье личности есть вольное и желательное отрешение ее, лишь бы другим было лучше» (11: 193).

- ⁴³³ Мф. 20, 1–16.
⁴³⁴ Рим. 8, 39.
⁴³⁵ Феофан Затворник, еп. Письма о христианской жизни. С. 371.
⁴³⁶ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4.
С. 89
⁴³⁷ Паскаль Б. Мысли о религии. С. 72.
⁴³⁸ Феофан Затворник, еп. Письма о христианской жизни. С. 378.
⁴³⁹ Лк. 17, 21.
⁴⁴⁰ Феофан Затворник, еп. Письма о христианской жизни. С. 378.
⁴⁴¹ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое. Т. 4.
С. 90.
⁴⁴² Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 321.
⁴⁴³ Гроссман Л. П. Путь Достоевского // Творчество Достоевского: Сб. статей и материалов / Под ред. Л.П. Гроссмана. Одесса, 1921. С. 107.
⁴⁴⁴ 1 Кор. 13, 7.
⁴⁴⁵ Деян. 5, 20.
⁴⁴⁶ Тимофеева В. В. (О. Починковская). Год работы с знаменитым писателем // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2. С. 183–184.
⁴⁴⁷ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 394.
⁴⁴⁸ Достоевская Л. Ф. Достоевский в изображении его дочери. С. 99.
⁴⁴⁹ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 396–399.
⁴⁵⁰ Аксаков И. С. По поводу смерти Достоевского // Русь. 1881. 7 февр.
⁴⁵¹ Страхов Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. С. 324–326.
⁴⁵² Проводы тела Ф.М. Достоевского и погребение // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. Приложения. С. 85–90.
⁴⁵³ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 410.
⁴⁵⁴ Достоевская Л. Ф. Достоевский в изображении его дочери. С. 204.
Можно отметить, что отношение митрополита к Достоевскому до наступления этой ночи прощания молодежи со своим учителем было совсем другим. Одна современница похорон пишет расчет ходатайств о погребении Ф.М. Достоевского в Александро-Невской лавре: «Митрополит встретил очень холодно это ходатайство, сказав, что Достоевский — простой романист, что ничего серьезного не написал» (Богданович А. В. Три последние самодержца: Дневник. М.; Л., 1924. С. 43–44).
⁴⁵⁵ См.: Проводы тела Ф.М. Достоевского и погребение // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского. Приложения. С. 94.
⁴⁵⁶ Письмо И. С. Аксакова К. П. Победоносцеву, февраль 1881 г. // Чешин-Ветринский В. Е. Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников, письмах и заметках. С. 163.
⁴⁵⁷ Кони А. Ф. На жизненном пути: В 5 т. Т. 5. Л., 1929. С. 37.
⁴⁵⁸ Достоевская А. Г. Воспоминания. С. 402.

Славянофильство и Церковь

Выше... всего единение святости и любви.

Хомяков

Глава 1

Может возникнуть вопрос: зачем в наше время, которое многими именуется временем стирания межконфессиональных границ, говорить об экклезиологии славянофилов — людей, для которых Православная Церковь была одна и единственная? Если даже такой веротерпимый человек, как В. Соловьев, писал, что «оторванные от апостольского преемства, нетвердые в исповедании богочеловечества и лишённые полноты таинств протестанты находятся вне Церкви, тогда как и мы и католики — в Церкви»¹, то чему мы можем научиться у людей менее терпимых?

Стремление к христианскому объединению не должно и не может быть вычеркнуто из нашего сознания, как живой голос эпохи, но для всех желающих объединения очень важно понять, в чем же существо той Церкви, под сводами которой они хотят быть едиными. Всякое познание Церкви есть уже приближение к единству. И вот оказывается, что для выяснения природы Церкви очень много сделали славянофилы, что в их богословском наследстве есть много такого, что дает нам яснее увидеть «Столп и утверждение истины».

Влияние экклезиологии славянофилов росло очень постепенно, и даже до настоящего времени оно охватывает больше те богословские круги, которые не связаны школьно-богословской традицией. В программах и курсах богословия наших духовных училищ вы и сейчас не найдете изложения учения Хомякова о Церкви. В Богословской энциклопедии начала нашего века (Лопухина) вы не найдете в статье о русской богословской науке XIX века имени Хомякова. И в то

¹ Соловьев В. С. Письмо к А.А. Кирееву от 12 ноября 1883 г. // Письма. СПб., 1909. Т. 2. С. 106.

же время наблюдается какая-то двойственность. В официальном церковном издании «Патриарх Сергей и его духовное наследство» сделано такое утверждение: «В этом своем труде («Православное учение о спасении». — С. Ф.) патриарх Сергей сроден великим мыслителям-богословам: епископу Феофану Затворнику и А.С. Хомякову»¹.

При жизни влияние богословия Хомякова распространялось или только на близких ему по духу в России, или на тех иноверцев, которые тянулись к Церкви.

В его богословских работах опубликована его переписка (1844–1854) с ученым английским диаконом Пальмером из Оксфорда, имевшим большое желание перейти в Православие. В 1849 году он писал Хомякову, что опубликовал в Англии выдержки из писем Хомякова к нему и что некоторые прочитавшие их признавались, что «они во многом изменили» свои «прежние предубеждения против Восточной Церкви»².

Хомяков писал в Англию не только Пальмеру, лично бывал в этой стране, и, очевидно, там были посеяны им хорошие семена.

В 1895 году У. Биркбек издал в Англии письма Хомякова к Пальмеру в своей книге «Россия и Английская Церковь», а в 1915 году он же в своей книге «Русская Церковь» писал: «Славянофильское богословское движение было возвратом от неправославной к православной системе богословия»³.

Ю.Ф. Самарин приводит выдержки из английских откликов на смерть Хомякова в 1860 году: «Хомяков... умел соединить стойкую приверженность к древнему Православию... с такой полнотой христианской любви, выше которой мы никогда ничего не встречали»⁴.

С тех пор влияние его идей на Западе все увеличивалось. Известно, что его учение о принятии догматической истины всем церковным народом, всей соборностью Церкви, а не только одной иерархией, в качестве признака всецерковного санкционирования этой истины (теория «рецепции») разделяется сейчас большинством пра-

¹ Г у р и й (Егоров), еп. Патриарх Сергей как богослов // Патриарх Сергей и его духовное наследство: Сб. статей. М., 1947. С. 123.

² Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 468.

³ Birkbeck W. J. The Doctrine of the Russian Church // Birkbeck and the Russian Church / Ed. by A. Riley. N. Y.: The Macmillan Co., 1917. P. 353. Пальмер не перешел в Православие, так как не мог принять условия, поставленного перед ним Греческой Церковью: принять второе крещение. В конце концов он перешел в католичество, по его собственным словам, «как дитя, отрешившись от собственного мнения», то есть, по существу говоря, в каком-то акте отчаяния и желания кончить свои многолетние искания, так как, опять-таки цитируя его слова, он «по-прежнему считал греческое богословие самым древним и удовлетворительным» (Вероисповедание Пальмера. Письмо Пальмера к гр. А.П. Толстому // Русский архив. 1894. № 5. С. 17, 22).

⁴ С а м а р и н Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. XIX (То же: Самарин Ю.Ф. Соч. М., 1887. Т. 6. С. 350).

вославных богословов Греции, Сербии и Болгарии. Но эти люди — одной с нами Церкви. Более знаменательны факты, наблюдаемые в католичестве.

Большим событием в его богословской жизни была энциклика Пия XII 1943 года «О мистическом Теле Христовом». Эта энциклика была первой в римской экклезиологии, излагающей учение о Церкви прежде всего как о живом организме, а поэтому «некоторые ее мысли столь близко напоминают мысли Хомякова, что это вряд ли можно объяснить простым совпадением»¹.

Конечно, это не совпадение, если вспомнить хотя бы то, что работы Булгакова, широко ознакомившие Запад с восточной, и в частности с хомьяковской, экклезиологией, стали известны там во всяком случае с 1926 года («Очерки учения о Церкви»). И еще раньше этого Бердяев писал: «Новейшие формы богословствования и философовствования на Западе идут к тому, что давно уже утверждали и развивали наши славянофилы»².

И в схеме о Церкви II Ватиканского Собора, принятой в 1964 году, в первой главе говорится о «мистической сущности Церкви».

Восточный сдвиг чувствуется и в других вопросах, разбиравшихся на Соборе. На нем заговорили о «народе Божиим», о «мирском апостолате», даже о его «священстве». В схеме о Церкви было определено, что верные (миряне), в силу их мирского священства, соучаствуют в приношении Евхаристии. Ослабло деление Церкви на учащую и учащуюся. В этой же схеме говорится о спасении: «Не по делам, а по благодати». Идея соборности, основная идея Востока и славянофилов, еще совсем недавно не понимаемая Римом на фоне иерархического абсолютизма, тоже зазвучала в соборных речах и постановлениях. На Соборе «выявились соборное сознание, как бы дремавшее в недрах Римской Церкви и для очень многих неожиданно вырвавшееся на поверхность... Обнаружилось, что обширнейшие слои католиков во всем мире переживали настоящую тоску по соборности»³.

Заговорили на Соборе о последствиях и для Запада церковного раскола и разделения. «Фактически раскол, — сказал на Соборе один епископ, — искалечил не только Православную, но и Католическую Церковь».

Кардинал Умберто Квинтеро посвятил на Соборе свою речь вопросу о вине католичества за раскол Лютера, и сама постановка вопроса об этой вине знаменательна. Говоря об отходе от Церкви в

¹ Зумер В., прот. Экклезиология Римской Церкви по определениям 1-го и 2-го Ватиканских Соборов. Московская духовная академия: Сектор заочного обучения, 1968. Машинопись.

² Бердяев Н. А. А. С. Хомяков. М., 1912. С. 108.

³ Казем-Бек А. После третьей сессии II Ватиканского Собора // Журнал Московской Патриархии. 1965. № 1. С. 68, 71.

XVI веке протестантов, он прямо сказал: «Большая доля вины лежит на нас, на тех прелатах, которые были слишком далеки от христианских добродетелей и любовь к литературе Ренессанса сочетали с языческим образом жизни».

Когда это читаешь, не можешь отделаться от двойственного чувства. С одной стороны — радость о начавшемся прозрении, а с другой — какая-то горечь: зачем же были нужны эти века такого высокомерного отвержения Римом той правды, которую ему говорили на Востоке эти «схизматики», эти «православные илоты», как неоднократно, тоже с горечью, вспоминал Хомяков? Да и не только на Востоке и не только илоты. О «языческом образе жизни прелатов» так говорил в XV веке римский монах Савонарола: «О чада мои духовные, оплакивайте зло, терзающее Церковь, просите, чтобы Господь призвал к покаянию священников, ибо ясно видно, что великое наказание готово разразиться над ними... Ты был в Риме и знаешь жизнь этих священников... У них есть придворные, конюшники, лошади, собаки, дома их полны коврами, шелками, благоуханиями, рабами, — думаешь ли ты, что это Церковь Божия?»¹ Эти слова говорились в 1498 году, то есть буквально накануне безумного, но честного бунта Лютера.

В связи с высказываниями на Соборе можно отметить, что в вышедшей уже после Собора большой католической энциклопедии, в статье о Хомякове, говорится больше всего о соборности, то есть, как сказано там, о «главном вкладе Хомякова в богословие». «Соборность, — говорит автор статьи, — осуществляет гармоническое сочетание внутренней свободы и единства личности и общества в живом органическом теле, члены которого связаны взаимной любовью под единственным главенством Христа. Эта любовь есть Дух Божий. Соборность есть также и критерий истины, который пребывает не в решениях иерархии и даже не в решениях Вселенского Собора, но в принятии всем христианским сообществом, объединенном во взаимной любви»².

О том же учении о соборности, то есть «общении в единстве, свободе и любви», говорит (и так же положительно) и новый немецкий богословский словарь 1958 года в статье о Хомякове³.

За последние годы в западной литературе о славянофилах можно еще отметить несколько серьезных монографий о Киреевском. Одна — немецкая: Е. Мюллер, «Русский интеллект в европейском

¹ Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. СПб., 1913. Т. 2. С. 71.

² McBrearty W. J. Khomiakov, A.S. // New Catholic Encyclopedia. N.Y. etc., [1967]. Vol. 8. P. 174.

³ Schultze B. Chomjakow // Lexikon für Theologie und Kirche / Hrsg. von J. Höfer, K. Rahner. Freiburg, 1958. Bd. 2. S. 1076.

кризисе: И.В. Киреевский», Кёльн, 1966. Другая на английском языке: А. Глисон, «Европеец и москвич», изд. Гарвардского университета (США), 1972. Мюллер использовал, кроме напечатанных материалов, и материалы Рукописного отдела Ленинской библиотеки. Третья на французском: Александр Койре. «Юность Ивана Киреевского». Париж, 1950.

Все это факты ясного признания значения славянофильского богословия и философии для западной мысли¹.

Парадоксально, но преодоление идеями Хомякова атмосферы равнодушия и невежества на родине идет более медленно. При жизни он был для окружающих всего только светским человеком, очень любящим спорить, причем одинаково и с верующими, и с неверующими, что уже было подозрительно для тех людей, для которых в православной действительности тогдашней России все было безоблачно. Наверно, шокировала и правдивость его языка. В одном письме он пишет: «Надежда так же обязательна, как и любовь... Правда, общество пляшет, дворянство играет в карты, чиновник крадет, поп меняет каноны на гривенники — да ведь это делали всегда, разом не переменишься»².

«Убеждения... и формулы обиходные, — писал он еще, — далеко не совпадают друг с другом, и я считаю себя вправе быть смелым в отношении к формуле, вполне преклоняясь перед убеждением. Верую Церкви, в которой нет и не может быть ошибки и лжи»³.

Но, очевидно, еще и при жизни его «Церковь одна», ходившая по рукам в рукописи, получила какое-то одобрение и вне круга его друзей, потому что в этом же письме он пишет об этой своей основной работе: «Многие, преудубжденные ходячими формулами, думали, что духовные меня осудят чуть-чуть не на костер, а на поверку вышло, что все те, которые прочли, согласились, что оно вполне православно и только к тиснению неудобно или сомнительно».

В 1864 году эта рукопись была напечатана в «Православном обозрении», а в 1867 году, после появления пражского издания его богословских работ, проф. Иванцов-Платонов писал: «Сочинения Хомякова потому и обращают на себя особое внимание, что они

¹ Müller E. Russischer Intellekt in europäischer Krise — I. V. Kireevskij. Köln; Graz, 1966. Автор считает, что социологический идеал Киреевского — это «государство истинно христианского общества». См.: Ц и м б а е в Н. И. [Рец.] // Вопросы истории. 1971. № 4. С. 194. G l e a s o n A. European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the origins of slavophilism. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. press, 1972. К о у р é А. La jeunesse d'Ivan Kireevskij // К о у р é А. Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. P., 1950.

² Хомяков А. С. Письмо к Ю.Ф. Самарину от 3 октября 1858 года // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 297.

³ Хомяков А. С. Письмо к И. С. Аксакову (без даты) // Там же. С. 356—357.

представляют наиболее полное выражение широкой православной русской мысли»¹. В предисловии к 5 тому сочинений Самарина тот же Иванцов-Платонов писал: «Эта диссертация (Самарина: Стефан Яворский и Феофан Прокопович, как выразители протестантского и католического влияния в русском богословии. — С. Ф.) — учнейший труд, доказывающий те самые положения, которые Хомяков давал почти как парадоксы, чем смущал... Религиозно-философское учение славянофильства... представляет собою весьма замечательную попытку к построению православно-богословской системы на новых началах»².

В 1879 году вышел сборник статей профессора Санкт-Петербургской духовной академии Н. Барсова. «Брошюры Хомякова, — пишет автор, — явились в печати гораздо раньше, чем знаменитые лекции по богословию преосвященного Иннокентия Херсонского, в свое время еще более, чем брошюры Хомякова, заподозревавшиеся в неологизме; лекции по умозрительному богословию Ф. А. Голубинского, лекции Ф. Ф. Сидонского и преосвященного Иоанна Смоленского... и несколько других, более или менее замечательных трудов по богословию... написанных в том же направлении, в каком писал Хомяков, появились... позже брошюр Хомякова. Он... сумел угадать в литературе святоотеческих творений светоч на пути к религиозной истине и из... изучения этих творений извлечь такой громадный запас оружия для своей... блестящей апологии православия... Только у Хомякова мы находим настоящее логическое определение православия»³.

В связи с положительными оценками Хомякова в XIX веке можно было бы упомянуть и Л. Толстого. Его Левин в «Анне Карениной», то есть он сам, «был поражен (в сочинениях Хомякова. — С. Ф.) учением о Церкви. Его поразила... мысль о том, что постижение божественных истин не дано человеку, но дано совокупности людей, соединенных любовью, — Церкви»⁴.

Из числа профессоров богословия XIX века — противников Хомякова больше всего известно имя ректора Московской духовной академии протоиерея Горского, от которого сохранились чернови-

¹ Цит. по: Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1. Кн. 1. С. 37.

² Иванцов-Платонов А. М. Предисловие // Самарин Ю. Ф. Соч. М., 1880. Т. 5. С. XXXIII.

³ Барсов Н. И. О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Барсов Н. И. Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879. С. 264—265, 268.

⁴ Анна Каренина. Ч. VIII. Гл. 9. Кажется, в воспоминаниях об отце Сергее Львович Толстой пишет, что тот пытался принять веру «по Хомякову» («Очерки былого»).

ки замечаний его на статьи Хомякова, не приготовленные для печати¹. Протоиерей Г. Флоровский в своем труде «Пути русского богословия» говорит, что эти замечания «не убедительны и не проницательны». Их суть сводится к одному: к протесту против сближения понятия Церкви с понятием Духа Святого и с понятием Христа. «Благодать, — пишет Горский, — и принадлежит Духу Святому, но Дух Святой не есть Церковь, и обратно, Церковь не есть Дух Святой». И далее: «Христос и Церковь не одно и то же». Но Хомяков и не говорил, что Церковь есть Дух Святой, он говорил, что она есть Дом Духа Святого, и он не говорил, что она есть Христос, но говорил, что она есть Тело Его, то есть он говорил то, что говорил апостол и что повторяли все святые, начиная со святого Игнатия Богоносца: о двойном домостроительстве Церкви Словом и Утешителем.

Это двойное созидание Церкви особо подчеркнул в наше время В. Лосский², который при всей своей богословской самостоятельности впитал, может быть и неосознанно, многое из хомяковского наследия. Только после Хомякова можно с такой уверенностью сказать, как сказал Лосский, что «основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви»³.

О Священном Предании Хомяков писал, что оно есть непрерывное откровение, даваемое Церкви, непрекращающееся вдохновение Духа Божия⁴. Лосский пишет, почти повторяя эти слова: «Предание... есть непрестанное... откровение Святого Духа в Церкви»⁵.

Такое же продолжение мыслей Хомякова видно в вопросах о соборности, о рационализме западного богословия, о *Filioque*⁶. Особенно важно продолжение Лосским пути Хомякова в вопросе о «познавании непознаваемого». По учению славянофилов, логическое определение Церкви возможно только в какой-то неполной мере, только каким-то как бы «угадыванием», и это именно потому, что Церковь есть непостижимый нам организм. «Учение Церкви невыразимо в своем бесконечном величии»⁷, — писал Хомяков. И в другом месте: «Христианство не наука и наукообразным быть не мо-

¹ Замечания были опубликованы через 25 лет после его смерти в «Богословском вестнике» за ноябрь 1900 года (с. 516–543).

² См.: Лосский В. Н. Искупление и обожение // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 9.

³ Лосский В. Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936. С. 81.

⁴ См.: Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 235–236.

⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. М., 1972. Сб. 8. С. 123.

⁶ См.: Там же. С. 93 (соборность), 33 (*Filioque*). О рационализме см.: Лосский В. Н. Искупление и обожение, а также в других статьях.

⁷ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 266.

жет»¹. «Все слова наши суть не свет Христов, а только тень Его на земле. Блаженны те, которым дано, созерцая эту тень на полях Иудеи, угадывать небесный свет Фавора»².

Убеждение в этом есть отправная точка экклезиологии славянофилов. Они стоят перед Церковью как перед великой тайной, опыт познания которой может дать только благодать. И Лосский пишет: «Богословие Православной Церкви... никогда не вступало в союз с философией с целью построения “научного синтеза”... Отцы Восточной Церкви, верные апофатическому началу богословия, сумели удерживать свою мысль на пороге тайны»³.

Мы знаем, что раскрытие Лосским апофатического богословия восточных Отцов достаточно оценено на Западе. Но важно отметить, что истоки этого раскрытия относят к славянофилам. В указанной мною выше монографии А. Глисона, посвященной И. Киреевскому, дано прямое сближение его мыслей с «Мистическим богословием» Лосского. Автор монографии отмечает, что, хотя Киреевский, говоря об отцах, живших после X столетия, не называет имен, «он, очевидно, имеет в виду главным образом Григория Паламу, Григория Синаита и других представителей... исихазма»⁴. Мы знаем, что Киреевский имел в виду всю совокупность тех святых отцов Восточной Церкви, которые раскрыли (говоря словами Киреевского, также приводимыми Глисоном) «прямо и чисто христианскую философию: глубокую, живую, возвышающую разум от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению»⁵, к свету Божественного ведения. Для людей, не знавших патристики, статьи Киреевского действительно производили, как писал ему Е. Комаровский, «впечатление какого-то путешествия в новооткрытые страны» или давали «радость Робинзона, когда он вдруг на своем необитаемом острове нашел следы человека»⁶.

Работы Булгакова полны мыслей Хомякова о «невидимом» в Церкви, о Предании, о святости, о соборности, о папизме как ереси, о Церкви и так далее. По вопросу об авторитете он пишет: «Отчетливая и радикальная постановка вопроса о вероучительном авторитете в Православии принадлежит Хомякову, вписавшему этим свое имя неизгладимо в истории православного богословствования»⁷.

¹ Хомяков А. С. Письмо Ю.Ф. Самарину, май 1844 г. // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 243.

² Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 238.

³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия... С. 57, 27.

⁴ Gleason A. European and Muscovite... P. 254.

⁵ Там же.

⁶ Цит. по: Князев Г. М. Братья Киреевские. СПб., 1898. С. 22.

⁷ Булгаков С., прот. Очерки учения о Церкви // Путь. 1926. № 2. С. 48.

Несомненно правы те, которые считают, что метафизика всеединства и «софиология» Флоренского находятся тоже в русле мыслей, берущих начало в славянофильском учении о соборности как о «мистической глубине Церкви». Может быть, имея в виду именно эту часть экклезиологии Хомякова, Зеньковский пишет, что Церковь для Хомякова есть «первореальность... уходящая своими корнями в Абсолют»¹. Сам Флоренский так писал Ф.Д. Самарину (племяннику славянофила): «То лучшее, что думается относительно русской культуры, всегда органически срастается со славянофильством, хотя *more geometrico*² выведено быть из него не может». И он же пишет, публикуя свой разбор книги Завитневича: «Хомяков весь есть мысль о Церкви... Русская богословская мысль... приняла так или иначе учение Хомякова... все свежее в богословии так или иначе преломляет хомяковские идеи. Одни только имена митрополита Петроградского Антония и архиепископов Антония и Сергия... были бы достаточны для подтверждения вышесказанного»³.

Целиком зависит от Хомякова и Самарина В. Соловьев в своем понимании основной идеи Церкви. Расхождение и непонимание Соловьевым славянофилов начинается только в связи с их обвинением Рима.

«В нашей богословской школе прошлого и начала нынешнего (XIX. — С. Ф.) столетия, — пишет Соловьев, — мы не найдем определения Церкви в ее истинной идее, не найдем удовлетворительного ответа на вопрос, что есть Церковь по существу своему?» И далее, говоря об определении Церкви славянофилами как одушевленного Богочеловеческого существа, как живого единства, он пишет: «Твердое основание для этой мысли находится в Священном Писании, особенно у апостола Павла... Введение ее в наше религиозное сознание есть главная и неотъемлемая заслуга славянофильства»⁴. Но не только идея Церкви в определении славянофилов привлекала Соловьева. В другом месте он пишет: «За его (Хомякова. — С. Ф.) основную мысль, что истина дается только любви, ему простятся все полемические грехи». Это

¹ Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1948. Т. 1. С. 197.

² Математическим образом (*лат.*).

³ Флоренский П., свящ. [Рец. на кн.:] Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1; 1913. Т. 2. // Богословский вестник. 1916. Июль-авг. С. 525, 527.

⁴ Соловьев В. С. История и будущее теократии // Собр. соч. СПб., [1902]. Т. 4. С. 220–221, 223. Возражения Соловьева на доводы Хомякова против Рима достаточно опровергнуты в работе Д.Ф. Самарина (брата славянофила) «Поборник вселенской правды» (СПб., 1890).

очень ценное признание, ибо на этой мысли Хомякова строится, по существу, все его обличение Рима, пожелавшего найти истину вне любви, и все учение о соборности Церкви как об осуществлении любви.

«Для Хомякова, — пишет Бердяев, — единственным источником религиозного познания и единственной гарантией религиозной истины была любовь... Утверждение любви как категории познания составляет душу хомяковского богословия... Бессмертная заслуга Хомякова (в его учении. — С. Ф.) о сверхысповедной священной сущности Церкви»¹.

Соборность есть онтологическое единство, единство любви, «священная сущность Церкви». Не умаляя значения догматических различий с Западом, Хомяков указывает на первоисточное зло, а именно, как пишет протоиерей Георгий Флоровский, «подчеркивает недостаток любви как источник западной схизмы. Он стремится... обнаружить самый корень схизмы, показать эту основную отделяющую силу»², то есть не-любовь. Вот почему следующие слова Иоанна Златоуста воспринимаются как то самое, о чем постоянно говорил Хомяков: «Есть два рода отделения от Церкви. Один, когда мы охлаждаем в любви, а другой, когда мы осмеливаемся совершить что-нибудь недостойное по отношению к сему Телу. В том и другом случае мы отделяемся от целого»³.

Любовь непостижима, но она самоочевидна, и она самодостаточна. Поэтому любовь и есть Церковь. «В изображении Хомякова, — пишет Флоровский, — самодостаточность Церкви показана с... покоряющей очевидностью... Остается вне спора, — Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви. Он не столько конструирует... сколько именно описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней... Богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства... Быть в Церкви — это необходимое предусловие богословского познания... Это был призыв вернуться на забытый путь опытного богопознания... Вместо логических определений он стремится начертать образ Церкви...»⁴.

И все живое, что было в русском богословии, так или иначе услышало и пошло на этот призыв.

¹ Бердяев Н. А. А.С. Хомяков. С. 84–85, 87.

² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937. С. 280.

³ Иоанн Златоуст, св. Беседы на Послание к ефесянам // Творения. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 1. С. 102.

⁴ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 273–275.

«Учение (Хомякова) о Церкви, — пишет еще один исследователь славянофильства, — есть, несомненно, удар колокола, рассчитанный на обновление помышлений многих сердец»¹.

Глава 2

«Скудность в духовных сведениях, которую я увидел в обители вашей, — пишет епископ Игнатий (Брянчанинов) в одном письме середины прошлого века, — поразила меня. Но где, в каком монастыре и не поразила она? Светские люди, заимствующие окормление духовное в Сергиевой пустыни, имеют сведения несравненно большие и определительные, нежели эти жители монастырей... Живем в трудное время! «Оскуде преподобный от земли...» Настал глас слова Божия! Ключи разумения у книжников и фарисеев! — Сами не входят и возбраняют вход другим! Христианство и монашество при последнем их издыхании! Образ благочестия кое-как, наиболее лицемерно поддерживается, от силы благочестия отреклись... люди! Надо плакать и молчать»².

Эти слова епископа-подвижника XIX века ценны для нас не только как свидетельство об общем церковном неблагополучии того времени, но и как указание на «светских людей», обладающих духовными знаниями «несравненно большими», чем монахи, — указание, невольно заставляющее вспомнить «ранних» славянофилов.

В самой гуще русского общества 40–50-х годов, — общества или равнодушного к Церкви, или сохраняющего только «образ благочестия», промыслительно возникла очень дружная, тесная группа людей европейски образованных, но при этом целиком, всем сердцем и умом преданных Церкви. В появлении этих людей — Хомякова, братьев Киреевских, братьев Аксаковых, Ю. Самарина, Кошелева — была большая духовная и богословская нужда: религиозная мысль бродила в пустынях рассудочного богословия, все больше теряя веру. В своем предисловии к богословским работам Хомякова Самарин, обращаясь к руководителям богословского образования в России, говорит: «Целые поколения, вами воспитанные, прямо из-под ваших кафедр ударились чертя голову в самое крайнее неверие, и при этом всего поразительнее не число отпадших от вас, а легкость отпадения. Ваши ученики бросили Церковь без внутренней борьбы, без сожаления, даже не задумываясь... Так ли бы легко увлеклись целые поколения, если бы Церковь пред-

¹ Андреев Ф. К. Московская духовная академия и славянофилы. Сергиев Посад, 1915. С. 25–26.

² Игнатий (Брянчанинов), еп. Соч.: В 7 т. СПб., 1886. Т. 7. С. 153.

ставлялась им в настоящем свете, если бы они видели пред собою ее, то есть именно Церковь, а не призрак Церкви?.. Отчего это (легкость отпадения. — С. Ф.)?.. Не от того ли, что мы предлагаем истины веры как выводы из силлогизмов... что, ратуя с рационализмом, мы дали ему прокрасться в наши ряды и... приняли рационализм внутрь себя?.. Вот что первый понял и выяснил Хомяков... С ним, с рационализмом, имел он дело, для борьбы с ним выковал он оружие... указал он и почву, на которой борьба возможна, а успех несомненен... твердый материк Церкви»¹.

Такого же мнения о нашей богословской школе держались и другие славянофилы. «Стыдно, что богословие, как наука, так далеко отстало или так страшно запутано»², — пишет Хомяков в 1848 году. «Удовлетворительного богословия, — пишет И. Киреевский, — у нас нет. Лучшим введением к нему может служить “Духовный алфавит”, напечатанный в сочинениях Димитрия Ростовского... и еще проповеди митрополита Филарета. Там много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости»³.

Отрицательное отношение славянофилов к классическому тогда труду «Введение в богословие» митрополита Макария находит себе подтверждение в оценке его церковным историком архиепископом Филаретом (Гумилевским), который в одном письме пишет: «Что это за вздорная путаница? Ни логического порядка, ни силы в доказательствах нет»⁴.

Что же дали славянофилы взамен этого? Прежде всего они не видели никакого «православного благополучия» в современной им России и поэтому стали искать полноты христианства для созидания Церкви и в себе, и в других.

«Собор Тульский довольно почтенен, но люди меня не утешили. Кажется, у нас уже везде почтенный стиль наших церквей, и величественные лица древних икон, и звуки колоколов, и вся эта строгая совокупность церковных впечатлений начинает приходить в резкое разногласие с обмелевшими физиономиями прихожан, в

¹ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова. С. XXXIII–XXXIV.

² Хомяков А. С. Письмо к А.Н. Попову от 22 октября 1848 г. // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 188.

³ Письмо И.В. Киреевского к А.И. Кошелеву. Цит. по: Колупанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева. М., 1892. Т. 2. Приложения. С. 102.

⁴ Письмо архиепископа Филарета (Гумилевского) к Александру Горскому. Цит. по: Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1. Кн. 2. С. 972. Очевидно, так же отрицательно относился к этому труду и митрополит Московский Филарет (см.: Барсуков Н. Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1896. Кн. 10. С. 5).

которых мода потрясла серьезный строй души» (Письмо П. Киреевского к матери, 1841)¹.

«Мы все до того отвыкли радоваться, что даже страшно. В этом, конечно, есть наша вина, потому что, как бы ни было велико торжество зла и горя, а все же не одно оно в Божием мире. Между тем отвычка от радости может сделать душу человеческую и не способною к радости, как всякая сила может заглухнуть от бездействия. Эта мысль меня особенно поразила в Светлое Воскресенье, когда пели: “Сей день, егоже сотвори Господь”, а церковь все-таки полна была будничными физиономиями» (Письмо П. Киреевского к матери, 1853)².

«Упиваюсь сочинениями Василия Великого... Прочел всего Григория Богослова... Много это время я думал и все более и более вижу необходимость разорвать связи с язычеством, то есть с нашим обществом... Все мы называемся христианами, а между тем в жизни... немногим чем ушли от язычников» (Письмо Кошелева к И. Аксакову)³.

«Начинаю читать Ефрема Сирина... Мы сделали из веры покойные кресла... и в них посиживаем... Это зло, по-моему, вреднее, опаснее самого неверия, ибо оно ему корень. Невер прав, действуя, как он действует, но верующий, ведя образ жизни невера, несет тяготу его грехов. Эта мысль, думаю, всего тяжче лежала на душе Гоголя; он, полагаю, и изнемог под ее бременем. Он хотел быть монахом в мире» (Кошелев — Хомякову)⁴.

«У нас образовалось общество... торжественно признающее, что не нравственные, не внутренние начала, а “приличие” должно быть общественной основой. Это общество — “свет”. С ним разорвать необходимо связи» (К. Аксаков — Кошелеву)⁵.

О том, что этот разрыв со «светом» он имеет в виду не внешний, а только внутренний, он поясняет так: «В настоящую эпоху необходимо не пустынное, но общественное отшельничество, то есть отшельничество среди общества»⁶.

О том же пишет Кошелев И. Аксакову: «Мне в мире... еще очень нужен монастырь, нужна братия, которая мне бы помогала в тяжком подвиге самопересоздания»⁷.

В славянофилах 40-х годов жила мысль о «монастыре в миру», одна из любимых мыслей Достоевского, — мысль практически осу-

¹ Письма П. В. Киреевского (1829—1854). М., 1905. С. 47.

² Там же. С. 59.

³ Цит. по: Колюпанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. Приложения. С. 41.

⁴ Там же. С. 42.

⁵ Там же. С. 47.

⁶ Там же. С. 53.

⁷ Там же. С. 49.

щественная в первохристианстве, а в отдельных людях осуществляемая в течение всей истории христианства, мысль, развитая многими отцами, начиная, во всяком случае, с Иоанна Златоуста. «Писания желают, — пишет Златоуст, — чтобы все жили жизнью монахов, хотя бы и имели жен... Всем людям должно восходить на ту же высоту; то именно и извратило всю Вселенную, что мы думаем, будто монашествующему нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно... Мы подлежим ответственности одинаковой с монахами»¹.

В одной своей работе епископ Феофан Затворник пишет: «Есть удаление от мира телом... и есть удаление от мира, не выходя из мира, — удаление от него образом жизни. Первое не всем уместно и не всем под силу, а второе для всех обязательно и всеми должно быть выполнено. Брось обычаи мира, и всякое твое действие, всякий шаг так совершай, как повелевает благой закон евангельский, и среди мира будешь жить как в пустыне... будешь в мире вне мира... Начатки внутреннего безмолвия возможны и в семейном быту»². Первое издание этой работы вышло в 1863 году, то есть в ту эпоху, когда еще были живы некоторые из славянофилов.

Вообще, XIX век дал явные примеры «монастыря в миру». Мы знаем о мирских послушниках преподобного Серафима — Мантурове и Мотовилове. Переписка Георгия, затворника Задонского (умершего в 1836 году), которую он вел главным образом с женщинами и девушками высшего круга, духовно ими руководя, открывает нам, что в обществе, известном нам преимущественно по светской литературе, жили сокровенные подвижницы и существовал аскетический брак, то есть тот вид особого подвига, о котором мы слышали как о существовавшем только в первые века христианства³.

Мы обычно поражаемся тому факту, что верующие люди, жившие в России в первой половине XIX века, не видели преподобного Серафима, не ездили в Саров. Поэтому даже одно упоминание о Сарове людьми той эпохи нас радует. Такое упоминание, и очень значительное, есть в письме Хомякова к Кошелеву, о чем мы узнаем из ответа Кошелева: «Ты говоришь, — пишет Кошелев, — корень и

¹ Иоанн Златоуст, св. К верующему отцу // Творения. СПб., 1898. Т. 1. Кн. 1. С. 108, 109, 111.

² Феофан, еп. О покаянии, причащении святых Христовых Таин и исправлении жизни. М., 1909. С. 247–248, 207. Среди работ епископа Феофана была и такая: «Умная молитва — долг миряна» (Киев, 1883). То же в «Домашней беседе» за 1869 г. (Вып. 44).

³ Некоторые случайно сохранившиеся имена этих древних подвижников в браке передает Руфин в «Жизни пустынных отцов».

основа нашей жизни есть Кремль, Киев, Саровская пустынь»¹. Саров поставлен Хомяковым на высоту главных святых мест России, а это письмо относится к концу 40-х годов.

Для биографов очевидно, что вся жизнь Хомякова была основана на Церкви, причем удивительно то, что уже с ранних лет не «вообще» на Церкви, а именно на «соборной» Церкви, вернее, на соборности церковной, на живой силе ее любви. В одном письме Хомяков, говоря о своей юности, пишет: «Я... был приучен всем сердцем участвовать в этой чудной молитве церковной (о соединении всех. — С. Ф.). Когда я был еще очень молод, почти ребенком, мое воображение часто воспламенялось надеждою увидеть весь мир христианский соединенным под одним знаменем истины»².

Биограф Хомякова пишет, что сохранилось предание о том, что, когда молодые братья Хомяковы (Алексей и Федор) пришли в возраст, мать их (рожденная Киреевская) призвала их к себе и потребовала клятвы, что они до брака не вступят в связь ни с одною женщиною³.

Иван Аксаков после смерти Хомякова писал: «Хомяков, бывший в молодости гусарским офицером, принимавший деятельное участие в турецкой кампании, путешествовавший много, сохранил строжайшую телесную чистоту до самой женитьбы»⁴.

«Хомяков жил в Церкви, — пишет его друг Ю. Самарин. — В Церкви мы числимся, но не живем... Хомяков в ней жил... от раннего детства и до той минуты, когда он покорно, бесстрашно и непотыдно встретил посланного к нему “ангела-разрушителя”⁵. Этот

¹ Колюпанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. Приложения. С. 107.

² Хомяков А. С. Письма к Пальмеру // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 320.

³ Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1. Кн. 1. С. 229.

⁴ Письмо И. С. Аксакова к Н. С. Соханской (Кохановской) от 20 сентября 1861 года // Русское обозрение. 1897. Апр. С. 564.

⁵ Так назвал Хомяков ангела смерти в своем стихотворении 1831 года:

...Творец вселенной,
Услышь мольбы полнощный глас:
Когда Тобой определенный
Настанет мой последний час,
Пошли мне в сердце предвешанье!
Тогда покорною главой,
Без малодушного роптанья
Склонюсь пред волею святой.
В мою смиренную обитель
Да придет Ангел-разрушитель,
Как гость издавна жданный мной.

Петр Бартевев рассказывает, что за несколько месяцев до своей кончины Хомяков говорил о предчувствии ее (см.: Стихотворения А. С. Хомякова. М., 1910. С. 221).

вольнодумец, заподозренный полицией в неверии в Бога и в недостатке патриотизма... всю жизнь свою в Петербурге, на службе, в конногвардейском полку, в походе, за границей, в Париже, у себя дома, в гостях строго соблюдал все посты... В таком внутреннем одиночестве, не находя вокруг себя не только сочувствия, но даже внимания к тому, что было для него святынею, провел он всю свою молодость и большую часть зрелого возраста... Победить равнодушные можно только смехом или плачем. Хомяков смеялся на людях и плакал про себя»¹.

О плаче Хомякова тот же Самарин рассказывает в другом месте, и этот рассказ Флоренский называет документом «величайшей биографической важности» и считает, что он стоит «целых книг о Хомякове»². Рассказ такой. «Раз я жил у него в Ивановском. К нему съехались несколько человек гостей, так что все комнаты были заняты, и он перенес мою постель к себе. После ужина, после долгих разговоров, оживленных его неистощимой веселостью, мы улеглись, потушили свечи, и я заснул. Далеко за полночь я проснулся от какого-то говора в комнате. Утренняя заря едва-едва освещала ее. <...> Он стоял на коленях перед походной своей иконой, руки были сложены крестом на подушке стула, голова покоилась на руках. До слуха моего доходили сдержанные рыдания. Это продолжалось до утра. Разумеется, я притворился спящим. На другой день он вышел к нам веселый, бодрый, с обычным добродушным своим смехом. От человека, всюду его сопровождавшего, я слышал, что это повторялось почти каждую ночь»³.

Из кружка славянофилов именно И. Киреевскому, этому «европейцу» и собеседнику Гегеля и Шеллинга, выпала доля не только писать о монастыре, но и непосредственно войти в его жизнь.

Но перед тем как рассказать об этом, приведем некоторые сведения о родительской семье Киреевского. Об отце братьев Киреевских есть записи в неопубликованной «Семейной хронике» Екатерины Ивановны Елагиной, жены сына Авдотьи Петровны Елагиной, по первому мужу Киреевской, то есть матери славянофилов. Рассказав о том, что Василий Иванович Киреевский (отец славянофилов Ивана и Петра) был настолько горячо верующий человек, что скупал в Москве атеистические творения Вольтера и их сжигал, Екатерина Ивановна продолжает так:

¹ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова. С. X–XII, XXXVI.

² Флоренский П., свящ. [Рец. на кн.:] Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. С. 564.

³ Отрывок из записок Ю. Ф. Самарина // Рачинский С. А. Татевский сборник. СПб., 1899. С. 133.

«(В 1812 году. — С. Ф.) стали приводить в Орел партии пленных французов целыми толпами. Помещали их в холодных сараях, где они умирали тифом в огромном количестве. Они умирали с проклятиями и богохульствами на устах. В.И. Киреевский стал навещать их, носил пищу, лекарства... говорил им о будущей жизни, о Христе, молился за них. Он... истратил для них все те деньги, которые собрал для себя и семьи своей в ожидании будущих бедствий. Говорят, что он истратил в это время 40 т[ысяч]. Он заразился тифом и скончался в Орле; уже больной, продолжал он дела милосердия».

Дочь Екатерины Ивановны М.В. Беэр в своих воспоминаниях добавляет, что заразился он от пленных французов и умер, оставив молодую жену с тремя детьми.

В «Русском биографическом словаре» сказано, что В.И. Киреевский, отставной секунд-майор гвардии, был весьма образован, знал пять языков, занимался преимущественно естественными науками: физикой, химией, медициной¹.

Та же М.В. Беэр, вспоминая свою бабушку Елагину, пишет: «Бабушка моя, Авдотья Петровна Елагина, по первому мужу Киреевская (то есть жена В.И. Киреевского. — С. Ф.)... скончалась в 1877-м году, 88-ми лет. Весной 1877 года бабушка почувствовала, что слабеет. Доктор говорил, что болезни нет, но что лампада гаснет, п[ото]му ч[то] масла больше нет... (Бабушка. — С. Ф.) спешила нарисовать всем своим друзьям по вещице на память (акварелью по дереву). До конца жизни работала она без очков. Потом приказала, чтобы всех ее знакомых пустили к ней, не боясь ее утомить, и каждому вручала сувенир, прощаясь с ним. Потребовала, чтобы я и мои подруги, бывавшие ежедневно, оделись в белые платья, чтобы кругом нее все было радостно и светло, причастилась, всех крестила, каждому говорила ласковое слово, и затем 1-го июня в 12 часов дня вдруг широко раскрыла глаза, протянула кому-то невидимому руки и дунула, точно загасила свечу, и это был конец». У Авдотьи Петровны от Киреевского было два сына и дочь, от Елагина три сына и дочь. «Ее дочь Мария Васильевна Киреевская была очень богомольная, кроткая, похожая на княжну Марью в "Войне и мире"... (Она. — С. Ф.) не расставалась с заветным образом и носила его на груди, несмотря на его величину».

В этих же воспоминаниях М.В. Беэр записано, что на воскресных приемах ее бабушки (Авдотьи Петровны) «бывали Пушкин, Мицкевич, Жуковский, Гоголь, Хомяков, Валуев, Герцен, Грановский, Огарев, Самарин, Аксаков отец и оба (его. — С. Ф.) сына, Чаадаев, Кавелин и многие другие».

¹ См.: Русский биографический словарь. СПб., 1897. Т. 8. С. 672.

Кавелин так сказал про Авдотью Петровну: она участвовала «в движении русской литературы и русской мысли более, чем многие писатели и ученые по ремеслу»¹.

Все это ясно показывает, в какой атмосфере воспитывались братья Киреевские: в атмосфере Церкви и европейской культуры. Вот почему в 1830 году, то есть когда Ивану Киреевскому было всего только 24 года, он уже мог с православной точки зрения оценить лекции немецкого богослова Шлейермахера о Воскресении Христа, — лекции, выдержанные в духе рационалистического томизма. В письме из Германии он пишет: «Так ли смотрит истинный христианин на Воскресение Иисуса? Так ли смотрит философ... на момент искупления человеческого рода, на момент его высшего развития, на минутное, но полное слияние неба и земли? Здесь (в Воскресении. — С. Ф.) совокупность Божественного Откровения... Здесь средоточие человеческого бытия»². С такой церковной и общечеловеческой подготовкой Киреевскому не хватало только познания духовной практики настоящего монастыря.

Монастырь в то время был для громадной части образованного общества еще не открытой Америкой. Ни Достоевский, ни В. Соловьев, ни Толстой еще не были в Оптиной. В 1856 году в сборнике славянофилов «Русская беседа», издание которого получило благословение митрополита Московского Филарета, была статья Н.П. Гилярова-Платонова о только что вышедшей тогда книге инока Парфения с описанием его странствий по монастырям и святыням Востока и России, — книге, так много давшей Достоевскому для его романов. Гиляров пишет: «Мы читаем сказание о каком-то мире, совершенно нам неизвестном... Около нас, среди нас мы открываем целую жизнь, совсем особую, нами незнаемую... По особенностям своего... воспитания мы потеряли понятие о той цельности жизни, в которой бы вся деятельность служила верным отражением... чувства, в которой бы чувство было неизменно покорно нашему образу мыслей и в которой образ мыслей всецело проникнут был бы одной истиной, свято признаваемой... Здесь, в этой книге (Парфения. — С. Ф.), встретите людей именно с тою не существующей для нас цельностью жизни, для которых служение истине есть все бытие... Ее ищут со всей мучительностью ничем не утолимой жажды, переплывают за ней моря, переходят страны... служат ей всеми своими силами, сообразуя с нею все в себе, до глубочайшего изгиба души». Духовная цельность жиз-

¹ Русский биографический словарь. Т. 8. С. 672.

² Киреевский И. В. Письмо [неизв. адресату] от 3/15 марта 1830 г. // Полн. собр. соч. / Под ред. М. Гершензона. М., 1911. Т. 1. С. 31.

ни, о которой пишет Гиляров, это любимая идея Киреевского, и он эту жизнь изучал и воспринял от живых ее носителей за много лет ранее «Русской беседы».

В 1834 году, вскоре после женитьбы, он познакомился и сблизился со схимником московского Новоспасского монастыря Филаретом, привлекавшим к себе своей духовностью тысячи людей, а во время его предсмертной болезни ходил за ним и целые ночи просиживал в его келье¹. Возможно, что знакомство и сближение произошло через жену Киреевского (Н.П. Арбенева), так как старец Филарет уже был ее духовником. Отец Филарет и его друг старец Александр, архимандрит Арзамасского монастыря, были деятелями того возрождения монашеской жизни в России, которое шло от знаменитого старца Паисия Величковского, сына полтавского протоиерея, издателя на славянском языке «Добротолюбия», настоятеля нескольких монастырей в Молдавии (1722–1794). Друг Филарета архимандрит Александр находился в переписке с Паисием. В 1801 году в Россию пришли два ближайших ученика отца Паисия — старцы Клеопа († 1817) и Феодор († 1822). Их учеником и другом был основатель оптинского старчества отец Леонид († 1841), жизнеописание которого дало такой богатый материал Достоевскому для его Зосимы. Учеником отца Леонида был отец Макарий († 1860), под руководство которого и перешел Киреевский после смерти отца Филарета². Так и через Филарета, и через Макария он вошел в тот поток духовного просвещения, который шел в Россию с Востока, из пустынь египетских и палестинских, с Афона, — просвещения божественной благодатью, которую подвижники стяжали своим пресветлым подвигом. Впоследствии он так напишет об этом просвещении: «Истины, ими (подвижниками. — С. Ф.) выражаемые, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам... как известия очевидца о стране, в которой он был»³.

В письме к Кошелеву Киреевский пишет: «Существеннее всяких книг найти святого православного старца... которому ты бы мог сообщать каждую мысль свою и услышать о ней не его мнение, более или менее умное, но суждение святых отцов... Такие старцы благодаря Богу есть еще в России, и если ты будешь искать искренне, то найдешь. Они есть и в Москве, только, разумеется, не в белом

¹ Кошелев А. И. Материалы для биографии И.В. Киреевского // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 84–85.

² Лясковский В. Братья Киреевские. СПб., 1899. С. 49–51. Отпевал о. Филарета сам митрополит Московский Филарет. См.: Филарет (Дроздов), митр. Письма к игуменье Спасо-Бородинского монастыря Марии (Гучковой). М., 1868. С. 46.

³ Киреевский И. В. Отрывки // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 272.

духовенстве»¹. Из писем Киреевского к отцу Макарию в Оптиную пустынь видна его исключительная преданность старцу, причем постепенно все более крепнущая. Он посылает отцу Макарию на просмотр свои статьи с просьбой «исправить то, что найдете требующим исправления».

Имение Киреевского находилось всего в 40 верстах от Оптиной, поэтому он часто бывал там, проводил иногда в монастыре целые недели, принимая большое участие в деятельности Оптиной по переводу и изданию святоотеческой литературы: исправлял корректуры, хлопотал в типографиях и в цензуре, помогал денежно². Он участвовал и в самих переводах, делая большие и важные замечания по отдельным трудным вопросам аскетической терминологии. Он мог читать по-гречески, в подлинниках, и классиков, и святых отцов. Из писем же видно, что он по делам оптинских изданий и переводов часто бывал у митрополита Московского Филарета, весьма сочувственно относившегося к этому делу³. Письма старца Макария к Киреевскому и к его жене напечатаны среди других в собрании его писем «к мирским особам» (М., 1862), но, к сожалению, без указания имен⁴.

Из одного письма митрополита Московского Филарета к жене Киреевского видно, что они построили в Долбине для отца Макария домик-келью⁵. В жизнеописании отца Макария так рассказывается об этом. Старец сам выбрал место для постройки: в глубине березовой рощи, в версте от господской усадьбы. Домик был построен весной 1848 года и был освящен самим старцем, который, войдя в него первый раз, запел: «Достойно есть...» С тех пор он посещал его, проводя в нем каждый раз по несколько дней, работая в нем неразвлекаемо по изданию святоотеческих книг.

О начале этой работы жизнеописание рассказывает так. В 1845 году Киреевский предложил отцу Макарию поместить какие-нибудь статьи в его журнале «Москвитянин». Старец прислал статью о жизни Паисия Величковского, которая и была помещена в 12-й книге за 1845 год. А в 1846 году, в бытность свою в Долбине, старец, говоря о недостатке у нас духовной литературы, упомянул о том, что у него есть много рукописей подвижнических творений в переводе Паисия Величковского. Оказалось, что и у жены Киреев-

¹ Из писем И.В. Киреевского к А.И. Кошелеву // Русский архив. 1894. № 7. С. 344.

² См.: Лясковский В. Братья Киреевские. С. 49–51; Кошелев А. И. Материалы для биографии И.В. Киреевского. С. 101.

³ См.: Из писем И.В. Киреевского к оптинскому иеромонаху Макарию // Русский архив. 1912. № 4. С. 584–596.

⁴ К и н ч и А. Ю. И.В. Киреевский. Воронеж, 1915. С. 86.

⁵ Русский архив. 1912. № 4. С. 603.

ского есть тоже подобные рукописи от старца Филарета Новоспасского. Тогда со стороны Киреевских был поставлен вопрос: «Что же мешает явить миру эти сокровища?» На сомнение в возможности, высказанное отцом Макарием, Киреевские ответили, что они обратятся за помощью к митрополиту Московскому Филарету, что и было ими в дальнейшем сделано, и с благословения и под покровительством митрополита началось это издание¹.

По данным Н. Арсеньева, в Москве были изданы под непосредственным наблюдением и в значительной степени на средства Киреевских следующие книги: в 1849 году — Сборник, составленный старцем Паисием из отцов аскетов и мистиков, в 1851 — «Лествица» Иоанна Лествичника, в 1852 — творения Варсонофия Великого, в 1853 — Максима Исповедника, в 1854 — Исаака Сирина, в 1856 — аввы Дорофея². (В этом году Киреевский умер.) После этого понятно, почему портрет Киреевского (в гробу) висел в приемной старца Макария вместе с портретами Иоанна Сезеновского, Илариона Троекуровского, Серафима Саровского, Георгия Задонского, двух Филаретов — Московского и Киевского — и других лиц, подвижников Русской Церкви XIX века.

К. Леонтьев в биографии отца Климента Зедергольма рассказывает, что это И. В. Киреевский привез Зедергольма в Оптину, где он сначала присоединился к православию, а затем принял монашество. Киреевский говорил Зедергольму (сыну немецкого пастора): «Если вы хотите основательно узнать дух христианства, то необходимо познакомиться с монашеством, а в этом отношении лучше Оптиной трудно найти». Зедергольм знал по Москве и Киреевского, и других славянофилов и, уже будучи оптинским иеромонахом, «часто вспоминал об Иване Васильевиче и говорил... что хотя все славянофилы того времени были люди, конечно, православные по убеждениям, но ни у одного из них он не находил столько сердечной теплоты, столько искренности и глубины чувств, как у Киреевского»³.

Глубина чувств у Киреевского была единой с глубиной мудрости. Вот маленький пример по одному частному вопросу. В 1850 году он пишет Жуковскому: «Вы перевели Евангелие (со славянского. — С. Ф.) на русский язык. Это великий подвиг.. Перевод Библейского общества неудовлетворителен... Только бы смысл везде сохранен был настоящий, православный, именно тот, который в славянском

¹ См.: Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1866.

² Арсеньев Н. С. Учение И. Киреевского о познании Истины. Варшава, 1936. С. 6.

³ Леонтьев К. Н. Православный немец. Оптинский иеромонах отец Климент (Зедергольм). Варшава, 1880. С. 3.

переводе, а не тот, какой... дают иногда многие переводы иностранные, стараясь не понятие человека возвысить до Откровения, но Откровение понизить до обыкновенного понятия, отрезывая тем у Божественного слова именно то крыло, которое подымает мысль человека выше ее обыкновенного стояния»¹.

Оптина пустынь привлекала к себе целую вереницу русских писателей (Гоголь, Киреевский, В. Соловьев, Достоевский, Толстой, Леонтьев), причем, по свидетельству Гилярова-Платонова, ее влияние и значение было осознано уже в середине XIX века. В одном письме 1856 года он, характеризуя с положительной стороны своего знакомого, пишет: «Он не защитник... православия казенного, религиозного формализма и буквальности — словом, католицизма в православии. Нет, он принадлежит к разряду тех людей, которых я не умею иначе охарактеризовать, как назвав их оптинскими христианами. Это люди, глубоко уважающие духовную жизнь... жаждавшие, чтобы православное христианство в России было осуществлением того, что читаем в Исааке Сирине, Варсонофии и др. ...К таким людям принадлежал покойный Гоголь, принадлежит Филиппов, жена покойного Киреевского... преклоняющиеся перед Оптиной пустыней, воздыхающие о внутреннем помазании, о залого»².

Для понимания приведенного здесь слова «залог», а также и «помазания», имеющего в аскетической письменности одинаковое с первым духовное значение, достаточно привести такие слова преподобного Симеона Нового Богослова: «Благодать Всесвятого Духа дается уневестившимся Христу душам как обручение или залог. И, как жена без обручения не имеет твердой уверенности, что несомненно сочтается некогда с мужем, так и душа никогда не воспримет верного удостоверения, что будет вечно соприбывать с Владыкою своим и Богом или таинственно и неизреченно сочетаваться с Ним и наслаждаться неприступною красотою Его, если не получит обручения или залога благодати Его и не возьмет в себе сознательно Его Самого»³.

Так что то, к чему стремился «покойный Гоголь», была благодать, учением о стяжании которой наполнена святоотеческая литература Востока. Это учение было с особой силой возобновлено в России в XIX веке преподобным Серафимом из того Сарова, который так проникновенно отметил Хомяков в своем письме.

Оба брата Киреевские были похоронены в Оптиной, их могила была рядом с могилой старца Макария. На плите Ивана Василье-

¹ Русский архив. 1870. № 4—5. С. 960.

² Письмо Н.П. Гилярова-Платонова к протоиерею А.В. Горскому от 4 октября 1856 г. // Русское обозрение. 1896. Дек. С. 997.

³ Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 29.

вича была сделана такая надпись: «Премудрость возлюбих и поисках от юности моя... Познав, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу» (Прем. 8, 2, 21).

При известии о смерти Киреевского Хомяков пишет Кошелеву: «Какая-то особенная судьба И.В. Кир[еевского]! То цензура и власть царская останавливали его, то теперь смерть, и всякий раз на половине труда. Какое-то особенно строгое испытание нашему направлению: как будто опыт нашего терпения и постоянства. Редет круг наш... Подвиг становится все строже и строже. Видно, так надобно»¹.

С этим как-то перекликается другое письмо Хомякова, еще 1849 года, к Самарину: «Борьба наша не к крови и плоти. Те, которые посвятили себя великому всемирному труду христианского воспитания (а вне этого труда мы и значения никакого не имеем), — те прежде всего должны быть терпеливы»².

Кто-то хорошо сказал: «Какое еще нужно уверение в существовании загробного мира, когда перед нами смерть праведника?» Константин Аксаков умер в Греции в расцвете сил, 43 лет. Священник, призванный к умирающему и спешивший попросту справиться требу, был изумлен его исповедью, причастием и кончиной. Самым простодушным образом выражал он свое удивление и недоумение. Он просил: нельзя ли повидать всех близких этого человека — главное, мать? Просил ей передать от него: «Праведник скончался...» Он не прекращал своих расспросов: «Да кто же это был?»³

Про смерть Хомякова есть такая запись: «В 7 ½ часов дыхание его стало тяжело. В 7 ¾ часа вечера его не стало, а за несколько секунд до кончины он твердо и вполне сознательно осенил себя крестным знаменем»⁴.

В «Воспоминаниях» Марии Васильевны Беэр, урожденной Елагиной, есть такие строки: «Петр Васильевич Киреевский был светочем и совестью для Елагиных и для моей матери. И действительно, он был почти святой, такая у него была кристальная душа <...> Сохранились чудные письма моей матери <...> с описанием праведной кончины Петра Вас[ильевича] <...> Все были при нем. Все было страшно потрясены, но и чувствовалась святость и праведность его души».

¹ Хомяков А. С. Письмо к А.И. Кошелеву (июнь 1856) // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 153.

² Там же. С. 277.

³ Бродский Н. Л. Славянофилы и их учение // Ранние славянофилы / Под ред. Н.Л. Бродского. М., 1910. С. XXV–XXVI.

⁴ Записка Л.М. Муромцева о последних минутах А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. Приложение. С. 52.

«У нас на днях умер И.С. Аксаков, — писал в 1886 году К. Леонтьев “о последнем из славянофильства золотого века”, по выражению Флоренского, — он умирал с молитвой на устах, как следует христианину»¹. Это тот самый Аксаков, который так был близок Достоевскому в последние годы его жизни и который так просто и верно выразил в своих стихах то чувство церковности, то ощущение родной Церкви, которое объединяло всех славянофилов:

Приди ты, немощный,
Приди ты, радостный;
Звонят ко всенощной,
К молитве благостной.

Таковы были эти люди, подвижники христианской мысли, безупречные даже в глазах их идейных противников.

«На днях я был в Орле, — пишет Тургенев С. Аксакову, — и оттуда ездил к П.В. Киреевскому... Это человек хрустальной чистоты и прозрачности — его нельзя не полюбить»².

В письме Т. Грановского к Неверову есть такие слова: «У меня гостил здесь в деревне Петр Киреевский... Станный, но замечательно умный и благородный человек. Я многому научился от него. В начале августа поеду в деревню к Ивану Киреевскому. Я от всей души уважаю этих людей, несмотря на совершенную противоположность наших убеждений. В них так много святости, прямоты, веры, как я еще не видел ни в ком»³.

Это письмо еще 1840 года, то есть начальной стадии размежевания славянофильства и западничества. Но и в более поздние и острые моменты борьбы он в 1855 году пишет Кавелину: «Из всей этой безобразной партии только у Петра Киреевского и Ивана Аксакова есть живая душа и бескорыстное желание добра»⁴. В 1845 году Грановский был согласен давать Ивану Васильевичу для его славянофильского журнала «Москвитянин» отдельные статьи⁵.

Даже такой безжалостный и едкий противник славянофильства, как Писарев, смог найти в себе об Иване Киреевском какие-то добрые слова: «Киреевскому хотелось жить разумной жизнью... хотелось любить, хотелось верить... В действительности не нашлось материалов, а между тем он полюбил ее, обыдеализировал ее... и сделался рыцарем печального образа, подобно незабвенному Дон-

¹ Письмо К.Н. Леонтьева к К.А. Губастову от 30 января 1886 г. // Русское обозрение. 1896. Дек. С. 1015.

² Цит. по: Кн и з е в Г. М. Братья Киреевские. С. 35.

³ Т.Н. Грановский и его переписка. М., 1897. Т. 2. С. 402.

⁴ Там же. С. 457.

⁵ См.: Там же. С. 441.

Кихоту. Славянофильство есть русское донкихотство... всегда искреннее, часто трогательное, большей частью непостоянное»¹.

На смерть К. Аксакова и Хомякова, умерших в 1860 году, Герцен в «Колоколе» отозвался так: «Больно людям, любившим их, знать, что нет больше этих деятелей благородных, неутомимых, что нет этих противников, которые были нам ближе многих своих. Киреевские, Хомяков и Аксаков сделали свое дело... они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей. С них начинается перелом русской мысли. И когда мы это говорим, кажется, нас нельзя заподозрить в пристрастии. Да, мы были противниками их, но очень странными... Мы, как Янус... смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно».

Глава 3

У святого Исаака Сирина есть молитва: «Исполни, Господи, сердце мое жизни вечной». «Исполни» — значит «наполни». Сердце христианина должно наполниться покоем и радостью вечности. Через эту молитву легче понять то, о чем учит вся патристика: об осознаваемой реальности личной жизни в благодати и тем самым о реальности Церкви как дома благодати на земле. Святые отцы, если можно так сказать, судят по себе: участвуя лично и осязимо в жизни благодати, чувствуя на себе это «Божие дыхание», по слову В. Лосского, они удостоверяются в реальности бытия на земле благодатной, то есть действительно святой, Церкви, таинственного дома Божия.

«Церковь есть духовный рай, в ней — древо жизни, святой жертвенник примирения, источающий жизнь верным, возлюбившим жизнь»² (преподобный Ефрем Сирин). «Церковь есть великое и славное тело Христово»³ (святой Ириней Лионский). «Церковь Христова — Владычнее и Божественное тело без пятна... и порока»⁴ (преподобный Симеон Новый Богослов).

Такие определения обычны для святых отцов. То же мы видим в литургическом богословии: «Небо многосветлое Церковь показая, вся просвещающая верных...», «Днесь ризою умною, свыше истканною от Божественных благодати, Церковь Твоя, Господи, якоже невеста украсися...» — так без конца именуется Церковь на

¹ Писарев Д. И. Русский Дон-Кихот // Полн. собр. соч. СПб., 1894. Т. 2. С. 234.

² Цит. по: Святоотеческие наставления о молитве и трезвении. М., 1889. С. 142–143.

³ Ириней Лионский, св. Против ересей. М., 1871. С. 527.

⁴ Симеон Новый Богослов, преп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 76.

богослужении. И литургические, и святоотеческие определения Церкви неизменно восходят к определениям, данным в апостольских посланиях, в которых она — или Тело Христово, или Невеста Божия, или Храм, или Град Божий, то есть всегда одно: таинственный и рассудком не постигаемый Богочеловеческий организм, или, как еще сказал апостол, «великая благочестия тайна». Так в Церкви определяется истинная область Церкви, сущность ее. И конечно, только такая Церковь, то есть не риторически, а действительно святая, или благодатная, и может быть предметом верования и любви. Об этом так говорится в церковном катехизисе: «Благодать Божия... и есть собственно предмет верования в Церковь»¹. Веровать можно только в святую, в свет, который не может объять тьма.

«Хомяков, — пишет Ю. Самарин, — выяснил область света, атмосферу Церкви, и на ней само собой выступало лжеучение, как отрицание света»². Тем самым его учение о Церкви возвращает нас к учению апостолов и святых, к учению о ней как об «основном таинстве мироздания». В этом «возврате» и лежит все значение экклезиологии славянофилов. И это в первую очередь относится, конечно, к Хомякову, вся жизнь которого была занята познанием природы Церкви.

Церковь есть «проявление Духа Божия в человечестве», — пишет Хомяков³, сразу переводя наше понимание Церкви из категории социально-этической, как некой организации, общества или собрания лиц, в категорию онтологическую и вечную, то есть опять-таки утверждая Церковь на том ее месте, где ее утверждали святые. «Где Церковь, — пишет святая Ириней, — там Дух Божий, а где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать»⁴.

«Церковь, — пишет Хомяков, — не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Из единства Божия следует единство Церкви — и небесной и земной. «Живущий на земле, совершивший земной путь, не созданный для земного пути (как ангелы)... все соединены в одной Церкви — в одной благодати Божией»⁵.

Но благодать, или благодатный факт, познается только благодатью, а поэтому, говорит он, и само «знание об ее (Церкви. — С. Ф.) существовании есть также дар благодати, даруемой свя-

¹ Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Церкви. М., 1914. С. 43.

² Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова. С. XXIX.

³ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 63.

⁴ Ириней Лионский, св. Против ересей. С. 398.

⁵ Хомяков А. С. Церковь одна // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 3.

ше и доступной только вере, а не разуму»¹. В Церковь веруют и о Церкви знают только облагодатствованным умом, о даровании которого мы ежедневно на утренних молитвах просим Богородицу: «Ум мой облагодати». Но это совсем не означает, что не существует исторически видимой истинно святой Церкви. Это означает только то, говорит Хомяков, что эта «видимая Церковь видима только верующему, ибо для неверующего таинство есть только обряд и Церковь — только общество. Верующий же, хотя глазами тела и разума видит Церковь только в ее внешних проявлениях, но сознает ее духом — в таинствах, и в молитве, и в богоугодных делах. Посему он не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий, говорящий “Господи, Господи”, действительно принадлежит роду избранному и семени Авраамову»².

«Церковь есть семя Авраамово» (святой Ириной Лионский)³.

«Церковь, — пишет Хомяков, — есть Дух Божий и благодать таинств, живущих в обществе», то есть в живых и видимых людях этого общества. Мы не видим благодати, но «верою... знает христиан... что Церковь земная, хотя и невидима, всегда облечена в видимый образ, что не было, не могло быть и не будет того времени, в которое исказились бы таинства, иссякла святость... Церковь живет даже на земле не земною, человеческой жизнью, но жизнью божественной и благодатною. Посему не только каждый из членов ее, но и вся она торжественно называет себя святою. Видимое ее проявление содержится в таинствах, внутренняя же жизнь ее — в дарах Духа Святого... Многие спаслись (например, некоторые мученики), не приобщившись ни одному из таинств Церкви... но никто не спасается, не приобщившись внутренней святости церковной, ее Вере, Надежде и Любви... Чем святилась бы земля, если бы Церковь утратила свою святость?»⁴

Но как можно мыслить святость церковную при видимом наличии внутри церковных стен явного человеческого зла? В апостольское время и в первые века грешники отделялись от Церкви церковной властью, и этим сохранялась ее чистота. Учитывая, что эта практика уже давно, в общем, оставлена, ясно, что, говоря о неизменной святости Церкви, Хомяков имеет в виду факт главным образом самоотпадения, или самоотлучения, от нее. «Церковь, — пишет он, — творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству... и только признавая отлученными, то есть не принадле-

¹ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 12.

² Там же.

³ Ириней Лионский, св. Против ересей. С. 426.

⁴ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 12, 17, 18, 5.

жащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются»¹. Только при наличии самоотлучения все определения Церкви как святой и чистой перестают быть для нас благочестивой риторикой и становятся реальными. Для понимания и отеческой, и славянофильской экклезиологии на этом надо остановиться.

В одном письме И. Киреевского к Кошелеву есть упоминание о чтении славянофилами Тихона Задонского². Именно этот святой учил в России XVIII века о самоотлучении всех оскверняющих святость Церкви. «Глаголеши: “верую во единого Бога...” Но “покажи ми веру твою от дел твоих”, — глаголет тебе апостол Христов. Аще ли не твориши дел, вере приличных, вера твоя демонская есть, ибо “и бесы веруют и трепещут”... Христиане неисправные вне Церкви святой находятся... Таковые ложные христиане... не суть сынове Церкви... Тот христианин, который грех творит, ни с Богом общения иметь не может... ни внутрь Церкви святой быть... Все беззаконники и в гордости и пышности мира сего живущие вне Церкви имеютя... хотя и в храмы ходят, и молятся, и Таин причащаются»³.

Об этом ясно учит и катехизис: «Грешники нераскаянные или видимым действием церковной власти, или невидимым действием суда Божия, как мертвые члены, отсекаются от тела Церкви, и таким образом... она сохраняется святою»⁴.

«Церковь, — пишет епископ Феофан Затворник, — есть лицо богослужащее, жречествуемое, святительствующее непрерывно, разумно, духовно... Всякий вступающий в нее должен стать с нею единым духом, быть тем в малом, что она в большом... И после того как христианин вступил в состав тела Церкви, он держится там не против воли, как бы по какой необходимости, а не иначе как сам держа себя... Коль скоро нет сего, он не от Церкви есть: “От нас изыдоша, но не беша от нас” (1 Ин. 2, 19)». «Хотя вещественного, — добавляет епископ Феофан, — отрешения видимого не будет, но оно само совершится внутри над душою, и не мечтательно, а истинно»⁵. И в другом месте он пишет: «Нечистота в сосуде, наполненном водою, или всплывает вверх, или оседает на низ, то есть находится вне

¹ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 4.

² Колупанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. Приложения. С. 101.

³ Тихон Задонский, св. О истинном христианстве // Творения. М., 1889. Т. 3. С. 199, 68, 89, 240; Он же. Сокровище духовное, от мира собираемое // Там же. М., 1889. Т. 4. С. 278; Он же. Наставление христианское // Там же. М., 1889. Т. 5. С. 150.

⁴ Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Церкви. С. 48. О том же есть указание и у митрополита Макария: Макарый (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 1883. Т. 2. С. 198.

⁵ Феофан, еп. Начертание христианского нравоучения. М., 1895. С. 366, 465, 432. «Быть тем в малом, что она в большом», — очевидно, по терминологии Макария Великого, «быть малой церковью».

тела воды. Так и всякий нечистый, собственно, есть вне тела Церкви, отделен ли он форменно или нет»¹. И Макарий Великий учил, что «душа, пока живет... в греховной тьме... и сим питается, не принадлежит Телу Христову»², то есть Церкви. «Вратами Церкви, — пишет святой Амвросий Медиоланский, — не одолимыми адом, является внутренняя чистота. Упорство же во грехах, господство греха в человеке вырывают его из Церкви и толкают во врата адовы»³.

Нераскаянный грех или, как здесь сказано, «упорство» в нем именно «вырывают» внутренне человека из святой Церкви, независимо от того, что с ним происходит внешне. Святые знают об этом соприсутствии внешне, в общей церковной ограде, человеческого зла, знают, что «рука предающего Меня со Мною на трапезе», но они никак не относят это зло к святой Церкви. Как говорил священник Валентин Свенцицкий, «грех в Церкви есть грех не Церкви, а против Церкви».

«У Церкви есть аспект славный и есть аспект трагический»⁴. Апостол Павел и святые отцы писали о «славном аспекте», о нем же писал Хомяков. Без осознания этой истинной природы Церкви и ее реальности в истории, то есть того, что она — святая, действительно сохраняется среди окружающего ее и наполняющего ее внешние стены зла, невозможно разобраться в аспекте «трагическом» или, лучше сказать, темном и понять, как из него, из этой человеческой темноты, могут переходить и переходят люди в нетленный свет Церкви. Объективно этот переход в святую Церковь для нас непостижим, субъективно он есть «Нечаянная радость». Он совершается через покаяние и стяжание благодати. Отпуская грехи на исповеди, священник произносит формулу именно воцерковления в святую Церковь: «Господи Боже спасения рабов Твоих... не хотяй смерти грешника... примири и соедини его святей Твоей Церкви, о Христе Иисусе, Господе нашем». И если бы мы каждый день исповедовались, каждый день произносились бы эти слова — и потому, что мы на каждый час требуем покаяния, и потому, что безмерна святость Церкви и человек через свое покаяние получает только свою меру святости! Святость Церкви в части людей, ее составляющих, есть

¹ Фе о ф а н, еп. Начертание христианского нравоучения. С. 434. О том же см.: Фе о ф а н, еп. Толкование на Первое послание апостола Павла к коринфянам. М., 1893. С. 207–214.

² Ма ка р и й Е г и п е т с к и й, преп. Духовные беседы, послание и слова. Сергиев Посад, 1904. С. 8.

³ Цит. по: А да м о в И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 458. То же у Оригена: «Грешник отлучается от Церкви, хотя бы его и не отлучали люди» (На Иеремию 29, 4). То же у Варсонофия Великого.

⁴ А н т о н и й (Б л у м), митр. О Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 9. С. 79.

святость кающихся, ибо, по слову апостола, «все мы много согрешаем» (Иак. 3, 2). Святость людей есть причастие их благодати Божией через устремление к ней в покаянии и любви. Вот почему преподобный Ефрем Сирийский сказал, что «вся Церковь есть Церковь кающихся»¹. И преподобный Иоанн Карпафийский пишет: «В то время, когда ты говоришь: “Я согрешил пред Господом”, дается ответ: “Отпускаются твои грехи”. Ибо, “как далеко отстоит восток от запада, так удалил Я от тебя беззакония твои” (Пс. 102, 12). Ибо когда мы призываем имя Господа нашего Иисуса Христа, то легко очищается совесть наша и (тогда) не бывает никакой разницы между нами и пророками и прочими святыми»².

О том, что истинное покаяние стирает границу между грешниками и святыми, говорит и катехизис: «Согрешающие, но очищающие себя истинным покаянием, не препятствуют Церкви быть святой»³, то есть устремленность их покаяния уже как-то достигает ее святости. «Стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус» (Флп. 3, 12). «Таинства сообщением благодати делают нас чистыми и святыми», — говорит преподобный Иоанн Кассиан⁴. Поэтому-то и становится возможным то, о чем мы читаем перед Причастием: «От покаяния Тебе пришедшая вся, в лице Твоих друзей вчинил еси».

Так мыслит Церковь на Востоке, и, наверно, в этом и есть ее главное отличие от Рима. Еще в XIII веке Фома Аквинский учил, что Церковь без пятна и порока будет только в будущей жизни на небе, очевидно, смело полагая, что апостол Павел дал именно это определение на земле живущей Церкви Божией (см.: Еф. 5, 27) только в порядке некоторой благочестивой риторики. Ощущение реальной святости Церкви в истории как-то померкло в католичестве⁵ в результате процесса создания веры только в видимую Церковь и создания иерархического культа, при наличии которого невозможно понять факт самоотпадения от Церкви, то есть отпадения без ведома и санкции церковного начальства.

«Мир... не видит Его (Духа Истины) и не знает Его, а вы знаете Его» (Ин. 14, 17), но не сказано «видите». И ученикам может быть невидима благодать Духа Истины и благодать Церкви, но они «знают ее», — знают «внутренним знанием веры»⁶, как говорил Хомяков

¹ Цит. по: Смирнов С. Духовный отец в древней Церкви. СПб., 1906. С. 297.

² Иоанн Карпафийский, преп. Слово подвижническое // Аскетические творения святых отцов. Казань, 1898. С. 106–107. О том же см. у св. Ерма: Пастыр. Видение II. 2.

³ Пространный христианский катехизис... С. 48.

⁴ Цит. по: Смирнов С. Духовный отец в древней Церкви. С. 154.

⁵ См.: Приложение 2.

⁶ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 4.

ков. Поэтому правильно сказал Булгаков: «Можно... говорить... о невидимом в Церкви»¹. Но это «невидимое в Церкви» не есть «невидимая Церковь» протестантов. *Невидимое в Церкви* «невидимо нами лишь до тех пор, пока мы не знаем пути к ней, пока мы не пришли к ней тяжкою... тропкою подвига... Церковь оказывается Церковью лишь тем, кто ее носит в себе, пламенея к Церкви невидимой и участвуя деятельным духом в Церкви видимой»².

Различие в познании природы Церкви зависит от различия в органе познания, каковым является вера. Для того чтобы увидеть на земле святую Церковь, надо иметь святую веру, то есть веру, не оторванную от нравственного начала. То, что святые видели на земле Церковь Божию как «семисвечный светильник, носящий свет Христов»³, как иррациональный факт, как чудо, обязано тому, что они имели в себе именно святую веру, — веру, соединенную со святостью, то есть несли в себе иррациональный орган зрения, несли в себе тоже чудо.

«Знание внешнее, — пишет Хомяков, — с знанием внутренним и истинным, с верою, видящею невидимое, общего ничего не имеет»⁴... «Веренье превращается в веру.. только через святость, по благодати животворящего Духа, источника святости»⁵... «Благодать веры неотдельна от святости жизни»⁶... Ибо «не сохранится вера там, где оскудела любовь»⁷. Так же о вере писал и Киреевский: «Вера не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами... Веровать — это получать из сердца то свидетельство, которое Сам Бог дал Своему Сыну.. Вера — взор сердца к Богу»⁸.

И эта часть учения славянофилов возвращает нас к учению апостолов и святых.

«Вера есть сила, все внутри в благонастроении содержащая, или есть само благонастроение, подающее преестественное, непосредственное, совершенное единение верующего с веруемым Богом»⁹ (преподобный Максим Исповедник). «Вера есть... стяжание неисследимого богатства познания Христа»¹⁰ (преподобный Симеон Но-

¹ Булгаков С., прот. Православие. Париж, 1964. С. 35.

² Дурьлин С. Церковь Невидимого града. М., 1914. С. 22, 28–29.

³ Иринеи Лионский, св. Против ересей. С. 633.

⁴ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 8.

⁵ Он же. Несколько слов православного христианина... С. 202.

⁶ Он же. Церковь одна. С. 6.

⁷ Там же. С. 10.

⁸ Киреевский И. В. Отрывки // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 279, 281.

⁹ Добротолюбие. М., 1900. Т. 3. С. 263.

¹⁰ Добротолюбие. Т. 5. С. 7.

вый Богослов). «Плод веры есть святой и невечерний свет: свет же святой в свою очередь прилагает и умножает веру»¹ (он же). «Пока не придет то, что есть совершение таинств, и мы не сподобимся явно откровения оных, дотоле вера между Богом и святыми священнодействует неизреченные таинства»² (блаженные Каллист и Игнатий), или, по апостолу, *осуществляет ожидаемое*.

Теперь приведем определения веры, данные Фомой Аквинским, учение которого является официальной богословской доктриной католичества. Ведь все обвинения Рима со стороны славянофилов сводятся к тому, что там благодатную веру, «священнодействующую неизреченные таинства», заменили верой рассудочной и слепой.

«Вера, — учит Фома, — есть среднее между знанием и мнением... Вера есть согласие разума на предмет веры... Вера и знание — о разных вещах, так как объекты знания должны быть как-то видимы, а вера не видит... Вера обитает в умозрительном разуме... Достоинство веры в том, чтобы человек через покорность ей давал свое согласие на то, чего он не видит»³.

Все сведено к покорности невидящей веры. При этом сопоставлении делается понятной сущность всякого томизма — и старого и нового: стремление как-то рассудочно обосновать веру. После того как вера перестала быть «осуществлением ожидаемого», или, как сказал Киреевский, «взором сердца», или, по слову Хомякова, «видящей невидимое», — ей, конечно, необходимы всевозможные рассудочные костыли и подпорки. Рассудок опасен не сам по себе; можно сказать, что и для него есть место в церковном сознании, — он опасен тогда, когда им заполняют пустое место, оставленное благодатью. По Фоме, достоинство веры только в признании авторитета, познание истины заменено у него послушанием «неведомому Богу», а иначе и нельзя при иерархическом культе. И тогда понятно привлечение схоластики Аристотеля для обоснования христианства.

Схоластика, — пишет Киреевский, — есть «стремление к наукообразному богословию... Живое, цельное понимание внутренней духовной жизни... изгонялось под именем “мистики”, по натуре своей ненавистной для... рассудочности»⁴. И тут «благоразумная посредственность» Аристотеля оказалась золотым кладом для католических богословов. «Система Аристотеля, — пишет Киреевский, — разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень внутренних убеждений человека... в отвлеченное созна-

¹ Симоен Новый Богослов, преп. Слова. М., 1890. Вып. 2. С. 336.

² Добротолубие. Т. 5. С. 327.

³ Фома Аквинский. Summa theologiae. Pars II (2). Q. 2. Art. 4, 5; Q. 4. Art. 2. Ad 3; Art. 1. Ad 2. Выписки даны по английскому переводу Summa theologiae (1952).

⁴ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 194–195.

ние рассуждающего разума... Добродетель, по мнению Аристотеля, не требовала высшей сферы бытия, но состояла в отыскании золотой середины между порочными крайностями. Она (добродетель. — С. Ф.) происходила из двух источников: из отвлеченного вывода разума, который, как отвлеченный, не давал силы духу и не имел понудительности существенной, и из привычки... Философия Аристотеля действовала разрушительно на нравственное достоинство человека. Подкопав все убеждения, лежащие выше рассудочной логики, она уничтожила и все побуждения, могущие поднять человека выше его личных интересов»¹.

Чем была научная мысль Аристотеля для томизма, тем для неотомизма является культ современного научного познания, замороженность научно-техническим прогрессом, идея возможности все того же наукообразного богословия. В результате рассудок используется не как только подпорка веры, а как нечто более зоркое и ценное, чем она. Только об этом не говорят. «Рациональное обоснование» веры переходит уже в самый простой и автономный рационализм, бессилием которого хотят в нашу эпоху массовой дехристианизации мира заменить силу божественной благодати. Такая ли «рациональная» вера может создавать подвижников и мучеников, которыми всегда созидалось и сейчас создается или утверждается христианство в истории? Эта ли вера несет то «буйство проповеди» и то «немудрое Божие», которое пленило мир и которое одно и сейчас может еще противостать неверию в плане истории. Сила христианства именно в благодатной вере, которая вчера, сегодня и веки та же. «Хотя бы современное человечество стало летать по воздуху, — писал И. Аксаков в 1883 году, — и добралось до луны, нравственный христианский идеал и тогда, как изначала, будет один и тот же»².

«Вера, — пишет Хомяков, — (есть)... акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней его глубины живою истиною откровенного факта... Вера, испытующая тайны Божии... есть ведение... познание внутреннее. Она есть дар благодати»³.

«В борьбе с язычеством, — пишет И. Киреевский, — христианство не уступало ему разума, но, проникая его, подчиняло своему служению всю умственную деятельность мира»⁴.

Вера в христианстве — это разум, «охваченный и плененный» явлением Христа.

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 237–238.

² Аксаков И. С. Цивилизация и христианский идеал // Соч. М., 1886. Т. 2. С. 727.

³ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 62, 219.

⁴ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 239.

Тот же разрыв мы видим в понятиях Востока и Запада о взаимоотношении веры и любви. Хотя, по Фоме Аквинскому, «движение веры несовершенно, если оно не оживляется любовью», но все-таки «вера, имеющая любовь, и вера, не имеющая ее, по своей сущности не различаются... И вера, которая не имеет любви, есть дар Божий... Вера, не имеющая любви... совершенна тем совершенством, которое достаточно для понятия веры»¹.

На Востоке вера и любовь неразрывны, а вера без любви именуется там «верой демонской». «Любовь... источник веры»² (преподобный Иоанн Лествичник). «Вера... без любви быть не может»³ (святой Тихон Задонский). Любовь «удомостроительствована вера наша, на ней основана надежда»⁴ (преподобный Симеон Новый Богослов). «Кто за него (за человечество. — С. Ф.) принял, — пишет Хомяков, — смерть... завещал ему единую веру — веру любви... Вера есть начало по самому существу своему нравственное, нравственное же начало, которое не заключало бы в себе стремления к обнаружению, обличило бы тем самым свое бессилие, точнее, свое ничтожество, свое небытие. Обнаружение веры и есть дело»⁵, то есть любовь.

Хомяков совершенно снимает эту типичную для Запада рациональную проблему: «Что спасает — вера или дела?» Спасает, по апостолу, «вера, действующая любовью» (Гал. 5, 6); спасает Бог Своєю милостию и благодатью, видя труд человека как знак его любви и воли к спасению. К словам Хомякова о том, что мы спасаемся «не силою собственных достоинств»⁶ — в чем бы мы ни полагали эти свои достоинства: в делах ли (католики), в вере ли вне дел (протестанты), — можно было бы привести множество подтверждений святых отцов.

Вера есть истинное познание, дверь, открывающая нам ведение тайн Божиих, но источник этого познания все-таки любовь. «Народы слышали, — пишет Хомяков, — проповедь о любви как о долге, но они забыли о любви как о Божественном даре, *которым обеспечивается за людьми познание безусловной истины*»⁷.

От любви «рождается свет святого деятельного ведения»⁸ (святой Максим Исповедник). Слова о том же святого Григория Нисского Флоренский взял эпиграфом для своей работы о Церкви.

¹ Фома Аквинский. Summa theologiae. Pars II (1). Q. 113. Art. 4. Ad 1; Pars II (2). Q. 19. Art. 5. Ad 1; Q. 18. Art. 2; Q. 4. Art. 4. Ad 2; Q. 6. Art. 2. Ad 1.

² Иоанн Лествичник, преп. Лествица. XXX. 7. Сергиев Посад, 1908. С. 246.

³ Тихон Задонский, св. О истинном христианстве // Творения. Т. 3. С. 136.

⁴ Симеон Новый Богослов. Слова. С. 5.

⁵ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 159, 124.

⁶ Хомяков А. С. Письма к Пальмеру // Полн. собр. соч. Т. 2. С. 329.

⁷ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 108.

⁸ Добротолюбие. Т. 3. С. 221.

Неотрывность веры от любви является гарантией истинности познания веры. Этот пункт имеет особенно важное практическое значение. Если религиозное познание автономно, если не от под-земных вод любви питаются его корни, если, как учил Фома Аквинский, и «нелюбящая вера есть дар Божий», то можно ясно представить себе тот логический ход мышления, по которому люди до-ходили до апологии изуверств.

Фома пишет: «Церковь в тех случаях, когда отлучение (расколь-ников. — С. Ф.) недостаточно обуздывает некоторых людей, использует принуждение светской власти... Если еретик упорствует, Церковь... передает его светскому трибуналу для истребления смер-тью»¹. Причем, оказывается, это совсем не противоречит Еванге-лию: «Если еретики будут совершенно искоренены через предание их смерти, то это не противоречит приказанию Господа о невыдер-живании плевел до жатвы»² (ср.: Мф. 13, 29–30). Больше того, ока-зывается, что «по любви» можно иного еретика даже допустить до покаяния, но после этого все же предать его смерти³.

Вот в какой мрак души и мрак истории может привести рассу-док, допущенный в святилище веры. В качестве регулярно действу-ющего суда инквизиция была учреждена как раз в том веке (XIII), когда писал Аквинат. Хомяков правильно говорил о созидании на Западе «восьмого таинства» мертвой веры⁴.

Конечно, мрак этого «таинства» собирался и на Востоке, где иног-да великие жестокости допускались в отношении раскольников и еретиков, но этот факт всегда воспринимался православным соз-нанием как темное пятно в истории Церкви и относился не к Цер-кви, а к совести его совершителей. Он никогда здесь не мог, как на Западе, быть логически выведен из учения отцов Церкви о природе веры. Кто же находил на Западе темное пятно у Фомы Аквинского, учение которого в 1879 году было официально объявлено «единствен-но истинной философией католицизма», а в 1943 году папа Пий XII говорил о Фоме Аквинском в своей энциклике как об «ангельском учителе»?

Все славянофилы признавали, как писал Флоренский, «позна-вательную функцию присущей не отвлеченному рассудку, а разу-му, как полноте сил духа, руководимых верою»⁵.

Понятие духовного разума и духовной цельности особенно раз-вил И. Киреевский, все устремление которого, говоря его же слова-

¹ Фома Аквинский. *Summa theologiae*. Pars II (2). Q. 39. Ad 3; Q. 11. Art. 3.

² Там же. Pars II (2). Q. 11. Art. 3. Ad 3.

³ Там же. Pars II (2). Q. 11. Art. 4.

⁴ Хомяков А. С. *Церковь одна*. С. 22.

⁵ Флоренский П., свящ. [Рец. на кн.:] Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. С. 523.

ми о другом человеке, было к той неосязаемой черте, «где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль — одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не отвлеченную формулу, но внятный сердцу ответ»¹.

«Рассудочность и раздвоенность, — пишет он, — составляют основной характер всего западного просвещения. Цельность и разумность составляют характер того просветительного начала, которое по милости Божией было положено в основу нашей умственной жизни... Правда этой философии (то есть философии и дидактического рассудка) имеет свои права в свойственных ей пределах и делается неправдою только вследствие непонимания этих пределов; но есть возможность более полной и глубокой философии, которой корни лежат в познании полной и чистой веры — Православия»².

«Восточные мыслители, — говорит он же, — для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума... средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство»³. Говоря о древней России, он пишет, что там «собиралось и жило... устроительное начало знания... философия христианства... Все святые отцы греческие... были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. Исаак Сириин, глубокомысленнейшее из всех философских писаний, до сих пор еще находится в списках XII и XIII века... Эти святые монастыри — духовное сердце России»⁴.

Православное мышление «ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше обыкновенного уровня... самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верой». Для этого надо, чтобы человек «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы (души. — С. Ф.) сливаются в одно живое и цельное зрение ума»⁵. Это высшее духовное зрение «приобретается... внутреннею цельностью бытия. Поэтому истинного богомыслия ищет (православно верующий. — С. Ф.) там, где думает встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается ему за цельность разума... и где... вся совокупность умственных и душевных сил кла-

¹ Киреевский И. В. Жизнь Стефенса // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2. С. 90.

² Эти слова из письма к гр. Комаровскому приведены в некрологе: Иван Васильевич Киреевский // Русская беседа. 1856. № 2. С. 6–7.

³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы... // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 201.

⁴ Он же. В ответ А.С. Хомякову // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 119.

⁵ Он же. О необходимости и возможности новых начал для философии // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 249.

дет одну общую печать достоверности на мысль, предстоящую разуму»¹. Существует высший, истиннейший способ мышления. «Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное и истинное, и удивительное и желанное, и справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и, таким образом, восстанавливается существенная личность человека в ее превозданной неделимости»².

О духовном воссоздании человека Киреевскому рассказали, конечно, отцы-подвижники, достигавшие через молитву сердца этого «внутреннего средоточия бытия», и, поняв, откуда идет это просвещение ума, сердца и воли, которые «светлеются Троическим единством», он писал: «Учение о Святой Троице не потому только привлекает мой ум, что является ему как высшее средоточие всех святых истин, нам Откровением сообщенных, но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице»³. Эта основная мысль Киреевского раскрывается Флоренским в его «Столпе».

В «Русской беседе» была в 1856 году напечатана только первая часть последней работы Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии». Эта часть, как сказано в редакционном некрологе о Киреевском, «содержит в себе критику исторического движения философской науки, следующая же часть должна была заключать в себе догматическое построение новых для нее начал. Таково было намерение автора, таковы были наши надежды, но Бог судил иначе»⁴. И тут же помещено надгробное слово, сказанное при отпевании Ивана Васильевича Киреевского священником и философом Феодором Сидонским, ключарем Казанского собора. В этом слове есть такие слова: «Не успел этот труд почившего огласиться во всеуслышание, как подвижник сам отзывается от мира сего к созерцанию лучших зраков неувечерного света»⁵.

Приведенные мысли Киреевского о духовной цельности очень напоминают учение Макария Великого о «малой церкви» внутри человека. «Церковь можно разуметь в двух видах, — пишет свя-

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 251–252.

² Киреевский И. В. Отрывки // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 275.

³ Письмо к А. И. Кошелеву. Цит. по: Елагин Н. Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 74.

⁴ Иван Васильевич Киреевский // Русская беседа. 1856. № 2. С. 3.

⁵ Сидонский Ф., свящ. Речь при отпевании Ивана Васильевича Киреевского // Русская беседа. 1856. № 2. С. 3.

той, — или как собрание верных, или как душевный состав... В значении человека... она есть целый состав его... Душа собирает воедино все помыслы и перед Богом есть церковь, потому что... сочеталась с Небесным Женихом»¹.

«И Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14, 23).

Благодатная цельность и ума, и всего человека, «устроение» в нем «малой церкви» есть отражение «солнца в малой капле вод», отражения в нем и единства Божия, и единства Церкви, ее соборности.

Церковь признает себя, пишет Хомяков, «единством органическим, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви... Всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое основание которого есть любовь»². «Человек находится в Церкви... самого себя, но себя не в бессилии своего одиночества, а в силе духовного искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем»³. «Мы знаем, что, когда падает кто из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасующийся спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми ее членами»⁴. Поэтому «каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает»⁵.

Славянофильское учение о соборности Церкви есть раскрытие апостольского учения о ней как о едином Теле Христовом, как о богочеловеческом организме.

«Церковь, — пишет Самарин, — не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, — организм истины и любви»⁶.

«“Собор”, “соборность”... Одно это слово, — пишет Хомяков, — содержит в себе целое исповедание веры... Собор... выражает идею единства во множестве... Церковь кафолическая (“соборная”) есть Церковь по единству всех... Церковь, как определил ее апостол Павел»⁷.

Соборность Церкви — это единство в любви святых Божиих, так бесконечно просто выраженное в Деяниях: «У множества... уверо-

¹ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы, послание и слова. С. 261, 100–101.

² Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 112.

³ Там же. С. 111.

⁴ Он же. Церковь одна. С. 21.

⁵ Он же. Несколько слов православного христианина... С. 111.

⁶ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова. С. XXI.

⁷ Хомяков А. С. Письмо к редактору «L'Union Chretienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 312, 313.

вавших было одно сердце и одна душа». Человеку, живущему вне благодати, такое состояние представляется немислимым. Поэтому правильно сказал В. Лосский, что соборность есть «самое дивное свойство Церкви»¹, и, конечно, потому «самое дивное», что оно есть «самое мистическое», то есть непостижимое нам.

В 1848 году вышло знаменательное церковное подтверждение соборного начала Церкви в послании восточных патриархов (его подписали 4 патриарха и 29 епископов), доставившем Хомякову и его друзьям большую радость. Послание признало, пишет Хомяков, передавая его смысл, что «незыблемая истина христианского догмата не зависит от сословия иерархов; она хранится всею полнотою, всею совокупностью народа, составляющего Церковь, которая и есть Тело Христово... Ни иерархическая власть, ни сословное значение духовенства не могут служить ручательством за истину; знание истины даруется лишь взаимной любовью»² мистического тела Церкви. В письме к Самарину он же пишет: «Кто ждал такого явления? Кто поверил бы, что инстинкт церковной истины дойдет до такого ясного сознания в духовенстве, мало просвещенном и глубоко испорченном внешними обстоятельствами и схоластической наукой? То, что мы говорили между собой и чего никто не смел и не мог сказать или напечатать, явно высказывается во всемирное услышание»³.

В одном письме к Кошелеву И. Киреевский пишет, что «Введение в догматическое богословие» митрополита Макария ему «очень не нравится как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям, несогласным с нашею Церковью, например о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства»⁴.

Вот об этой «совокупности» и говорится в послании 1848 года. В послании (его полное название: «Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам», на русском языке издано Святейшим Синодом в 1850 году) сказано, что «у нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ». Послание было вызвано тоже посланием папы Пия IX и является ответом на него. Слова патриархов прямо указывают на соборность Церкви как на реальность Церкви, прямо утверждают, что только эта совокупность

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 93.

² Хомяков А. С. Письма к Пальмеру. С. 363.

³ Он же. Письмо к Ю.Ф. Самарину от 1 марта 1849 г. // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 276.

⁴ Колупанов Н. Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 2. Приложения. С. 102.

церковная, включающая и иерархию, есть критерий церковности, только она может сказать «да» или «нет» догмату.

Важно указать, что митрополит Московский Филарет охарактеризовал это послание как «твердое свидетельство истины»¹. В противоположность иерархическому культу Рима оно вновь утвердило, как пишет Хомяков, «единство... Церкви не мнимое, не иносказательное, но истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом»², в соборном существе Церкви.

Глава 4

Единство Церкви может быть зримо не только «ввысь», к Богу, но, так сказать, и в плоскости истории, как вселенское единство исторической Церкви. Это единство есть прежде всего единство Писания и Предания.

Хомяков пишет: «Что мы называем Церковью видимою и Церковью невидимою, образует не две Церкви, а одну, под двумя различными видами... Церковь в ее цельности начертала Священные Писания, она же дает им жизнь в Предании... Писание и Предание, эти два проявления одного и того же Духа, составляют одно проявление, ибо Писание не что иное, как Предание начертанное, а Предание не что иное, как живое Писание. Такова тайна этого стройного единства»³... «Мысль современной Церкви (а мысль Церкви значит не что иное, как просвещенный благодатью разум ее членов, связанных между собою нравственным законом взаимной любви) есть та самая мысль, которая начертала Писания, та самая, которая впоследствии призвала эти Писания и объявила их священными, та самая, которая еще позднее формулировала их смысл на Соборах и символизировала его в обряде. Мысль Церкви в настоящую минуту и мысль ее в минувших веках есть непрерывное откровение, есть вдохновение Духа Божия»⁴... Предание есть «непрерывное Откровение»⁵... «Нам дано видеть в Писании не мертвую букву, не внешний для нас предмет и не церковно-государственный документ, а свидетельство и слово всей Церкви, иначе наше собственное слово настолько, насколько мы от Церкви. Писание — от нас и потому не может быть у нас отнято. История Нового Завета есть история наша; нас струи Иор-

¹ Цит. по: Неводчиков Н., свящ. Знакомство и переписка А.С. Стурдзы с Филаретом, митрополитом Московским. Одесса, 1868. С. 38.

² Хомяков А. С. Церковь одна. С. 3.

³ Он же. Несколько слов православного христианина... С. 58.

⁴ Там же. С. 235–236.

⁵ Там же. С. 47.

дана соделали в крещении причастниками смерти Господней; нас телесным приобщением соединила с Христом в Евхаристии Тайная вечеря; нам на ноги, избитые вековым странствованием, излил воду Христос Бог, гостеприимный Домовладыка; на наши главы в день Пятидесятницы нисходил, в таинстве святого миропомазания, Дух Божий, дабы величие нашей, любовью освященной, свободы послужило Богу полнее, чем могло это сделать рабство древнего Израиля»¹... Протестанты утверждают, что «послания, приписываемые святым Иакову, Иуде или Павлу, будто бы не от них. Пусть! Но они от Церкви, и вот все, что нужно Церкви»².

Какое поразительное чувство истинной природы Церкви и реального исторического бытия Церкви, которая «и ныне, и присно, и во веки веков». Хомяков первый вернул понятию Предания живое дыхание современной церковности, и с него началось то восприятие его, которое затем продолжили Флоренский, Булгаков, Лосский, Успенский и другие богословы. «Предание не есть археология»³, — писал Булгаков; это не церковный архив и не сборник указаний с ограниченной тематикой, а водительство Божие в Церкви. В Хомякове было живое «самосвидетельство истины», какое-то личное доказательство духоносного «тока» Предания Церкви. В воспоминаниях о нем Кошелева есть такие слова: «Для Хомякова вера Христова была не доктриною... для него она была жизнью, всецело охватывающею все его существо. Когда он говорил о Христе... о судьбе христианства... тогда в словах его была какая-то сила необычайная»⁴.

Отношение к Писанию и Преданию определяет, как лакмусовая бумага, истинность христианского сознания. Протестантство не понимает Предания, думая, что это угроза его свободе, католичество опасается Писания, думая (и не без основания), что оно угрожает его внешнему единству и иерархическому авторитету. Свобода и единство, свобода и послушание, свобода и авторитет — это все одна и та же проблема, могущая быть разрешенной только в тайне любви. Хомяков показал, что рассудок не в состоянии ее разрешить, так как для того, чтобы эти двоицы пресуществились в нечто единое, нужно чудо любви, «власть имеющей», ибо «любовь есть венец и слава Церкви»⁵. И эта Церковь в своей любви «живет не под законом рабства, но под законом свободы»⁶.

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 151.

² Там же. С. 147.

³ Булгаков С., прот. Православие. С. 76.

⁴ Кошелев А. И. Воспоминания о Хомякове // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 131.

⁵ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 6.

⁶ Там же. С. 17.

«Единство внешнее, — пишет он, — отвергающее свободу и потому недействительное — таков романизм. Свобода внешняя, не дающая единства и потому также недействительная — такова реформа... Единство же Церкви есть не что иное, как согласие личных свобод»¹.

Римское единство держится авторитетом духовенства, папы. «В его глазах (католика. — С. Ф.) Церковь есть духовенство, а в наших глазах Церковь есть Церковь»², то есть соборное единство всех. При реальном ощущении Церкви как Тела Божия, пребывающего в истории, и жизни церковной как жизни внутри этого Тела снимается актуальность вопроса об авторитете в Церкви, так же как при единстве в любви двух людей их взаимная покорность основана не на покоряющем их авторитете, а только на любви, как силе и истине, покоряющей их. Конец любви — «да двое едино будут».

Хомяков писал: «Не суди Церкви, но повинуйся ей, чтобы не отнялась от тебя мудрость»³, или: «Выше дара епископского нет ничего» и «рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом Своей Церквью»⁴. И он же говорил: «Церковь не авторитет... ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а Истина и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его, ибо Бог, Христос, Церковь живут в нем жизнью более действительною, чем сердце, бьющееся в груди его, или кровь, текущая в его жилах»⁵.

Хомякова часто обвиняли в том, что он писал в стиле, который воспринимался читателями XIX века как нечто парадоксальное, слишком смелое и личное. Здесь прежде всего надо сказать, что он писал все свои богословские работы полемически, в острой атмосфере борьбы. Внешнее острие полемики было направлено на западные вероисповедания, а внутренне многое из того, что он писал, и прежде всего его «Катехизис», обличало внутрirosсийскую действительность, гражданскую и церковную. Все славянофилы подвергались за свое свободное направление постоянным административным преследованиям, журналы их закрывались, статьи подвергались подозрению, иногда даже не за то, что было в них написано, а, как язвительно выразился один цензор, «за то, что в них умолчено». Все они были под секретным надзором полиции⁶.

С. М. Сухотин передает описание одного заседания Сената в 1869 году, когда решалось дело газеты И. Аксакова «Москва»: «За-

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 235.

² Там же. С. 181.

³ Он же. Церковь одна. С. 7.

⁴ Там же. С. 15.

⁵ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 54.

⁶ См.: Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1898. Кн. 12. С. 151.

седание началось с обвинительной речи министра внутренних дел, который нападал на вредное влияние славянофилов вообще, и на Аксакова в особенности, находя, что он... высказывал в издаваемых им газетах демократические, антиправительственные идеи... что Аксаков и подобные ему писатели очень часто прикрываются, как маской, словами "православный", "преданный самодержавию", дабы тем удобнее действовать в смысле анархическом¹.

Самарин сумел попасть, хотя очень ненадолго, даже в Петропавловскую крепость. Одореформенной России, в связи с Крымской войной, Киреевский сказал так: «Эти страдания очистительные... Мы бы загнили и задохлись без этого потрясения до самых костей. Россия мучается, но это муки рождения... Общественный дух начинает пробуждаться. Ложь и неправда начинают обнаруживаться. Ужасно, невыразимо тяжело это время, но какую цену нельзя купить того блаженства, чтобы русский православный дух, дух истинной христианской веры, воплотился в русскую общественную и семейную жизнь!»² В эту же, то есть в самую «оптинскую» эпоху жизни, а именно в 1855 году, он пишет письмо к князю Вяземскому — письмо, полное глубокого сердечного возмущения тем, что этот человек, когда-то близкий Пушкину, сделавшись товарищем министра, вдруг заговорил обычным языком ослепшего сановника. «Хомякову, — пишет Киреевский, — запрещено не только печатать в России, но даже читать свои произведения друзьям»³.

4 февраля 1832 года Пушкин писал И. Киреевскому: «Дай Бог многие лета Вашему журналу!» Речь шла о журнале Киреевского «Европеец». А уже 14 февраля, то есть через 10 дней, Пушкин пишет И. Дмитриеву: «Журнал "Европеец" запрещен вследствие доноса. Киреевский, добрый и скромный Киреевский, представлен правительству сорванцом и якобинцем!» Кстати, это запрещение, то есть отнесение Киреевского к людям «опасным», не остановило Пушкина в желании с ним сотрудничать. В июле того же года он пишет Киреевскому: «Обращаюсь к Вам, к брату Вашему и к Языкову с сердечной просьбой. Мне разрешили на днях политическую и литературную газету. Не оставьте меня, братие!.. Дружество ваше для меня лестно»⁴.

В защиту Киреевского и его журнала выступил Жуковский. В письме к генералу Бенкендорфу он писал: «Никогда наша литература не была в подобном унижении... Честный человек с талан-

¹ Из памятных тетрадей С.М. Сухотина // Русский архив. 1894. № 5. С. 140.

² Из письма к М.П. Погодину от 31 декабря 1885 г. Цит. по: Князев Г. М. Братя Киреевские. С. 24.

³ Цит. по: Гиллельсон М. Неизвестные публицистические выступления П.А. Вяземского и И.В. Киреевского // Русская литература. 1966. № 4. С. 131.

⁴ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М., 1948. Т. 15. С. 9, 12, 26.

том должен бросить перо и отказаться от мысли. Если он осмелится выйти на сцену, на него посыплются ругательства и вооружатся... клевета, авторская жизнь его будет отравлена бранью перед публикою, а жизнь гражданская очернена перед правительством». Во втором своем письме в защиту запрещенного журнала, адресованном уже прямо императору, Жуковский писал: «Киреевский есть самый близкий мне человек: я знаю его совершенно, отвечаю за его жизнь и правила»¹. Киреевскому тогда грозило удаление из столицы².

Ни одна богословская работа Хомякова не могла быть напечатана в России при его жизни. Через четыре года после его смерти наконец появилась в «Православном обозрении» его «Церковь одна». Только в 1879 году (а умер он в 1860-м) дано было разрешение Синодом напечатать в России все его богословские работы, с тем, однако, чтобы издатель обязательно снабдил их таким примечанием: «Неточность выражений автора объясняется отсутствием у него специального богословского образования». Рукопись «Церковь одна» долгое время ходила анонимно при жизни Хомякова, выдаваемая за произведение неизвестного греческого автора. Познакомившись с ней в этом ее «греческом происхождении», Гоголь писал: «Хомяков... привез с собою катехизис, отысканный им на греческом языке в рукописи, и перевод его на русский тоже в рукописи. Катехизис *необыкновенно замечательный*. Еще нигде не была доселе так отчетливо и ясно определена Церковь, ее границы, ее пределы»³. По свидетельству П. Бартенева, «греческая» рукопись дошла и до митрополита Филарета, который, «признав ее вполне замечательной, выразил, однако же, мнение, что она писана не греком и не лицом духовного звания»⁴.

Почти все остальные свои богословские работы Хомяков напечатал при жизни, но, конечно, за границей, со всякой осторожностью и трудами переправляя их туда. Он и после смерти своей казался человеком подозрительным. В письме к А.Д. Блудовой И. Аксаков, сказав, что Хомяков был «мудрец с младенческой простотой души, аскет, постоянно озаренный святым чистым веселием души», добавляет, что в Вене, когда там было получено известие о его смерти и все знавшие его собрались на панихиду, обнаружилось, что среди пришедших нет ни одного чиновника (из посольства), хотя это было в воскресенье. Оказывается, русский посол запретил им

¹ Цит. по: Гиллельсон М. Письма Жуковского о запрещении «Европейца» // Русская литература. 1965. № 4. С. 117, 120.

² См.: Русский биографический словарь. СПб., 1897. Т. 8. С. 679.

³ Цит. по: Завитневич В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1. Кн. 2. С. 1037.

⁴ Цит. по: Там же. С. 1035.

быть на этой панихиде, а священнику, совершившему ее, сделал при всех выговор¹.

В одном письме Е.И. Елагиной, от 2 июля 1854 года, к декабристу Г.С. Батенькову есть такое место: «Москва, как и вся Россия, полна теперь одним, в гостиных и на улицах только и толков что о войне, многие надеются от нее всего самого лучшего; в освобождении христиан на Востоке видят зарю свободы и для себя; но покуда еще далеко ничего нет подобного, здесь продолжают угнетать за всякое выражение правды. Маменька (то есть Авдотья Петровна Елагина. — С. Ф.) хочет послать Вам стихи Хомякова, за которые с него взяли подписку никому не сообщать своих сочинений, пока они не будут пропущены цензурой. Третьего года, по случаю “Московского сборника”, его и всех сотрудников обязали подпиской представлять все ими написанное на высшую цензуру, то есть в третье отделение. Теперь запрещают даже читать!»

Славянофилов боялись, и не без основания. Вот что мог писать, например, Аксаков в своей газете в самое реакционное время о Петре и о насилии императорской власти: «Он (Петр. — С. Ф.) проник со своей полицией во все изгибы общественного бытия, где только укрывалась самостоятельность духа, все регламентировал, все взял в казну, все подчинил команде — и нравы, и обычай, и совесть, и прическу, и Церковь... Дошло при нем до того, что в печатной инструкции военно-учебным заведениям сказано нечто странное для христианского общества, а именно, что “государь для подданного есть верховная *совесть*”, чем как бы упразднялась личная совесть. Некоторые государственные люди были одержимы вожделием подвергнуть цензуре само Евангелие и пустить его в народное обращение в очищенном казною виде»².

Церковное руководство тогдашней России не противодействовало этой государственной регламентации — не противодействовало во имя внешне понимаемого церковного благополучия под сенью казенной опеки. Но, как писал Хомяков о Церкви, «цель, к которой она стремится, стоит бесконечно выше всякого земного благополучия... Есть какая-то глубокая фальшь в союзе религии с социальными тревожениями»³, в приспособлении Церкви к существующему государственному строю.

Стихи Хомякова, которые летом 1854 года Авдотья Петровна Елагина собиралась послать Батенькову, конечно, были те, которые он озаглавил «России», написанные в марте того же года. В них есть такие слова:

¹ Аксаков И. С. Письмо к графине А.Д. Блудовой // Русский архив. 1915. № 6. С. 130–131.

² [Передовая статья] // Русь. 1881. № 26. С. 3.

³ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 83.

В судах черна неправдой черной
 И игом рабства клеймена;
 Безбожной лести, лжи тлетворной,
 И лени мертвой и позорной,
 И всякой мерзости полна.

Так, при всей вере его в спасение России Богом, при вере его в светлое будущее он видел ее реальную действительность во всей наготе.

Более раннее его стихотворение, обращенное к Англии, с обвинением ее в том, что

...Церковь Божию
 Святотатственной рукой
 Пригвоздила ты к подножью
 Власти суетной, земной,

вполне могло быть воспринято в русском обществе как обличение той же русской действительности.

По свидетельству П. Бартенева (лично знавшего Хомякова), его стихотворение «Давид» обличает те случаи, когда митрополит Филарет Московский в борьбе со старообрядчеством прибегал к помощи полицейской власти¹. В другом своем стихотворении Хомяков призывал милосердие правительства к польским заговорщикам.

Славянофилы были людьми «неблагонадежными», и этот факт, конечно, обострял полемичность их стиля, так как обнаруживал всю косность и правительства, и общества. К. Аксаков в 1860 году вспоминал то, что было за 20 лет перед этим, когда славянофилы начали свою проповедь в обществе: «Я вспоминаю... неистовый гром хохота и ругательства, приветствовавший первые слова славянофильства»². Понятия общества, писал Хомяков, «покоятся под такой толстой корой, что необходимо ошеломлять людей и молотом пробивать кору их умственного бездействия и бессмыслия»³.

В самой природе Хомякова было что-то воинственное. Недаром, помимо того, что он был богослов, математик, механик, философ, художник, поэт, филолог, историк, врач, — он был еще настоящий военный «отставной штаб-ротмистр», в свое время участвовавший в военных действиях и получивший за них боевой орден. И он воинствовал за Церковь. Характерна такая деталь его биографии: По годин рассказывает, что Хомяков «на всякой Святой неделе не упу-

¹ Стихотворения А.С. Хомякова. М., 1910. С. 133. Там же Бартнев указывает, что Хомяков всегда высоко чтит московского владыку, несмотря на его недоверчивое отношение к тому, что писал Хомяков.

² Переписка Аксаковых с Н.С. Соханской (Кохановской) // Русское обозрение. 1897. Март. С. 148.

³ Цит. по: За в и т н е в и ч В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1. Кн. 1. С. 44.

кал случая спорить с раскольниками на паперти Успенского собора, и они сознавались, что этому барину архиереем быть»¹. Воинствование Хомякова хорошо понял Герцен, сам имевший тот же дух, когда сказал: «Хомяков, как средневековые рыцари, караулившие храм Богородицы, спал вооруженный».

Для уяснения того, что хотел сказать Хомяков, как бы отвергая понятие авторитета в Церкви, важно знать одно письмо К. Аксакова к Соханской (Кохановской). «В деле веры, — пишет Аксаков, — нет авторитета, его нет для свободы духа. Сам Христос для меня авторитет, потому что Он для меня Истина. Заметьте, Христос говорит ученикам: “Если Я не уйду от вас, Дух Истины не придет к вам”. Я понимаю это так: вы будете верить в Меня как в начальника, как в авторитет, а не как в Истину. Этак же объясняю я знаменательное искушение Исаакия Печерского. К нему приходит Христос в славе с ангелами и говорит: “Исаакий, пляши”. Как же не послушать Христа? Исаакий стал плясать и поражен был немотою и оцепенением. Это было искушение. В чем же вина Исаакия? (Ведь. — С. Ф.) он послушал Христа. Но в том-то и вина, что он на Христа взглянул как на начальника, как на авторитет, а не как на Истину. Отнесся по-здешнему, по-земному обычаю, как к командиру, послушался, *не рассуждая*, отказался от свободы. А если бы он рассудил, если бы на Христа смотрел как на Истину, то он бы и в ошибку не впал, и увидел бы сейчас, что это не Христос, что это образом Его как Повелителя, как Царя искушает дух лжи, что искушает он *слепую* преданностью своему начальнику... *нерассуждающе* готовностью исполнить его приказание... Вот где грех, вот где ложь»².

В подтверждение правды этих слов вспомним прежде всего известный рассказ про Антония Великого, объяснившего своим ученикам, что величайшей добродетелью является именно добродетель рассуждения, устанавливающая истину. О том же мы можем прочесть в «Лествице» преподобного Иоанна, написавшего самые замечательные слова об истинном послушании своему духовному отцу, то есть авторитету, и в то же время сделавшего такие два замечания. Первое касается рассуждения перед лицом истины *до* вступления на послушание: «Когда мы... желаем покорить себя ради Господа и... вверить спасение наше иному, то еще *прежде* вступления нашего на сей путь... должны рассматривать, испытывать и, так ска-

¹ Цит. по: За вит не в и ч В. З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1. Кн. 2. С. 1399. Хомяков знал в совершенстве три европейских языка, два древних, читал по-санскритски, знал еврейский язык, изучал остатки языка финикийского. Таубе сообщает, что «православный храм в Париже хранит иконы его прекрасной работы» (Таубе М. Ф. А. С. Хомяков. Харьков, 1908. С. 2).

² Переписка Аксаковых с Н. С. Соханской (Кохановской). С. 149–150.

зять, искусить сего кормчего, чтобы не попасть нам вместо кормчего на простого гребца, вместо врача на больного». Второе замечание касается рассуждения перед лицом истины уже *после* вступления на послушание. «Если духовный отец тебе — юному — разрешит пить вино на пиршествах, то смотри, каков он сам. Если он богобоязнен, то можешь немного разрешить, а если он не совсем радив, то лучше тебе, *не обращая внимания на его благословение*, хранить воздержание»¹. Как видим, учение великого отца нарушает некоторые наши стандартные представления о смысле послушания. Слушаться истины иногда гораздо труднее и всегда гораздо нужнее, чем человека.

О духовном рассуждении говорит и апостол: «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов». Об этом же учит и Евангелие, причем здесь об опасности не иметь в себе Духа Истины и основываться на внешнем авторитете предупреждается уже все христианство в целом: «Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас; ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: я Христос, и многих прельстят» (Мф. 24, 4–5)². Вся судьба христианства ставится в зависимость от того, что в нем тогда победит: слепая ли преданность привычному имени «авторитета», начальника («Христу») или живое несение в себе Духа Истины и духа истинного Христа, которое возможно не в слепом рабстве внешней форме, традиции, привычке, уставу, рефлексу, страху, а только в свободе личной любви. Истина должна быть не авторитетом, а внутренним фактом. И разве не об этом же говорят слова апостола Павла: «Если бы даже мы или ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1, 8).

Понятие авторитета внешнего славянофилов заменяют понятием авторитета внутреннего, авторитета любимой истины. А на требование все же какой-то большей определенности и более ясного критерия разве нельзя спросить, где определенность критерия в словах апостола: «Кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8, 9)? Не вступаем ли мы все больше в такое время, когда именно этот критерий будет все более незыблем?

Все в Церкви покоряется, но не по закону рабства, а по нравственному закону любви, которая слышит истину и ей покоряется в своей свободе. Если же нет любви, то нет ни Церкви, ни истины, ни покорности ей. «Церковь, — пишет Хомяков, — есть Божия истина на земле». Церковь стала этой истиной через подвиг Христа, через

¹ Иоанн Лествичник, преп. Лествица. IV. 6. С. 21–22; Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 516.

² Знаменательно, что и два других евангелиста — Лука и Марк — повторяют это предупреждение.

Его Голгофу, отверзшую небо для схождения на землю Духа Истины. Все и в Церкви, и в личной жизни каждого христианина достигается подвигом восхождения к святости и только через этот подвиг становится истиной. Это в первую очередь относится к разуму веры.

Только через слияние разума со святостью «разум приобретает способность уразумевать предметы в той области, где один разум, отрешенный от святости, был бы слеп, как сама материя»¹ — мы опять вернулись к одной из центральных мыслей Хомякова о недопустимости отрыва веры от нравственной основы, веры от святости. Эта же мысль определяет отношение его к папской непогрешимости. Но прежде всего приведем его слова о гибели православной Византии именно по причине этого отрыва, чтобы была ясна объективность Хомякова. «Теплая вера заменилась холодной привычкой... уши, закрытые для проповеди евангельской, открылись убеждению императорского голоса, и прежние христиане-мученики исчезли в толпе христиан-льстецов... Империя, объявляя себя христианской, присвоила себе право, не принадлежащее ей, и давала себе... мнимое освящение церковное... (так что) освящалось извне то, что в себе внутренней святости не имело; глубокие требования христианина от мира гражданского были усыплены императорской властью, и идея государства истинно христианского исчезла из сознания... Империя, отняв лучшую цель у лучших душ, обрекла себя на бессилие и смерть... Такова была судьба государства... принявшего христианство, но не освобожденного христианством. Мертвое тело эллина-римлянина давило христианина. Жизнь духа и мысли, жар поэзии, все лучшее и святое бежало из общества, которому не хотело покориться, и которого победить не могло, в пустынные обители Египта, в нагорные монастыри Эллады и Сирии, оставляя государство на произвол разврата и корысти, на добычу неизбежного и неисцелимого гниения»².

Только этой одной истины о невозможности отрыва веры от святости было достаточно для славянофилов, чтобы не принять идею папской непогрешимости, то есть верховного авторитета или свойства, достигнутого не подвигом воли, а декретированного заранее на всех будущих пап церковным постановлением. Папа не потому непогрешим, что он свят, а потому свят, что он папа. Святость всей Церкви, как мистического Тела Христова, отдается отдельному человеку, его вероучительное познание декретирруется как непогрешимое. Хомяков, конечно, в первую очередь говорит об этом искажении папства, причем он говорит не о грехах папской власти, а о

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 58.

² Он же. Записки о всемирной истории // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 6. С. 475, 484; Т. 7. С. 56.

самой идее непогрешимости. «О злоупотреблениях нет речи, я придерживаюсь начал. Вдохновенная Богом Церковь сделалась для западного христианина чем-то внешним, каким-то прорицательным авторитетом... Рим разорвал всякую связь между познанием и внутренним совершенством духа», а «там лишь истина, где беспорочная святость»¹. Хомяков «выказал в рационализме, как латинском, так и протестантском, ересь против догмата о вселенскости и святости Церкви», утверждая, что «непогрешимость в догмате, то есть в познании истины, имеет основанием в Церкви святость взаимной любви во Христе, и этим учением устраняется самая возможность рационализма, так как ясность разумения поставляется в зависимость от закона нравственного»².

По понятиям Церкви, обладание Божественной истиной есть венец, даваемый благодатью за подвиг воли, воскресение, следующее за Голгофой и не отделимое от нее. Поэтому «преимущество быть невольным вестателем истины, — пишет Хомяков, — приписываемое лицу, не наследовавшему в то же время апостольской святости, может быть, по понятиям Церкви, поставлено в соответствие только с беснованием»³. Он, конечно, имеет здесь в виду известный рассказ Деяний о прорицательнице, возмущившей святого апостола изречением некоторых несомненных истин (Деян. 16, 17–18).

Порвав связь со святостью, все более обмирщаясь, западная часть Вселенской Церкви в IX веке (то есть до разделения), «вопреки... Преданию, присваивает себе право изменять вселенский Символ без содействия своих восточных братьев»⁴.

Чтобы покрыть это незаконное действие (введение *Filioque*) и своим самочинием не вызвать цепную реакцию всевозможных частных, областных и епархиальных самочиний, Рим мало-помалу и стал создавать идею своей непогрешимости. В. Лосский также считает, что *Filioque*, как начальное исхождение Святого Духа, есть «первопричина разделения». *Filioque* умалило дело Утешителя в мире. «Исповедуя исхождение Святого Духа от Отца, — пишет Лосский, — Его ипостасную независимость от Сына, предание Восточной Церкви утверждает личностную полноту дела Утешителя, пришедшего в мир... Если Он свидетельствует о Сыне, то как Божественное Лицо, независимое от Сына». Тем самым и возвеличивается дело Сына и дело Духа, их совместное и равноправное домостроительство Церкви. *Filioque* же делает Святого Духа как бы викарием Сына. Умаление на Западе Святого Духа привело к умалению светлой духовности под-

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 54, 55, 63.

² Там же. С. 68, 105.

³ Там же. С. 106.

⁴ Там же. С. 99.

вига. «Два предания, — пишет Лосский, — разошлись в этом таинственном пункте учения, относящегося к Святому Духу... “Мистическая ночь” (западного подвига) как путь, как духовная необходимость незнакомы подвижникам Восточной Церкви... Пути, ведущие к (святости) неодинаковы для Востока и для Запада... Одни свидетельствуют о своей преданности Христу в одиночестве и оставленности Гефсиманской ночи, другие стяжали уверенность в своем соединении с Богом в свете Преображения»¹, в свете Святого Духа.

О самом догмате *Filioque*, разделившем Церковь, Хомяков мало говорит. Он считает, что *Filioque* может быть понято двояко: 1) как начальное исхождение Духа — и тогда это еретическое положение, или 2) как лишь исхождение *ad extra*², то есть как ниспосылание в истории, — и это приемлемо. Хомякову более важно было подчеркнуть не заблуждение ума, а причину его заблуждения: отрыв его от любви, от святой жизни в единомыслии, его обмиршение, приведшее к подмене благодатного разума рассудком и искажению природы Церкви. Тогда идея непогрешимости и стала делаться опорой для римского раскола, то есть для уже совершившегося факта самочинного введения нового догмата *Filioque*. Первоисточная причина раскола в том, что, как говорит Хомяков, «логическое начало знания, выражающееся в изложении символа, отрешилось от нравственного начала любви, выражающегося в единокровии Церкви»³. Идея же непогрешимости папы, узаконившего самочинно и без согласия Востока введенный догмат, покрыла, так сказать, первоисточный грех уже давно зревшего обмиршения: ухода от любви и святости. «Из-за умножения беззаконий иссякла любовь многих», то есть от них отошел дух Христов и понадобился его призрак — непогрешимость папы. Христос перестал быть «единым безгрешным».

«Церковь, — пишет Хомяков, — не ищет Христа, как ищут Его протестанты, но обладает Им... внутренним действием любви, не испрашивая себе внешнего призрака Христа, созданного верованием римлян»⁴. Внешний призрак создал внешнее единство.

«Романизм есть... тирания. Протестантство есть... бунт... Но где же единство без самовластия? Где свобода без бунта? И то и другое находится в древнем, непрерывающемся, неизменившемся Предании Церкви. Там единство, облеченное большею властью, чем деспотизм Ватикана: *ибо оно основано на силе взаимной любви*. Там свобода, более независимая, чем безначалие протестантства: *ибо ею правит смирение взаимной любви*»⁵.

¹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия... С. 33, 118, 126.

² Вовне (лат.).

³ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 99–100.

⁴ Там же. С. 108.

⁵ Хомяков А. С. Письма к Пальмеру. С. 370. Курсив Хомякова.

Обратим внимание на то, как Хомяков сформулировал свое противопоставление Западу. Он не сказал: «И то и другое находится в России или в Греции», но: «... в древнем Предании Церкви», точно желая сказать, что факт сохранения истины не является признаком духовного благополучия всех православных Востока, но есть только милость Божия, хранящая светильник веры у немногих оставшихся верными на этом Востоке древнему Преданию Церкви.

Глава 5

В предисловии к богословским работам Хомякова Самарин пишет: «Он поднял голос не против вероисповеданий латинского и протестантского, а против рационализма, им первым опознанного в начальных его формах, латинской и протестантской»¹.

Сталкиваясь все время с плодами рассудочного мышления, Хомяков и указывал на эти плоды. Могло ли, например, не вызвать его сарказма римское учение о «сверхдолжных заслугах», о «запасе заслуг», об «индульгенциях»? «Во что... обратилось христианство? — пишет он. — Где Бог, всецело дарующий Себя человеку? Где человек, бессильный принести что-либо от себя, кроме соизволения на Божественное благодеяние?»² «Истина не допускает сделок»³. И в этом вопросе он опять-таки не говорит ничего нового для православия. Святой Максим Исповедник пишет: «Блажен, кто воистину сознал, что Бог в нас... совершает всякое дело и созерцание, добродетель и ведение, победу и мудрость, доброту и истину, так что мы совершенно ничего к сему от себя не привносим, кроме одного желającego добра расположения»⁴ (или, по Хомякову, «соизволения»).

Те же святые отцы, как известно, учат, что это «расположение», или «соизволение», доказывается трудным шествием по узкому пути христианскому, то есть подвигом.

Если всем, в том числе и святым, «нужно еще и оправдание Христовыми страданиями и кровию», то «кто же еще может говорить о заслуге собственных дел или о запасе заслуг и молить? Только те, которые живут еще под законом рабства»⁵. «Чем выслуживает человек свое спасение? Этот тяжёлый вопрос стоит... на месте христианского вопроса: как Бог совершает спасение человека?»⁶

¹ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова. С. XXXIV.

² Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 123.

³ Там же. С. 70.

⁴ Добротолюбие. Т. 3. С. 275.

⁵ Хомяков А. С. Церковь одна. С. 25.

⁶ Он же. Несколько слов православного христианина... С. 125.

Это только один частный вопрос, но и он ясно показывает всю существенность различия, всю противоположность точек зрения. Один говорит: «Боже, благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди»... «Имею запасы заслуг»... А другой действительно ничего не имеет и говорит: «Боже, будь милостив ко мне, грешному». Частные вопросы ведут к тому же самому центру: к духу мира, к рассудку, к узаконенному и оправданному на Западе обмирщению ума, юридически, конечно, правого в категориях этого мира, но безумного перед лицом Божиим. На Востоке этот же самый дух развращал общество, затемнял жизнь, но там старались спасти от него хотя бы ум, старались не впустить этот дух в святилище познания. «Я уверен... — пишет Хомяков, — что важнейшее препятствие к единению (Церквей. — С. Ф.) заключается не в тех различиях, которые бросаются в глаза, то есть не в формальной стороне учений (как вообще предполагают богословы), но в духе»¹.

Когда же ему указывали на обмирщение и развращение жизни на Востоке, он отвечал так: «Как можно обвинять Православную Церковь в пороках, которые, по-моему, принадлежат исключительно лишь тем народам, из которых составляются ее общины?!»² Или в другом месте: «Одно только невежество может смешивать Церковь, то есть строгое и логическое развитие начала христианского, с обществами, признающими, но не воплощающими его»³. Эти слова показывают, что никаких иллюзий о положении христианства на Востоке у Хомякова не было, что и к России, и к Греции он уже относил ту характеристику, которой он определил погибшую Византию. Он утверждал только одно: Церковь на Востоке продолжает хранить истину познания, «ум» Церкви еще питается на Востоке всем богатством Вселенского Предания.

Но он, конечно, знал слова Златоуста: «Пусть жизнь соответствует догматам, и догматы будут глашатаями жизни... Если мы содержим здравые догматы, но нерадим о жизни, нам не будет никакой пользы от догматов»⁴. Истина может стоять покойником в храме. Осознание этого страшного факта в русской действительности, осознание того, что Россия, этот «Третий Рим», повторяет историю «Рима Второго» — Византии, было причиной тех беспокойства и скорби, которыми были охвачены все славянофилы. Об оскудении восточного христианства старался молчать в печати, возможно по полемическим соображениям, Хомяков, но открыто писали Киреевский, Самарин и И. Аксаков.

¹ Хомяков А. С. Письма к Пальмеру. С. 324.

² Там же. С. 341.

³ Хомяков А. С. Записки о всемирной истории // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 6. С. 413.

⁴ Иоанн Златоуст, св. Беседы на Книгу Бытия // Творения. СПб., 1898. Т. 4. Кн. 1. С. 13.

Видя умаление духа в современной Православной Церкви, Киреевский констатирует наличие этого факта уже в допетровской Руси. «Просветление духовное, — пишет он, — есть знание живое: оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте... и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность... Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось. По этой причине... упадок (русской образованности. — С. Ф.) совершился и не без внутренней вины русского человека. Стремление к внешней формальности, которое мы замечаем в русских раскольниках, дает повод думать, что в первоначальном направлении русской образованности произошло некоторое ослабление еще гораздо прежде Петровского переворота». И далее он пишет, что уже в конце XV и в начале XVI века «начали смешивать христианское с византийским», с чего и начался духовный упадок, или, по его терминологии, уход от просвещения, «стремящегося к внутренней цельности мышления»¹.

О России XIX века пишет Самарин: «Факт церковной казенщины, иначе — подчинения веры внешним для нее целям узкого, официального консерватизма... убивает всякое уважение к вере... Вера не палка, и в руках того, кто держит ее как палку, чтобы защищать себя и пугать других, она разбивается в щепы... Вера, как выражение безусловного, вечного и неизменяющегося, не может и не должна иметь к этой области (государственных и общественных учреждений и существующего порядка вещей) никаких прямых отношений... область ее творчества — личная совесть, и только через эту область... участвует она, хотя решительно, но всегда косвенно, в развитии юридических отношений». Говоря о внешней стороне Церкви — обряде, обычаях, школьном богословии, он пишет: «По мере того как (церковный. — С. Ф.) идеал начинает тускнеть и терять свою власть над умами и совестями, иссыкает и общественная производительность в этой, так сказать, прицерковной области. Исторические ее формы в науке, в обряде, в жизни со всеми их случайностями, с присущей им ограниченностью и неполнотой остывают и твердеют в том виде, в каком их захватил паралич, отнявший у религиозного органа его творческую силу. Через это самое эти формы как будто прирастают к вере... становятся чем-то непреложным и неприкосновенным, как сама вера, — словом, отождествляются с нею... Условным формализмом... узостью и пошлостью стереотипных понятий... загромождено у нас преддверие Церкви»². «Паралич», то есть замирание духовной жизни Церкви, вызывает косвен-

¹ Киреевский И. В. Отрывки // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 265–266.

² Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова. С. IV–V, VII–VIII.

ное свое следствие, а именно за Церковь начинают считать то, что еще не есть Церковь, что есть только «прицерковная» область, «внешний двор храма», иногда действительно, как сказано в Апокалипсисе, «отданный язычникам» (Откр. 11, 2), и справедливые обличения его воспринимаются как обличения Церкви. Но «тело (Церкви. — С.Ф.), — восклицает Самарин, — есть тело Христово, а не тело духовенства, или России, или Греции»¹. Терпимость этого прицерковного зла есть только признак неверия в истинную Церковь, незнание ее.

И Священное Писание, и творения святых отцов полны обличениями «преддверия Церкви». Достаточно вспомнить Антония Великого, Исидора Пелусиота, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Григория Богослова, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Тихона Задонского, Игнатия (Брянчанинова). Для понимания позиции славянофилов здесь важно подчеркнуть только то, что эти обличения исходили от тех самых отцов, которые где-то тут же, рядом, раскрывали истинную и высочайшую природу Церкви как тела Божия. Вот один пример.

По учению Иоанна Златоуста, Церковь образует с Христом один телесно-духовный организм, то есть мы в ней, как говорит святой, «не любовью только, но и самым делом» становимся «членами плоти Христовой... Для того Он смешал Самого Себя с нами и растворил тело Свое в нас, чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с головою. И это знак самой сильной любви»². «Для Бога Церковь вождеднее неба. Небесного тела не принял Он, а плоть Церкви принял. Небо для Церкви, а не Церковь для неба»³.

А вот что говорит он же об оскудении своей поместной Церкви: «Церковь тогда (в первохристианстве. — С.Ф.) была небом, Дух устроил все в народе, руководил и вдохновлял каждого из предстоятелей. А теперь у нас одни только знаки тогдашних дарований... Ныне Церковь подобна жене, лишившейся прежнего богатства, сохраняющей во многих местах только знаки первоначального благоденствия и показывающей сундуки и лари от золотых (сокровищ), а самого богатства не имеющей; такой жене уподобилась ныне Церковь»⁴.

Только веря в Церковь, непобедимую и вратами ада, можно сочетать в себе как бы двойное отношение: и как к истинной Церкви

¹ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова. С. XVI.

² Иоанн Златоуст, св. Беседы на Евангелие св. апостола Иоанна Богослова // Творения. СПб., 1902. Т. 8. Кн. 1. С. 304.

³ Он же. Беседа пред отправлением в ссылку // Там же. СПб., 1897. Т. 3. Кн. 2. С. 445.

⁴ Он же. Беседы на Первое послание к коринфянам // Там же. СПб., 1904. Т. 10. Кн. 1. С. 372–373.

Божией, и как к тому, что только носит имя ее и внешне находится в ее ограде или на общем с нею, до Страшного суда, поле пшеницы и плелел.

И. Аксаков, приведя выдержки из знаменитой табели Петра, установившей ранги для членов русского служилого общества, и в том числе определившей, что священники приравнены к «майорам», архимандриты — к «бригадирам», епископы — к «генерал-поручикам» и так далее, добавляет: «Это уже целое мировоззрение, включавшее саму Церковь в состав государственного правительственного механизма... Результатом — настоящее состояние Церкви, при мысли о котором болезненно сжимается сердце. Мы разумеем, конечно, не ту Церковь, которая зиждется в душах верующих, которую не только врата ада, но и бюрократия не одолеет. Мы говорим о том внешнем... покрове Церкви внутренней... который... гнетет самое начало жизни, мертвит деятельность духа, обессоливает самую соль. Понятие *Церкви* подменено понятием *ведомства*»¹.

В письме Гилярова-Платонова к ректору Московской духовной академии протоиерею Горскому есть такие слова: «Александр Петрович (Толстой, обер-прокурор Святейшего Синода. — С. Ф.) говорит, что он с грустью видит, что наше духовенство не довольно чувствует *вселенскости* православия, что оно слишком тесно в своем кругозоре... По-моему, совершенная правда, и грустная правда, и понятно почему. Всякий архиерей сознает и чувствует себя, собственно, не архиереем, а высшим чиновником духовного ведомства, губернатором по духовной части»².

Осознание оскудения в своей Церкви — очень важная сторона экклезиологии славянофильства. Перед лицом дехристианизации мира важнее всего не установление заблуждений других Церквей, а осознание именно своей вины в разделении, своей части во всеобщем омертвлении христианства, во всеобщем уходе от первоначальной святости и любви, от благодати в обмирщение. Славянофилы установили в этом уходе единый источник зла для христианства и одновременно показали «идею Церкви в логическом ее определении... в той мере (всегда неполной), в какой вообще живое явление поддается логическому определению»³. Поэтому совокупность их экклезиологии поднимается выше ее полемического аспекта. Хомяков обличал католичество и протестантство, но, когда он говорит: «Взаимная любовь, дар благодати есть то око, которым каж-

¹ Аксаков И. С. О казенщине в церковном строе // Соч. М., 1886. Т. 2. С. 436–437.

² Материалы для характеристики русских писателей, художников и общественных деятелей // Русское обозрение. 1896. № 12. С. 998.

³ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова. С. XX, XXX.

дый христианин зрит Божественные предметы, и это око никогда не смыкалось с самого того дня, когда огненные языки низошли на главы апостолов»¹, — нам кажется, что он, забывая о своих обличениях, говорит о сущности всей как будто и сейчас еще не разделенной Церкви Христовой.

«Новой Пятидесятницы не будет»², но она была! Церковь для него одна, но, как он тут же пишет, «сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты, поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех, пребывающих вне видимой Церкви, тем более что такое предположение противоречило бы Божественному милосердию... Мы твердо знаем, что вне Христа и без любви ко Христу человек не может быть спасен, но... иной, по определениям Промысла, никогда не слышавший о Праведном, пострадавшем в Иудее, в действительности поклоняется существу Спасителя нашего, хотя и не может назвать Его, не может благословлять Его Божественное имя». «Остальное... человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня». Причем он говорит не только о католиках: «Все христианские секты не заключают ли в недрах своих таких людей, которые, несмотря на заблуждение их учений... своими помыслами, своим словом, своими делами, всею своею жизнью чувствуют Того, Кто умер за своих преступных братьев? Все они... более или менее погружены во тьме, но всем виднеются во мраке какие-нибудь мерцающие лучи вечного света»³. И «язычникам доступна правда, как говорит апостол... Поэтому, несмотря на страшную примесь лжи, в них (в католиках и протестантах. — С. Ф.) может беспрестанно, и в частной и в общественной жизни, проявляться чисто православное, ими самими не вполне сознаваемое начало»⁴.

В пятом издании сочинений Хомякова (М., 1907) даны очень ценные замечания за подписью «Д. Х.», то есть сына Хомякова — Дмитрия Алексеевича. Разъясняя мысль отца, он пишет: «Каждый отдельный западный христианин может вполне принадлежать к

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 193.

² Там же. С. 203.

³ Там же. С. 220–222; Хомяков А. С. Церковь одна. С. 4.

⁴ Письмо к А.И. Кошелеву, 1854 г. // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 137–138. См. также: Хомяков А. С. Истинная Христова Церковь // Свет во тьме. Современные религиозные и церковно-общественные вопросы в решении их выдающимися духовными и светскими православно-русскими писателями. СПб, 1903. С. 131. Н. Лосский пишет: «Хомяков рассматривал православие как одну истинную Церковь, но... он не понимал *extra ecclesiam nulla salus* (вне Церкви нет спасения) в том смысле, что католик, протестант, иудей, буддист... обречен на проклятие» (Лосский Н. О. История русской философии. М.: Иностр. лит., 1954. С. 35).

Церкви... в ее высшем, мистическом и, в сущности, единственно «абсолютно» важном смысле... Благодаря такому взгляду, он (Хомяков. — С. Ф.) мог вполне спокойно отрицать существование видимой Церкви на западе, не опасаясь вовсе произнести жестокий приговор о самих западных христианах. Он вполне понимал, что видимая Церковь есть светоч, освещающий... путь человечества... но он при этом не раз высказывал в своих богословских сочинениях, что светом зачастую более пользуются те, которые не ведают, откуда идет освещающий их свет, чем те, которые формально близки к этому светочу или даже... за него держатся»¹.

В связи с этим можно отметить, что определение Запада как «страны святых чудес», — определение, любимое Достоевским и часто ему приписываемое, на самом деле принадлежит Хомякову. См. его стихотворение:

...Ложится тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес...

Хомяков остался верен себе. При всем своем знании религиозного омрачения западной мысли он именно потому, что сам был свободен от этого омрачения, от рассудочного понимания Церкви как только организации, подчиняющейся извне поставленному авторитету (в католичестве) или извне утвержденной свободе (в протестантстве), сумел понять эти «сокровенные связи, соединяющие Церковь», его «одну» и любимую Церковь с остальными христианами, которые «всею своею жизнью» стоят на том же православном основании, на котором стоит и Церковь, — на любви к Христу. Фактически он этим утверждает мистическое надконфессиональное бытие «одной Церкви». Церковь — одна, но границы ее непостижимы. Булгаков так развивает эту его мысль. «Мистическое тело Церкви не совпадает с каноническими его очертаниями... Это не означает, что есть несколько Церквей, но единая церковность действует вширь и вглубь... Есть христианский мир, образующий как бы атмосферное окружение... около того ядра, каковым является Православие»².

Однако самая непостижимость этого «окружения» не дает основания для легких экуменических выводов, для чисто рассудочного пути соединения. Соединить можно только в Церкви, то есть в благодати Духа Святого. А как возможно получение благодати без искания ее и стяжания в подвиге покаяния и веры? Понятие подвига и понятие благодати, их неразрывности для христианского пути

¹ Д. Х. О замечаниях А.В. Горского на богословские сочинения Хомякова // Хомяков А.С. Соч. М., 1907. Т. 2. С. 530. Близкую точку зрения на Рим и западных христиан имел Тютчев.

² Булгаков С., прот. Очерки учения о Церкви // Путь. 1926. № 4. С. 24.

делается все более далеким для многих христиан. Чисто же человеческие попытки соединения Хомяков резко критикует.

Вселенский Собор будет возможен только тогда, пишет он, «когда будет ясно понят и осужден рационализм, ставящий на месте взаимной любви гарантию человеческого разума». И «не Собор закроет пропасть. Она должна быть закрыта прежде, чем Собор соберется». Как это возможно вне чуда преображения всей христианской жизни? «Предполагаемое сближение обеих партий (католицизма и протестантизма)... было бы столь же бесполезно, как и их борьба. Самое стремление к такой сделке уже вредит делу, как верный признак страха, бессилия и отсутствия истинной веры. Христиане первых веков не испрашивали содействия маркионитов и савеллиан... Ныне нравственная их энергия надломлена и отчаяние наталкивает их на путь очевидно ложный, ибо не могут же они не понимать, что если одно (единое. — С.Ф.) христианство всемерно против неверия... то, наоборот, в десятке различных христианств, действующих совокупно, человечество с полным основанием опознало бы сознанное бессилие и замаскированный скептицизм»¹.

Если экуменические связи вне благодати не могут ничего дать, по мысли Хомякова, даже и для западных вероисповеданий, то тем менее они дадут Церкви.

«В западных вероисповеданиях... — пишет он, — лежит глубокая неприязнь к Восточной Церкви»², неприязнь, питаемая невежеством. Киреевский отмечает полное незнание западным богословием духовной философии восточных отцов — при наличии длинных трактатов о философии китайской, индийской и персидской³, после чего становится особенно ясно значение современных нам русских богословских работ на Западе, в частности В. Лосского. Но тут надо признать и другое. Подобная этой неприязнь, но уже ко всему, что «не православно», живет и в православных людях — не в тех, конечно, которые пишут статьи о «диалоге», а в миллионной массе Церкви.

А пока человек, пишет Хомяков, «не выбросит из сердца своего горечи скрытной неприязни, око духовное не узрит, ухо не услышит и разум не рассудит право»⁴, тем более в таком величайшем деле, как истинное соединение в Боге, «в теле Церкви Его». Соединение возможно только при возвращении к первой любви, к первохристианству: в благодатном познании, в жизни, действительно наполненной любовью Духа.

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 71, 85.

² Там же. С. 98.

³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы... // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 199.

⁴ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 99.

«Церковь... есть точно так же объект мистического опыта, как и Христос»¹ — эти слова мне вспомнились, когда я прочел следующий рассказ о неудавшемся нападении грабителей на дом Хомякова в Богучарове, его имени под Тулой: «В генерал-губернаторство Закревского (в Москве) велено было дворникам поочередно ходить в пересыльное помещение преступников, ссылаемых в Сибирь, в подмогу сторожившим их. Дворник Хомякова, возвратившись домой, рассказывал, что двое ссыльных вспоминали при нем о своих подвигах и говорили, что были задержаны под Тулой, когда намеревались ограбить господскую усадьбу. С наступлением ночи они засели в кустах и дожидались, чтобы в барском доме потухли огни. Долго ждали они, но в одной комнате все горела свеча; они подошли и в окно увидели, что кто-то на коленях молится, и молился он до рассвета, когда их захватили проснувшиеся люди. Дворник спросил, в какой усадьбе они попались, и узнал, что это было в Богучарове, у Хомякова»².

Именно к такому опыту церковного бытия звал и зовет Хомяков. Этим он и «открыл собою новую эру в истории православного богословия»³, так как она начинается и совершается в молитве «до рассвета», так как через молитву человек входит в богообщение, а богообщение и есть Церковь⁴ со всем богатством ее богословия.

В воспоминаниях М.В. Беэр есть еще одно свидетельство о молитве Хомякова. «По рассказам мамы и отца знаю, как часто (к ним. — С.Ф.) приходил Хомяков. А после смерти своей жены Алексей Степанович Хомяков долго не мог спать и проводил ночь до заутрени у нас. Эти разговоры ночные мама никогда не забыла. Переживая свою скорбь, он светил людям внутренним светом. Моя мать ожидала тогда рождения своего сына первенца и говорила, что эти разговоры имели влияние на душу ее младенца. С первым ударом колокола к заутрене Хомяков уходил в церковь». Молитва, и только она, способна раздвинуть и стену разделения христианского. Никакой, казалось бы, одинокий подвиг не одинок. «Каждая нравственная победа, — пишет Киреевский, — в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира. Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного че-

¹ Арсеньев Н. С. О литургии и таинстве Евхаристии. Париж, 6. г. С. 56.

² Из записной книжки «Русского архива» // Русский архив. 1908. № 5. С. 167.

³ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова. С. XXXV.

⁴ Определение епископа Феофана Затворника (Феофан, еп. Письма о христианской жизни. СПб., 1880. С. 405–406).

ловека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира»¹.

Без страха Божия нельзя мысленно снимать «канонические очертания», о которых мы говорили выше, желая самочинно, то есть рассудочно и безблагодатно, дойти до «очертаний мистических». Канонические очертания — это учение Церкви о Боге и о ней самой, о жизни в ней человека в подвиге и благодати. Если мы призываемся об этом богословствовать, то ничто не может заставить нас согласиться с явными заблуждениями Запада, тем более что теперь, как мы видели, он сам начинает многое понимать. Но мы можем не богословствовать, а молиться, и тогда мы можем идти к возможности чуда.

Простые католики, молясь, не думают о своем учении, да они и мало знают его, как и большинство православных. Поэтому только в молитве спасение, и в одинокой, и через нее в совместной молитве и с католиками. Нельзя же всю долгую жизнь только говорить о единстве и не идти к нему. Правильно сказал один ученый и искренний католик накануне II Ватиканского Собора: «Мы должны проповедовать не богословские проблемы, а просто Евангелие»².

Мы все отошли от Евангелия, от первохристианства, и нам нужен не диалог богословских работ, а диалог покаяния и молитвы — покаяния о себе и молитвы о соединении. Нам нужен подвиг, а через благодать, привлекаемую им, открывается нам таинственная жизнь Церкви, и мы познаем ее познанием нечаянной радости. К этому познанию и ведет нас церковное учение славянофилов и вся их борьба за христианство в истории.

О их деятельности лучше всего сказать их же словами: «Мы... должны знать, что никто из нас не доживет до жатвы и что наш духовный и монашеский труд... есть дело не только русское, но и всемирное. Эта мысль одна только может дать силу и постоянство» (Хомяков)³.

«Наше дело — борьба нравственная... Если бы христианство было понято, у нас не было бы борьбы» (Он же)⁴.

«Славянофильство есть не что иное, как высшая христианская проповедь» (И. Аксаков)⁵.

¹ Киреевский И. В. Отрывки // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 278–279.

² Küng H. The council, reform and reunion. N.Y.: Sheed & Ward, 1961. P. 122.

³ Хомяков А. С. Письмо к Ю. Ф. Самарину, начало 1845 г. // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 252.

⁴ Он же. Письмо к Ю. Ф. Самарину от 30 мая 1847 г. // Там же. С. 269.

⁵ Письмо к Н. Н. Страхову от 6 июля 1863 г. Цит. по: Страхов Н. Н. Воспоминания о Ф. М. Достоевском // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. СПб., 1883. С. 257.

Приложение 1

Возражения Хомякову протоиерея Александра Горского и священника Павла Флоренского

1. Подробно все возражения ректора Московской духовной академии протоиерея Александра Горского разобраны в Приложении ко 2-му тому 5-го издания сочинений Хомякова¹ сыном его, Дмитрием Алексеевичем (Д. Х.). Этот разбор во многом здесь отражен.

Хомяков пишет: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»², и этим он хочет сказать, как там же у него написано, что «единство Церкви следует необходимо из единства Божия», а Горский возражает: «И без множества лиц не может быть Церкви»³.

Хомяков говорит не о «множестве» в обычном нашем понимании, а о соборности, которая одинаково может быть и в «множестве», и в «не множестве», например в «двух» или «трех», собранных во имя Христово, а Горскому кажется, что Хомяков лишает его столь любезного для него «множества». Покончив с этим смыслом соблаздившего его слова «множество», Горский обращается к другому его аспекту. Хомяков говорит о «множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Горский опять смущается: «Множество (в данном контексте) не дает понятия о правильном устройстве известного собрания лиц. По учению катехизиса, Церковь есть не только множество, но и правильно организованное общество»⁴. Старая формула, идущая еще от Фомы Аквинского («Церковь есть сообщество верующих»), тянет к себе своей рассудочной доступностью. Хомяков, не

¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1907. Т. 2. С. 517–540.

² Хомяков А. С. Церковь одна. С. 3.

³ Горский А. В. Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. 1900. Ноябрь. С. 522.

⁴ Там же.

отрицая возможности понятия Церкви и как учреждения или общественной организации («организованного общества»), писал совсем не об этой организации — он писал о Церкви как об организме благодати, то есть возвращал экклезиологию от «школьной арматуры», по выражению Ю. Самарина, к учению апостола Павла, и только к нему. Церковь может быть учреждением, но не это интересовало Хомякова. В его определении Церкви и видимая сторона ее невидимой святости таинственна в силу своего сочетания с невидимой благодатью, хотя эта видимая сторона реально существует для уха и глаз человеческих. Поскольку есть невидимое Церкви, постольку животворно и действенно обнаруживается и ее видимое — в вере, учении, благотворении, законоположении, иерархии и таинствах. Иначе говоря, это видимое проявление постольку свято, то есть относится к Церкви, постольку является выражением невидимого. Оторвавшись же от него (хотя мера отрыва может быть и разная), не имея его, оно становится формой, лишенной содержания, кивотом Завета без его святости, то есть чем-то, во что можно вложить иное содержание. Внешние признаки церковности еще сохраняются, но это уже не Тело Христово. «Се, оставляется вам дом ваш пуст». Судьба ветхозаветной Церкви может как-то повториться во внешней судьбе Церкви новозаветной. Этот «пустой дом» не интересовал Хомякова.

Далее Горский протестует против того, чтобы считать «только носящих имя христиан» не членами Церкви. «Учение Церкви, — пишет он, — не так строго»¹. И в доказательство приводит то, что Господь в Апокалипсисе обращается к семи Церквам, хотя обличает в них зло. Господь в Апокалипсисе обращается к ангелам семи Церквей, и Он нигде не говорит, что это зло составляет часть Его святой Церкви, которая, как нам сказано, «не имеет пятна или порока» (Еф. 5, 27). Он говорит о том, что в живом организме появилась мертвая ткань и что живой организм должен отвечать за это зло, должен бороться с ним, должен преодолевать его своей святостью и скорбью любви, никак не считая мертвую ткань за живоносное Тело Христово. Область святой Церкви — этот «храм Божий и жертвенник» — может уменьшаться за счет «внешнего двора храма, отданного язычникам» (Откр. 11, 1, 2), но обетование Божие о пребывании в истории святой Церкви этим нисколько не нарушается. «Врата ада» не одолевают хотя бы «двух или трех». Хомяков и Горский говорят на разных языках. Горский говорит, что Церковь — это «врачебница» для грешников. Хомяков соглашается, но к слову «грешников» добавляет слово «кающихся», ибо святая Церковь не есть такая «врачебница», в которой сидят совсем не желающие врачеваться.

¹ Горский А. В. Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. 1900. Ноябрь. С. 532.

«Раскаянность — уже степень святости», как сказал один современный нам священник (Александр Ельчанинов), и вот из таких кающихся, то есть желающих врачеваться, и создается непостижимо для нас святая Церковь Божия.

2. Для Флоренского в богословии Хомякова есть один пункт, который он подвергает критике. По его мнению, Хомяков «хочет притупить остроту евхаристической формулы (пресуществления. — С. Ф.) и тем открывает дверь протестантскому отрицанию» реальности таинства. Флоренский считает, что у Хомякова были «имманентизм» и «боязнь вторжения трансцендентного в имманентное». Поэтому он отрицал то, что называл «периодическими чудесами» вроде нетления богоявленной воды. «Для Хомякова сущность протестантства в протесте против романизма... Но... в основе протестантства лежит... человекоутверждение, человекобожие... то есть замысел человечества из себя, вне и помимо Бога, воссоздать из ничего... реальность святости»¹.

Как же писал Хомяков о таинстве Евхаристии?

«В нем совершается воистину предложение хлеба и вина в тело и кровь Христову. Не отвергает (Церковь. — С. Ф.) и слово “пресуществление”, но не приписывает ему того вещественного смысла, который приписан ему учителями отпадших церквей... Таинство сие в Церкви и для Церкви, а не для внешнего мира, не для огня (Хомяков имеет в виду случаи пожара. — С. Ф.), не для неразумного животного, не для тления и не для человека, не слышавшего закона Христова. В Церкви же... (оно. — С. Ф.) не простое воспоминание о таинстве искупления, не присутствие духовных даров в хлебе и вине, не духовное только восприятие тела и крови Христовой, но истинное тело и кровь»². Хомяков боится не «вторжения трансцендентного в имманентное» — он это вторжение прямо утверждает, — но он боится обращения таинства в какое-то чудо «атомистической химии», вне любви великой Вечери, «вне Церкви» и тем самым как бы создания возможности либо надругательства над ним со стороны человека, либо подпадения под стихийную закономерность тварного земного бытия, например истлевания по небрежности священника или истребления зверем. Святое таинство не магия, хотя бы и самая благочестивая, превращающая хлеб и вино в тело и кровь вне любви хотя бы «двух или трех» стоящих в храме людей, но оно есть Голгофа, присно совершаемая для этих хотя бы «двух или трех». «Евхаристия, эта Божественная радость Церкви, это телесное общение христианина с его Спасителем, — пишет Хомяков, — одними (протестантами. — С. Ф.) как бы выпаренная, другими как бы иссушен-

¹ Флоренский П., свящ. [Рец. на кн.:] Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. С. 543, 546, 534.

² Хомяков А. С. Церковь одна. С. 14–15.

ная и овеществленная, обратилась в тему схоластических прений о физических атомах». В Евхаристии «духовное единство Церкви получает на земле свой небесный венец»¹.

И о протестантстве Хомяков пишет не так, как это кажется Флоренскому. «Принимающий одно Писанье и на нем одном основывающий Церковь действительно отвергает Церковь и надеется создать ее снова собственными силами»², то есть, по терминологии Флоренского, «из себя, вне и помимо Бога». А в другом месте Хомяков уточняет: «Протестантство... ничего и никогда не могло и не может создать, потому что способно только отрицать и разрушать, потому что все оно есть не более, как критика в мышлении и одиночество в духовной жизни»³.

Но при всем этом Хомяков не отрицал, что он сам мог давать повод для подозрения его в некоторой склонности к протестантству. В письме к Мухановой он пишет: «Сам я перечел свою брошюру и не мог не сознаться, что впечатление, которое она должна производить на русского читателя, может быть не совсем выгодным для меня... Нападение на протестантство... весьма сильно... а впечатление имеет в себе что-то протестантское... Я выставил свободу не только как право, но еще как обязанность, и в этом я считаю себя правым, но я не сказал ни слова о пределах свободы христианской и в этом подверг себя осуждению. Иные будут меня обвинять потому, что боюсь быть свободными, другие — потому, что им лень быть свободными, но не совсем будут мною довольны и те, которые, не боясь и не ленясь быть свободными, чувствуют, что эта свобода не безусловна. Вы меня не обвиняете, но вам за меня больно, что книга не так прочтется, как следует. Я в этом чувствую и вашу любовь к делу Церкви, и вашу дружбу ко мне, и тем живее чувствую недостаток — не книги самой (которая имеет цель полемическую), но своего труда. Его надобно пополнить»⁴.

Хомякова, как позднее и Достоевского, католичество ужасало больше, чем протестантство, именно первоисточностью своего заблуждения.

Мне известно, что после напечатания своей статьи о Хомякове Флоренский снял свои обвинения. Доказательством этому служит и то, что через год, то есть в 1917 году, публикуя письма к нему умершего Ф. Д. Самарина, он писал: «В добром отношении ко мне Федора Дмитриевича мне хотелось бы видеть дорогое для себя указание на связь своих убеждений со славянофильством»⁵. Это до-

¹ Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина... С. 139, 224.

² Он же. Церковь одна. С. 7.

³ Он же. Несколько слов православного христианина... С. 121–122.

⁴ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 8. С. 420–421.

⁵ Самарин Ф. Д. Письмо священнику Павлу Флоренскому от 29 июня 1912 г. // Богословский вестник. 1917. Апр.—май. С. 467.

казательство косвенное. Прямое — в слышанном мною в конце 1916 года рассказе М.А. Новоселова моему отцу о поездке его в Сергиев Посад к отцу Павлу специально для разговора о его статье о Хомякове. Михаил Александрович, которого отец Павел очень ценил, был крайне огорчен, так же как и мой отец и другие друзья Флоренского, этим его откуда-то появившимся «римским уклоном».

В его статье даже о непогрешимости папской было сказано, что она «не нелепа», то есть, значит, «лепа». Новоселов рассказывал, что они горячо проговорили всю ночь до утра, и под конец отец Павел согласился, что так писать было нельзя, что он ошибся. «После этого, — помню, с улыбкой добавил Михаил Александрович, — отец Павел поник головой и сказал: “Больше я богословием заниматься не буду”». Улыбка Михаила Александровича была любящая, такая же, как у моего отца, который его слушал. Это было время любви. И это было время, когда благодаря и ошибающемуся иногда отцу Павлу Флоренскому все яснее стала открываться нам из какого-то тумана Церковь Божия, говоря словами отца Павла, «как снежная вершина из сизой утренней мглы, “Столп и Утверждение Истины”».

От идеи Хомякова прост и закономерен переход к идеям Флоренского. Вот почему, утверждая Хомякова, мы тем самым утверждаем Флоренского, основную и любимую его мысль о Церкви как о воплощенной Премудрости Божией, как о «домостроительстве тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Еф. 3, 9). Поэтому мне хочется закончить выпиской из того письма отца Павла 1912 года к племяннику славянофила Ф.Д. Самарину, из которого я выше привел только одну фразу: «Вы в моем сознании не просто уважаемый человек, но и носитель известного культурного предания, проводник того исторического влияния, которое после древнего эллинства для меня самое дорогое и “свое”. То лучшее, что думается относительно русской культуры, всегда органически срастается со славянофильством, хотя *more geometrico*¹ выведено быть из него не может. Вот почему славянофильские идеи, как символ, всегда являются в моем сознании центром кристаллизации всяких идейных влияний... Вот почему в одобрение или неодобрение законных наследников лучшего в русском культурном самосознании я считаю себя обязанным вникать более, чем в иные многие одобрения и неодобрения... Искренне преданный Вам убогий иерей Павел Флоренский».

¹ Математическим образом (лат.).

Приложение 2

Католическое учение о грехе в Церкви

Мы, воспитанные в живом чувстве святой Церкви, не представляем себе, как можно не иметь постоянного чувства ее нетленного бытия. Невозможно географически точно указать, где в данный момент эта святая Церковь находится, и не только потому, что в Церкви мы живем «верою, а не видением» и не человеческим знанием, но и потому, что она везде и всюду, где вокруг святости таинств совершается христианский подвиг, где возносятся святые воздыхания душ, где люди устремлены к Богу в покаянии и любви. Только Бог знает, кто именно в подвиге, кто именно устремлен, кто именно любит, а не лукавит, кто пшеница и кто плевелы. Нам же достаточно знать, что «Христос Иисус вчера и сегодня и во веки Тот же» и что все та же перед Ним Им созданная, Его кровью рожденная и всем нашим сердцем ощущаемая святая Церковь Божия.

Перед Вторым Ватиканским Собором вышла книга Ганса Кюнга, профессора богословия католического университета, посвященная соборным проблемам¹. Кюнг — известный деятель католической Германии. Книга снабжена предисловиями двух католических епископов и отражает мнение наиболее просвещенной части католичества. Вот что он пишет о Церкви:

«Церковь — тайна света и тени... (она. — С.Ф.) состоит, во-первых, из человеческих существ, и, во-вторых, из грешных человеческих существ... она имеет печать одновременно и свыше установленного существования, и личной случайности».

Если в природу Церкви входит категория случайности, да еще греховной, то как к этой природе относится обетование Христово о создании Церкви на камне веры, то есть на чем-то противоположном именно случайности?

¹ K ü n g H. The council, reform and reunion. N.Y.: Sheed & Ward, 1961.

«Церковь святая... но здесь мы должны сказать, что Церковь находится в мире и мир находится в Церкви... или, как говорит кардинал Ньюман, "власть мира простирается и над Церковью... В идее, в принципе Церковь и мир не имеют ничего общего, но в настоящем и действительном положении вещей Церковь состоит из мира, не отделена от него"».

«Мир находится в Церкви», — говорит Кюнг, — а «мир, — по апостолу, — во зле лежит». Значит, мы должны сделать вывод, что зло находится в Церкви и власть зла простирается над Церковью. Значит, только «в принципе» Церковь святая, а не на самом деле?

«Безнравственные миряне, плохие священники, епископы и папы — все это тяжелые раны мистического тела Церкви».

Может ли безнравственность, скажем, какого-нибудь папы — да что там вспоминать пап! — наша собственная безнравственность называться «ранами» на теле Христовом? Мы привыкли считать кощунством хотя бы малейшую аналогию между святейшими ранами Христа и страшными пятнами греха на себе или на других.

«Церковь, — говорит кардинал Ньюман, — всегда больна и томится в слабости, "всегда нося в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в ее теле"... Она никогда не освобождается из сферы зла».

Апостол говорит о чистейшем страдании, о непорочном распятии первохристианской и всякой истинной Церкви, а не о подчинении злу. Следующие слова апостола прямо все объясняют. «Ибо, — говорит он, — мы, живые, непрестанно предаемся на смерть ради Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (2 Кор. 4, 11). И не только он говорит здесь о гонениях того времени, но и об умирании в ежедневном подвиге всякого христианина до скончания века. Неужели кардинал не слышал этого постоянного голоса восточной (да и не только восточной) аскетики: «Уми в подвиге, чтобы жить со Христом»? Неужели не слышал голоса, идущего от апостолов: «Почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога» (Рим. 6, 11)? А то, что и человек и Церковь могут изнемогать в этой борьбе и в страдании и томиться в слабости своих сил, то святой апостол прямо говорит, что это относится к нему, пребывающему «в труде и в изнеможении... на стуже и в нагоде...» И кроме того: «Кто не изнемогает, с кем бы и я не изнемогал?» (2 Кор. 11, 27, 29). Но какое отношение это имеет ко злу? И какое отношение имеет ко злу Христова на кресте просьба: «Жажду!» (Ин. 19, 28). Неужели и это находится в «сфере зла»?

«Грешные члены Церкви остаются ее членами... Она не отрицает тех, кто отрицает ее».

Раньше еще можно было надеяться, что автор говорит о кающихся грешниках, как о разбойнике на кресте, через истинное покаяние входящих в рай Церкви. Но теперь уже все ясно. Разбойник, как известно, не «отрицал» Христа, но взывал к Нему в покаянии. И в православном катехизисе сказано, что подобные «отрицающие» грешники отсекаются от Церкви невидимым судом Божиим.

«Грешник, как реальное лицо, не может быть отделен от Церкви... Он не может оставить свое нечестие где-то вне».

А как же первохристианская дисциплина? Где оставлял свое нечестие коринфский кровосмеситель — внутри Церкви или вне ее? Сначала он был извержен из нее апостолом, как пребывающий в грехе, а если после этого извержения он покаялся и «оставил» свое нечестие, то есть снова начал приближаться к Церкви, то это уже есть второй факт, новый факт, не изменяющий наличия факта первого — грехопадения и извержения. И зачем профессору Кюнгю нужно это академическое копание в законе апостольской Церкви, по которому нашему слабому разумению должно быть ясно только одно: «Что общего у света со тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?... Какая совместность храма Божия с идолами?» (2 Кор. 6, 14–16).

«Существует одна Церковь с двумя различными аспектами... Церковь "не имеющая пятен или порока" есть на этой земле скрытая реальность... Только в конце времен (она) явится полной и явной реальностью».

Значит, и второй темный аспект Церкви, то есть те люди, которые, числясь в ней, «отрицают ее», тоже входят в то, о чем мы говорим в Символе: «Верую... во святую... апостольскую Церковь»? И что значит «скрытая» реальность, и при этом «неполная»? Если Церковь в истории — неполная реальность, то как же о ней сказано, что она «полнота Наполняющего все во всем»? Значит, и у апостола была «неполная реальность» в определении Церкви, то есть некая благочестивая риторика, необязательная для нас в XX веке? И что значит «скрытая»? Уж не сближается ли здесь католическое учение о Церкви с протестантским учением о «невидимой в истории» Церкви?

«Только один Христос безгрешен».

Да, но разве это влияет на факт бытия святой Церкви? И апостол Петр сказал: «Выйди от меня, Господи, потому что я человек

грешный» (Лк. 5, 8), и апостол Иаков о том же: «Все мы много согрешаем» (Иак. 3, 2), и апостол Павел признает себя — и, конечно, не риторически — «первым из грешников» — так неужели в них или вокруг них не было истинно святой Церкви? Всякий раскаянный грех, если раскаяние истинное, то есть принимается Богом, есть уже снятый грех, не препятствующий нахождение человека в святой Церкви. Кроме того, есть грехи, лишшающие человека благодати и тем самым как-то отлучающие его — до его второго крещения в покаянии — от пребывания в Доме благодати, и есть грехи, не задерживающие устремления человека к Богу и не отнимающие Божественную благодать. Об этом много написано у святых отцов. А человек, имеющий благодать, живет в святой Церкви.

«Если Церковь есть Его Тело, ее видимая телесность должна обнаруживать всю ту слабость, которую Он Сам показал на Земле, и эта слабость останется как позор в течение всей истории».

Значит, Христос показал «слабость греха»? «Если... мы сами оказались грешниками, то неужели Христос есть служитель греха? Никак!» (Гал. 2, 17). Автор уже делал это кощунственное сближение — немощи плоти Христа и Церкви («дух бодр, плоть же немощна» — Мф. 26, 41) с грехами людей, считающих себя в Церкви и совсем, наверное, не немощных по плоти.

«Церковь... есть в одно и то же время Церковь святая, Невеста Христова, и Церковь грешников... грешники являются действительными членами Церкви, и их грехи остаются в ней. Тело Христово обременено и запятнано ими».

Грехи «остаются в ней», грехи не изглажены, то есть говорится опять не о раскаявшемся разбойнике, которого Христос канонизировал еще при его жизни, а о грехе упорном, и скрытом, и страшном. И выходит, что автор считает, что Церковь, как Невеста Христова, «в одно и то же время» запятнана такими грехами! Невольно вспоминается апокалипсическая «любодейца», но там она антипод Церкви, анти-Церковь.

«Церковь святая... не через слова и дела своих грешных членов, но через учение и таинства».

Конечно так. Церковь свята святостью Христа. Но Христос, если вводит человека в Церковь, освящает его, делает его причастником Своей святости, и, конечно, не за «заслуги» его, а по Своей милости и благодати. Но, вводя его, Он делает его клеткой Своего непорочного тела, а поэтому сказано не только то, что Он свят, но и то, что Он «во святых почивает».

«Грех не исходит из природы Церкви, но входит в нее извне... Грех в Церкви — это неудача в святости... грех в Церкви, как часть Церкви, есть темный, непостижимый, бессмысленный парадокс».

Грех, оказывается, составляет часть Церкви, то есть, как автор уже сказал выше, «грех остается в Церкви», он не изглаживается, но налагает на нее темное пятно. Тогда, конечно, остается признать «неудачу в святости», то есть не внешнюю или видимую, какую-нибудь социально-историческую неудачу христианства, а неудачу внутреннюю и онтологическую, полную, одоление ее вратами ада. И кто же тогда может верить в эту Церковь, несущую в себе, по мнению Кюнга, «темный и бессмысленный парадокс»? Может быть, и автор не верит, но в каком-то искреннем, хотя нам и непонятном безумии идет по порочному кругу только видимой Церкви схоластического богословия.

В этой же работе он, кстати, пишет и о катастрофическом отпадении от Церкви во всем мире, о том, что Церковь в громадной степени вытеснена из современной жизни. Что же удивляться? Верить можно только в святыню, а вера в нее теряется в самой Церкви.

«Слишком многие... отделяются речью о безгрешной Церкви без ссылки на конкретную реальность».

«Безгрешной» и нет в реальности, и не было, как показывают слова апостолов, приведенные выше. Существует только «один безгрешный». Речь идет не о безгрешности, но о святости, то есть о том относительном совершенстве, при котором согрешения человека не задерживают его устремления к Богу и к Его святому телу — Церкви, по слову апостола: «Я не почитаю себя достигшим, а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия». Что касается конкретной реальности, то апостолы не «отделялись речами», но прямо ссылались на конкретную святость своих общин и своих учеников — для этого достаточно посмотреть на все эти бесконечные их обращения: «Находящимся в Ефесе (или где-то еще) святым и верным во Христе Иисусе» и так далее. И мы знаем по обетованию Божию, что и сейчас и в Москве, и в Риме, и в других местах еще живут святые и верные. А если мы не знаем (и это может быть сказано о каждом из нас, если мы имеем только рассудочное знание, а не благодатное), то не к нам ли относятся эти слова апостола: «Испытывайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследывайте. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Разве только вы не то, чем должны быть» (2 Кор. 13, 5).

«Она (Церковь. — С.Ф.) есть грешная Церковь... Это есть истина веры, а не только факт опыта... Было бы опасно видеть зло в ней только на поверхности. Оно растет внутри».

В английском тексте сказано еще сильнее: «in her womb», что значит «в лоне», «во чреве». В этой фразе — итог и завершение. Грех догматизируется внутри Церкви Божией, он становится «истиной веры». Та «святейшая вера», о которой говорил апостол, и призывается теперь иметь своим предметом человеческий грех в Церкви. Трудно себе представить большее искажение понятий и веры, и Церкви.

Ганс Кюнг только на уровне своей богословской науки уточнил то, что жило в Римской Церкви, начиная с Августина, и для нас он интересен потому, что в его словах поставлены все точки над «i».

В XIII веке святой Фома Аквинский учил: «Быть славною Церковью, не имеющей пятна или порока, есть конечная цель... это будет на небе, а не на земле... И те, которые несут на себе пятно этих (смертных. — С.Ф.) грехов, являются членами Тела Христова не актуально, но потенциально, за исключением, может быть, несовершенной актуальности»¹. И не смывшие с себя покаянием пятно смертного греха («несущие» его), а значит и не живущие в благодати все равно находятся хотя бы в какой-то «несовершенной актуальности», в Тэле Христовом. Вот откуда идет это чудовищное затемнение понятия природы Церкви. Но как иначе мог мыслить себе эту природу Аквинат? В ту эпоху, когда он писал, окончательно была оформлена инквизиция как судебное учреждение. Неужели бы он осмелился считать Великого инквизитора не находящимся «в Тэле Христовом»? Тут цепная реакция ложных богословских понятий, исходящих из одного первоисточного: все в Церкви совершается только через видимую Церковь, то есть если кто-нибудь не отлучен от нее видимым церковным постановлением или властью, то он и находится в ней, духовно мертвый в святыне Божией.

Апостолы видимо, явно исключили из своего святого сообщества Иуду только после смерти его. Неужели до этого он духовно, невидимо находился в Тэле Христовом?

В 1943 году, уже в наше время, вышла энциклика Пия XII «О мистическом Тэле Христовом», то есть о том, что должно быть нам особенно близко. Но, к сожалению, и в этой энциклике вопрос о грехе в Церкви остается там же, где он был при Фоме Аквинском. Вот ее слова. «Он (Христос. — С.Ф.) и ныне не отказывает в месте в Своем мистическом Тэле и тем, которым Он некогда не отказы-

¹ Фома Аквинский. Summa theologiae. Pars III. Q. 8. Art. 3. Ad 2.

вал в месте за общей трапезой». За общей трапезой иногда возлежали с Ним «мытари и грешники, ибо, — как сказано в Евангелии, — они следовали за Ним» (Мк. 2, 15). Но иногда возлежали с Ним за трапезой и фарисеи, которые начинали «сильно приступать к Нему... подыскиваясь под Него... чтобы обвинить Его» (Лк. 11, 53—54). А было и так, что Он сказал: «Рука предающего Меня со Мною на трапезе». О каких возлежаниях говорит папа? Очевидно, о всех, поскольку далее сказано: «Ибо не всякий совершенный грех, как бы он ни был тяжел, таков по своей природе, что он, как раскол, ересь и вероотступничество, отделяет человека от тела Церкви». Если человек не еретик и не схизматик, то есть если верит в папу, то остальное не нарушает его благополучного церковного бытия, особенно если он еще грешит тайно, то есть вне учета церковных властей. Дальнейшие слова энциклики о необходимости «с любовью принимать кающихся» ничего не меняют, так как не о них речь. Ефрем Сирий всю Церковь называл «Церковь кающихся», ибо только из них она состоит. На одном древнем соборе в Карфагене было обличено как явное заблуждение мнение некоторых, что святые говорят слова молитвы: «...остави нам долги наши» — только по смирению, а не по реальности своих долгов. «Он... в ангелах своих усматривает недостатки... и небеса нечисты в очах Его» (Иов 4, 18; 15, 15).

На II Ватиканском Соборе было специальное выступление на тему «Грех в святой Церкви Божией» австрийского епископа Стефана Ласло. Уже выбор названия настораживает. Греховность же, не лишающая человека благодати, то есть пребывания в святой Церкви, может быть в отдельных людях, но можно ли говорить о грехе в святом Теле Божиим, то есть во всей совокупности Церкви? Хомяков говорил, что именно единству всех членов Церкви принадлежит бесспорная святость, то есть уже не имеющая в себе даже этих согрешений, не задерживающих устремления к Богу.

Епископ сказал: «Здесь, на земле, мы не можем иметь дело с эkkлeзиологией славы, это относится к концу времен... Церковь хочет и должна быть и будет обществом святых, но в своем настоящем состоянии она постоянно уклоняется от пути Божьего... и становится обществом грешников... Церковь находится среди мира, но и мир — в Церкви... Самая святость Церкви заставляет ее быть Церковью кающихся всегда... Сами святые должны признать себя грешниками... Нельзя умалчивать о существовании греха в святой Божией Церкви, в том числе и в ее иерархии... Следует говорить не только о единстве Христа и Церкви, но и о той дистанции, которая отделяет кающуюся Церковь от Христа, Который «един Свят»».

Шагом вперед в этих словах является, конечно, признание возможности греха «и в иерархии». Совершенно православна фраза: «Самая святость Церкви заставляет ее быть Церковью кающихся всегда» — и о согрешениях святых. Остальное — все тот же Фома Аквинский и хождение по кругу только видимой, только грешной Церкви. Она «и хочет, и должна быть, и будет» святой, но пока — простите — не может. Но что же тогда выходит? Нас вводили в заблуждение апостолы и святые? «Здесь, на земле, мы не можем иметь дело с экклезиологией славы». Конечно, но мы должны «иметь дело» с экклезиологией благодати, и вот, когда мы через покаяние обретаем ее, мы воцерковляемся в святую Церковь Божию. Ибо благодать есть дыхание Божие и в этом дыхании все свято.

Если из таких высокоавторитетных источников, как Ганс Кюнг, Фома, Пий XII или выступавшие на Ватиканском Соборе, мы не можем взять ничего в подтверждение своего чувства святой Церкви, — чувства, передаваемого в православии с молоком матери, то чего же требовать от рядовых католических руководств? В одной католической книге мы прочли: «Духовно мертвые члены Тела Христа... перестают быть членами Церкви только тогда, когда, покидая землю, они окончательно... отворачиваются от Бога»¹. По крайней мере, совсем точно и без философской гимнастики Аквината: мертвые души пребывают в Невесте Божией вплоть до своих похорон. Святая Церковь полна мертвых душ.

II Ватиканский Собор, несомненно, явился показателем углубления в католичестве понятия Церкви. В одной своей речи к Собору папа Павел VI сказал: «Церковь по существу есть тайна». И еще: «В наше время Дух Святой требует от Церкви, чтобы она раскрыла перед всем миром свою сущность», то есть свою тайну. От апостола мы знаем, что домостроительство Церкви и есть домостроительство этой тайны, «сокрывавшейся от вечности в Боге... дабы ныне соделалась известною через Церковь... многообразная Премудрость Божия» (Еф. 3, 9–10; Кол. 1, 24; Рим. 14, 24 и др.). Эта тайна Божия, неизреченная и святая, непостижимо осуществляется в Его Церкви, живущей в истории даже и в наши дни. Не-святости или не-света не может быть в этом доме благодати. Почему же в «Догматическом постановлении о Церкви» все еще слышится это древнее аквинатовское противопоставление Света Божия и тьмы человеческой — противопоставление, включаемое при этом в определение сущности Церкви. В главе I этого постановления сказано: «Тогда как Христос...

¹ Тышкевич П., свящ. Церковь Богочеловека. Рим; Нью-Йорк, 1958. С. 140.

не знал греха, Церковь, включающая в лоно свое грешников, одновременно и святая, и всегда нуждающаяся в очищении, непрестанно следует путем покаяния». Парадокс Кюнга ослаблен: не сказано «и святая и грешная», но только «включающая в себя грешников». Но каких «грешников», не сказано, ибо то, что они «нуждаются в очищении», очевидно для Церкви, но может быть совершенно не очевидно для них, то есть, может быть, они не желают никакого очищения. Но если они никогда не «следуют путем покаяния», то находятся ли эти мертвые души в Церкви Божией? И по постановлению, и по речам на Соборе скорее выходит, что находятся.

Верить только в видимую и рассудочно понятную Церковь означает необходимость утверждать, что всякое лицо, не отлученное церковной властью, находится в святом теле Церкви совершенно независимо от своего внутреннего нравственного состояния. Если человек живет в нераскаянном грехе, если он, погруженный в него, по существу, не верит ни в какую Церковь, хотя благополучно числится в ней, то православие в таком случае говорит: впредь до просвещения и раскаяния он отсечен от Церкви невидимым судом Божиим. Католичество сказать этого не может, так как это сразу подрывает иерархический культ: как же без вельможи начальства будет совершаться в Церкви нечто решающее? И как возможно для него в его рационально понятные и видимые нормы церковности вносить нечто невидимое и непостижимое? В Евангелии есть слова, которые всегда относились к Церкви: «Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он (Отец) отсекает» (Ин. 15, 2). Отсечение невидимым судом Божиим и есть то «невидимое в Церкви», что является выходом из страшного круга католической «грешной Церкви» в Церковь святую и истинную, что снимает власть рационализма в Церкви, что устанавливает твердое основание для веры в ее нетленное бытие. Сам Господь заботится о ней, видя, что люди ослабели в ревности о ней, что люди все больше обмирщают ее и погружают в грех. И, как бы количественно ни уменьшалась святая Церковь, она пребывает с этой заботой Божией все тою же непорочной Невестой Его до конца времен. На этом и утверждается православие. И какая радость для всякой души христианской в этом утверждении, в этой уверенности, что Господь ведет Свою Церковь, греет и питает ее и сохраняет ее святую от проникновения в нее зла! Но это не только уверенность, но и мольба, это не только нечто данное по благодати, но и подвиг, не только воскресение, но и Голгофа всех верных.

«Утверждение на Тя надеющихся, утверди, Господи, Церковь, юже стяжал еси честною Твоею кровию».

Молясь, мы наконец выходим из своей рассудочной ограниченности, где-то позади остается душевная слепота, и мы, вдыхая воздух благодати, снова обретаем это православное чувство святой Церкви, это осознание чуда ее святого бытия в истории.

Еще совсем недавно преподобный Серафим говорил: «Церковь Божия из одних святых состоит». Истинно так! И хотя мы хорошо знаем, что «Един Свят, Един Господь», но мы понимаем, что непреложна первая часть священной евхаристической формулы: «Святая — святым». И мы верим и знаем, что и в наше время подходят к Чаше среди других и святые.

Оптинское издание
аскетической литературы
и семейство Киреевских

Цель этой статьи — показать не столько внешнее, сколько внутреннее, идейное единство двух категорий христиан, монахов и мирян в деле издания аскетической литературы. Я имею в виду семью молодых Киреевских и монахов Оптиной пустыни. Единство в таком вопросе удивительно и очень поучительно для нашей современности. Киреевский черпал в этом единстве материал для своих «новых начал философии».

Начало издания аскетической литературы Оптиной пустыней было подготовлено и обусловлено двумя фактами: во-первых, помещением И. В. Киреевским в его журнале «Москвитянин» в 1845 году статьи оптинского старца иеромонаха Макария о жизни молдавского старца Паисия Величковского, — статьи, написанной по просьбе Киреевского, и, во-вторых, последовавшим вскоре после этого в 1846 году разговором в доме Киреевских между хозяйками и старцем Макарием о неизвестных для большинства творениях святых отцов-подвижников, — разговором, в котором Киреевский и его жена Наталья Петровна прямо поставили перед отцом Макарием вопрос о необходимости «явить миру эти сокровища», обещая со своей стороны обращение за помощью к митрополиту Московскому Филарету¹.

На самом деле их участие в тут же после этого начавшейся издательской работе вышло далеко за пределы только посреднических хлопот.

В «Летописи скита» Оптиной пустыни есть такая запись в 1845 году: «Получены от г. Киреевского Ивана Васильевича книги 100 экземпляров Жития блаженного старца Паисия... и 100 портретов его к книжкам; столько же и о[тцу] игумену. Рукопись (отца Макария. — С. Ф.) прежде послана была к г. Киреевскому в Москву, он, как издатель журнала Москвитянина, поместил в сем жур-

¹ Сказание о жизни и подвигах старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1886. С. 159.

нале оную, а потом отпечатал особо на свой счет; на напечатание особо о[тец игумен] посылал деньги, но супруга г. Киреевского Наталья Петровна возвратила оные с обещанием... напечатать на свой счет. В последних числах июля г. Киреевский со всем семейством... посетил обитель и скит»¹.

В письме к неизвестному лицу от 24 мая 1845 года, то есть несколько ранее напечатания статьи, старец Макарий пишет: «Издатель («Москвитянина». — С. Ф.) мне знаком — г. К[иреевск]ий; но, к сожалению, он по болезни своей оставляет оный на попечение других; а он имел надежду провести религиозное и нравственное направление и соединить их, как и необходимо, с наукой, тогда как в ученом мире наука непременно разъединяется с религией. Это, пройдя опытом, он хотел доказать убеждением... Он и жена его радуются, что Господь избрал его как бы орудием для прославления блаженного старца Паисия»².

Необходимо отметить, что эта точная характеристика Киреевского со стороны старца была сделана за семь лет до появления статьи Киреевского «О характере просвещения Европы» (1852), уже не говоря о его последней статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856), то есть работ, определяющих его мышление, главной темой которого было воцерковление научной мысли, научно-философский онтологизм и созидание чистой, целостной жизни, озаренной светом христианского разума.

Что ко времени напечатания в своем журнале статьи отца Макария о Паисии Величковском Киреевский уже достаточно духовно созрел, этому есть еще одно подтверждение в письме отца Макария к инспектору Киевской духовной академии архимандриту Даниилу от 10 октября 1846 года. «Гг. Киреевские, — пишет старец, — давно желали с вами познакомиться... они добрые люди и хорошие христиане, но совсем не плод моего возделания. Н[аталья] П[етровна], можно сказать, от пелен воспитана чистым млеком учения христианского знаменитым старцем отцом Филаретом, жившим в Новоспасском монастыре; и И[ван] В[асильевич] через нее имел от него же вразумление в истинах христианских. Мне кажется, ученость его не мешает, когда он ее совокупляет, или даже подчиняет религии»³.

За январь 1847 года в «Летописи» сделана запись о первой книге, выпущенной собственно Оптиной пустынью. Это было расши-

¹ Летопись велась по 1916 г. Хранится в Отделе рукописей Государственной библиотеки им. Ленина (ОР РГБ. Ф. 214. № 360. Л. 59).

² Макарий, иеросхим. Собрание писем. М., 1862. Вып. 6: Письма к мирским особам. С. 567. Письмо № 306.

³ ОР РГБ. Ф. 214. № 384. Л. 65.

ренное издание того же жития отца Паисия с приложением его писаний и писаний его друга, старца Василия, об умном трезвении и молитве. Запись такая:

«Окончено в сем генваре месяце печатание книги под заглавием: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. С присовокуплением предисловий на книги св[я]тых [Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского... о умном трезвении и молитве... Рукописи представили в Московский Духовной цензуры комитет в прошлом 1846 году через посредство профессора Московского университета Степана Петровича Шевырева и белевского помещика Ивана Васильевича Киреевского с супругою его Натальею Петровной... Эти же благочестивые особы имели все старание и попечение... в получении из цензуры, в печатании они же были и корректорами... На напечатание оной книги имел соизволение Московский митрополит Филарет»¹. Тут же приложена смета расходов по печатанию.

К 40-м годам прошлого века, — годам, таким богатым светской литературой, ощущалась крайняя нужда в литературе духовной. Духовная жизнь замирала не только в мирском обществе, но и в монастырях. Это открывается, в частности, в том самом «Житии» Паисия Величковского, с которого началось оптинское издательство. Великий старец Паисий, «обновитель русской иноческой жизни», сын полтавского протоиерея Иоанна Величковского, родившись в 1722 году, ушел в монашество 19 лет от роду. Вот отрывок из его письма, написанного уже в старости к одному другу-ученику:

«Когда вышел я из мира с невыразимою ревностью... чтобы усердно трудиться в монашестве для Бога (Бог ведает, отче, что не лгу), не сподобился я в юности своей и в начале монашествования видеть ни от кого даже следа здравого и правильного рассуждения, совета и научения по учению святых отцов, чтобы, новоначальный и неопытный, я мог бы начать свое бедное монашествование... Даже и следа здравого наставления от кого-либо не сподобился видеть... Ни сам игумен, ни восприемный старец не дали мне в этом никакого наставления... оставили меня жить без всякого духовного окормления»².

После этого он начал скитаться по разным монастырям в поисках «покоя и окормления души», но везде было примерно то же самое. То же было и в русском монастыре на Афоне, но там он начал читать отеческие книги, доставая их в сербской и болгарской оби-

¹ ОР РГБ. Ф. 214. № 360. Л. 84–85 об.

² Цит. по: Н и к о д и м (К о н о н о в), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909. С. 4–5.

телях. Скоро около него собрался кружок таких же ищущих духовного разума. В это-то время он и пришел к осознанию неотложной необходимости собирания аскетической литературы, ее перевода и распространения.

В России того времени аскетические писания распространялись в рукописях. Только одно «Добротолюбие» было напечатано по распоряжению Синода в 1793 году, «и то по особому расположению к этому митрополита Гавриила». Вторично оно было издано в 1822 году по настоянию митрополита Московского Филарета... Рукописный экземпляр «Слов» святого Исаака Сирина оценивался по тогдашним деньгам в 100 руб. Напечатанная же типографски в Молдавии старцем Паисием книга того же святого Исаака, случайно попавшая в Россию, продавалась за 15 руб. Случайно, потому что это печатное издание 1812 года русской цензурой в Россию пропущено не было¹.

В 20–30-х годах XIX века в журнале «Христианское чтение» помещались некоторые переводы из святых отцов, но все они, как напечатанные в академическом журнале, не могли получить широкого распространения². И в то время как в начале XIX века в стране было множество иностранной переводной литературы, готовые переводы отцов-аскетов на славянский язык, выполненные старцем Паисием, лежали под спудом более 50 лет. Вот почему при выходе в свет оптинского издательского первенца — «Жития» старца Паисия — издатель петербургского журнала «Маяк» писал отцу Макарию: «Я тысячекратно благословляю Господа, внушившего разумному отцу Голубинскому пропустить эту книгу. Здешняя цензура запретила бы, как мечтание и мистицизм... Все наши святые отцы-подвижники обречены в лжемистици и мечтатели. И умная сердечная молитва уничижена и осмеяна, как зараза и пагуба»³.

Ту же характеристику этому времени дает Д. Соколов в своих материалах к истории оптинского издательства. Он пишет, что мы должны «с благодарностью упомянуть (в связи с этим издательством) об архимандрите, впоследствии епископе, Игнатии (Брян-

¹ См.: Никодим (Кононов), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский... С. 30, 31, 38, 51. Многие данные этой работы взяты автором из кн.: Е. В. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). Сергиев Посад, 1902. С. 85–94.

² См. об этом: Козельская Оптина пустынь и ее значение в истории русского монашества // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1893. Ноябрь. С. 435.

³ Никодим (Кононов), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский... С. 39–40. То же в «Историческом описании Козельской Введенской Оптиной пустыни...». С. 87. Кстати, редактор «Маяка» сообщает как нечто удивительное, что иеромонаху Феофану (будущему епископу и затворнику) разрешили в 1845 году читать в Санкт-Петербургской духовной академии курс аскетике.

чанинове), содействовавшем делу издания не только своими советами, но и своим предстательством перед сильными мира сего, что при тогдашних цензурных затруднениях было весьма важно»¹. Он же приводит такое письмо Шевырева от 26 марта 1846 года к старцу Макарию: «Сегодня отправляю к Ф.А. Голубинскому сочинение Паисия об умной молитве... Необходимо, чтобы отец архимандрит Игнатий исходатайствовал разрешение у высокопреосвященного и у светских властей... Надобно оградить Федора Александровича (Голубинского. — С.Ф.) и избавить его от ответственности»². Вот как, оказывается, было рискованно в середине прошлого века сообщать людям учение апостола Павла о непрестанной молитве. Протоиерей Феодор Голубинский был не только профессором Московской духовной академии, но и духовным цензором. Очевидно, главная трудность издательства и заключалась не в расходах, а в проталкивании через цензуру, несмотря на личную доброжелательность Голубинского.

В письме отца Макария к иеросхимонаху Алипию из Киево-Печерской лавры от 17 августа 1851 года мы читаем: «О книге св[ятого] Варсанофия еще не могу ничего достоверного сказать; поехала наша благодетельница и деятельница по сей части в Москву и послала в Лавру ко Голубинскому; не знаю, какой будет ответ»³. «Деятельница» — это, конечно, Н.П. Киреевская. В письме от 4 сентября 1851 года к нему же отец Макарий пишет: «Что скажу тебе о книгах? которые, мы надеялись, что выйдут из цензуры к сентябрю, но вместо того выходит другое: Голубинский писал Нат[алье] Петр[овне], что у него большая часть просмотрена св[ятого] Варсанофия, и спрашивал, куда ей прислать или будет ожидать окончания. Она в сем деле имеет большое участие и старание, даже сама корректуру пропускает»⁴. И еще в одном письме: «Велий подвиг был и есть Натальи Петровны в издании книги св[ятого] Варсануфия Великого, помощь Божия и благословение Архипастыря содействуют ей, но книги еще не все процензурованы»⁵.

Этот «великий подвиг» Натальи Петровны, очевидно, и был связан главным образом с цензурой, и он вызвал такое письмо к ней старца от 10 сентября 1852 года: «При попечительствах ваших... об издании в свет духовных книг имеете духовное утешение, но не избегли и скорби. Так, конечно, надобно необходимо — да не пре-

¹ Соколов Д. Д. Литературной деятельности Оптиной пустыни. Об изданиях Оптиной пустыни вообще и издании ею святоотеческих творений в особенности. Реферат, читанный в Калужской ученой архивной комиссии. Калуга, 1898. С. 15.

² Там же. С. 13.

³ ОР РГБ. Ф. 214. № 386. Л. 32 об.

⁴ Там же. Л. 33 об.

⁵ Там же. № 384. Л. 72 об.

вознесем. О всем да приносим благодарение Господу! Да даст Вам Господь спокойствие; где смирение, там и плод оного — покой»¹.

В преодолении цензуры участвовал и сам покровитель оптинского издательства — московский митрополит Филарет. Н. П. Киреевская однажды спросила его с тревогой: «Кажется, владыка, вновь потом надобно будет отсылать ее (рукопись. — С. Ф.) в Синод и оттуда ожидать разрешения о печатании?» Владыка отвечал: «Нет, в Синод посылать я не буду, ведь это книга святого отца, а отдам ее на рассмотрение в (Цензурный. — С. Ф.) комитет и если он не решится пропустить, то потребую к себе и сам подпишу: пусть делают выговор мне одному»². В другой раз владыка сказал: «О Ниле Сорском справлялся, разрешили напечатать и не спрашивая Синода»³.

Как сообщает «Летопись скита» в 1852 году, «в феврале... начато в Москве печатание книги св[ятого] Варсанофия Великого, под особенным попечением духовной дочери о[тца] Макария боголюбивой г-жи Наталии Петровны Киреевской»⁴. А в мае отец Макарий едет в Москву, может быть в связи с этим же печатанием, и останавливается в доме Киреевских у Красных ворот, что видно из его письма (к неизвестному лицу):

«Вот уже 8-й день в Москве, и все находимся в хлопотах... Мы много обязаны нашим хозяевам: совсем отдельные комнаты и особый вход, лошадь, экипаж, о столе нечего и говорить! Спаси их, Господи! Книга св. Варсануфия печатается... однако еще остается месяца на два, при всем их старании и тщании о скорости: они сами корректуру продерживают и остаются здесь на это время единственно только для сего; а паче (иначе? — С. Ф.) может еще вдалеке отдалиться окончание книги, хотя это и стоит для них не мало. Содержание в Москве против деревни большую имеет разницу. Да вознаградит Господь их ревность и благочестие. Касательно статьи И. В. К[иреевско]го на замечание ваше я не могу согласиться с вами; по моему мнению, довольно он показал ложное просвещение Европы, одобрил нашу Русь, указал, где искать источники просвещения: в Православной Церкви и в учении святых отцов, а не в западных философах. Я даже и не понимаю, в чем вы находите нужно было ему пустить глубже перо свое»⁵. Письмо датировано 22 мая

¹ ОР РГБ. Ф. 214. № 388. Л. 170.

² Из письма Н. П. Киреевской к о. Макарию. Цит. по: Никодим (Кононов), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский... С. 55–56. Речь идет о рукописи св. Исаака Сирина.

³ Из письма Н. П. Киреевской к о. Макарию. Цит. по: Там же. С. 69.

⁴ ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 3.

⁵ М а к а р и й, иеросхим. Собрание писем. С. 629. Письмо № 354.

1852 года. Статья Киреевского, о которой идет речь, конечно, «О характере просвещения Европы», напечатанная в том же году.

В письме от 9 августа того же года старец пишет тому же лицу: «Скажу вам радость велию: книга святого Варсонофия получена из М[оск]вы»¹.

В «Летописи» за сентябрь 1852 года передано содержание письма от Натальи Петровны к отцу Макарию с сообщением о ее разговоре с митрополитом Филаретом об издании на славянском языке книги святого Исаака Сирина².

Некоторые книги святых отцов Оптиной пустынь издавала сначала по-славянски, а затем по-русски. В «Летописи» за декабрь 1852 года есть такая запись: «Русский перевод книги св[ятого] Варсонофия приближается к концу»³. Он был закончен в марте 1853 года и отправлен в Москву, к Наталье Петровне, для представления митрополиту.

В августе 1852 года митрополит Филарет в ответ на присылку ему отцом Макарием книг оптинского издательства пишет ему: «Благодарю за книги. Вы очень щедры, и мне совестно было пользоваться щедростью Вашею; но меня убедили не прекословить. Польза, которую обретут читатели, Богу тайнодействующу, да обратится и Вам в духовное приобретение. Целование моего смирения всему братству Вашему. Благодать и мир Господень с Вами. Прошу не лишить меня благой помощи молитв Ваших»⁴.

Далее в «Летописи» этого же года даны копии писем с благодарностью за присылку книги святого Варсонофия на славянском языке от следующих архиереев: Григория Калужского, Смарагда Орловского, Евгения Ярославского, Иеремии Нижегородского, Иннокентия Херсонского, Исидора, экзарха Грузии, Евсевия Самарского, Анатолия Могилевского и Евлампия Тобольского.

В феврале 1853 года «Летопись» передает сообщение о новом разговоре Натальи Петровны с митрополитом Филаретом об издании книг. В мае 1853 года «Летопись» сообщает о письме архимандрита Игнатия (Брянчанинова) с просьбой разрешить Наталье Петровне выслать в его Сергиеву пустынь 24 книги Феодора Студита и Симеона Нового Богослова⁵.

К началу 1853 года оптинское издательское дело шло полным ходом. В одном письме отца Макария от 5 января 1853 года есть такое место: «Вы пишете о богатстве вашем книг отеческих и выставляете нашу пустынь виновницею оных изъятия из-под спуда

¹ Макарий, нероским. Собрание писем. С. 631. Письмо № 356.

² ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 47–48.

³ Там же. Л. 54.

⁴ Там же. Л. 70.

⁵ Там же. Л. 86–87, 113 об. –115.

неизвестности. Конечно, стоит на обертке книг: “Издание Оптиной пустыни”. Но что бы мы могли сами сделать, ежели бы не помощь Божия содействовала? И Он послал таких людей, кои были главным орудием и действовали в сем деле и теперь оное продолжают... Итак, через чужие труды мы пользуемся славою¹. Старец, может быть, имел в виду здесь своих мирских «содетелей», таких, как Киреевские, но, конечно, он не забывал и своих монастырских сотрудников по издательству: иеросхимонаха и будущего старца Амвросия, монахов Ювеналия (Половцева), Леонида (Кавелина) и других. Были у него сочувствующие ему люди и в Синоде.

За апрель 1854 года «Летопись» дает изложение письма Натальи Петровны с сообщением о том, что в Синоде недавно зашел разговор об изданиях обители. Возникли разные и более неблагоприятные мнения. Но владыка Никанор, митрополит Санкт-Петербургский, остановил эти толки одним словом. «Мы не должны, — сказал владыка, — препятствовать им в сем, ибо не они у нас, а мы у них должны учиться»².

Необходимо отметить, что даже и у митрополита Московского Филарета, наиболее близкого по духу к деятельности Оптиной, были вначале, очевидно, некоторые сомнения. В мае 1853 года «Летопись» дает копию письма Натальи Петровны к старцу, из которого видно, что московский владыка сказал Ф.А. Голубинскому «Уж не слишком ли много старцы оптинские хотят издавать?». Голубинский представлял ему оптинское издание «Жития преподобного Симеона Нового Богослова»³. Но, судя по дальнейшим записям «Летописи», эти сомнения рассеялись. Январь 1854 года: владыка «благословил (по ходат[айству] Н[атальи] П[етровны]) отдать перевод (на русский язык книги Варсонофия Великого. — С. Ф.) на просмотр цензору. Итак, есть основательная надежда когда-нибудь видеть его напечатанным».

Апрель 1854 года: «К великой радости и утешению Батюшки и всех нас, Наталья Петровна Кир[еевская] прислала три экземпляра вновь отпечатанной книги: Подвижнические слова св[ятого] Исаака Сирина. Книга же, как изволил признавать Батюшка, обязана своим появлением в свет особому вниманию В[ысокопреосвященнейшего] Филарета... Старание же об издании вполне принадлежит неутомимой и преданной старцу Н.П. Киреевской. Оно стоит до 1500 р[ублей] сер[ебром], себе экземпляр обходится 1—60. А вообще все издания стоят уже 15.000 р[ублей] ассиг[нациями]».

¹ Макарий, иеросхим. Собрание писем. С. 634. Письмо № 539.

² ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 196—196 об.

³ Там же. Л. 111 об.

Октябрь 1854 года: «Прибыла в обитель Н.П. Киреевская, приехавшая нарочито из Москвы переговорить... о издании русского перевода к[ниги] св[ятого] Варсонофия. Она привезла всей скитской братии благословение Владыки и особенное благословение... на переложение с древ[него] славянского перевода сотницы Максима Исповедника».

Ноябрь 1854 года. Выписка из письма Н.П. Киреевской: «Вот беседа со мною Владыки... Он принес листок написанный и сказал: “Читал я наш академический перевод книги св[ятого] Исаака; нет, перевод еще темнее, не хорошо. Я написал к ректору, чтобы он прислал мне греческий текст: он прислал, я сличил их вместе... Сличая 18-ю главу, нашел перевод темнее подлинника и подлинник неясным. Я попробовал сам перевести немного, вот перевод мой... Прошу Вас, перешлите Старцу, мне желательно слышать, как они найдут мой перевод”».

Февраль 1855 года: «Владыке послана через Н[аталью] П[етровну]... переведенная у нас по его благословию 1-я сотница Фалассия Ливийского»¹.

Июнь 1855 года. Выписка из письма Натальи Петровны к отцу Макарию о свидании ее в лавре с митрополитом: «Владыка возвратился (из другой комнаты. — С. Ф.), держа в руках 1-ю сотницу св[ятого] Фалассия: “Вот 1-я сотница, я ее прочитал, некоторое изменил, в одном месте думал, что догадался, переправил, а как здесь, в Лавре, нашел греческий подлинник, то увидел, что я ошибся, и изменил поправку... Вот, отдайте от меня старцам и спросите, угодны ли им будут мои поправки?”... Я очень благодарила и говорила, что Вы примете милость Владыки с глубочайшим чувством признательности и что поправки — благодеяние. Владыка сказал: “Ну, это как старцы найдут”»². Обычно принятая в сношениях с высшими духовными лицами утомительно-стандартная лесть не затемнила монашеского взора мудрого митрополита, создававшего все значение духовного разума старцев. Это видно и из письма митрополита к отцу Макарию по вопросу о редакции книги святого Исаака. Митрополит пишет: «Простите меня, что я дерзновенною рукою коснулся некоторых примечаний Ваших, не имея возможности предвзительно изъяснить Вам, почему так коснулся»³.

В письме от 16 августа 1855 года к Т.И. Филиппову отец Макарий пишет: «Вы надеялись... получить рукопись преподобного Фа-

¹ ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 188–188 об., 197 об.—198, 219, 225–226, 245 об.

² Там же. Л. 276 об.—277. См. также: Н и к о д и м (К о н о н о в), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский... С. 64–65.

³ Н и к о д и м (К о н о н о в), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский... С. 55.

лассия и приступить к печатанию оной — хорошо, если бы так случилось, но в цензуре много дел, может быть, и замедлится рассмотрение оной, а еще и потому, что не так давно посланы туда последние три сотни, и только одна первая сотница поступила к ним (в цензуру), *переданная самим митрополитом*¹. (Далее сообщение о местопребывании Киреевских.)

В другом письме отец Макарий пишет: «Издание оной книги (святого Исаака Сирина) в русском переводе нимало не воспрепятствовало напечатанию ее и [на] славянском по милости Владыки, покровителя духовных Отеческих учений»².

Киреевские участвовали во всех стадиях издательской деятельности монастыря. Вот характерная запись «Летописи».

23 мая 1854 года: «Сегодня Н.П. Киреевская прислала с подводой 315 книг св[ятого] Исаака Сирина, из которых Батюшка оставил себе 154, остальные отдал о[тцу] архимандриту, и все будут разосланы и розданы безденежно».

При такой щедрости неудивительна и следующая запись.

Февраль 1855 года: «В этом месяце получена из цензуры и начато печатание рукописи русского перевода книги св[ятых] Варсонофия и Иоанна. Для этого издания к оставшимся у Н.П. Киреевской от продажи наших изданий 100 руб[лей] сер[ебром] Батюшка занял 200 р[ублей] сер[ебром]... и почти столько же собралось от доброхотных дателей».

А вот запись другого рода.

Июнь 1854 года: «Н.П. Киреевская доставила полученное ею от Ф.А. Голубинского оглавление бесед блаженнейшего Григория Паламы, для выбора из оных, по мнению Батюшки, лучших, к напечатанию от нас или от Академии. Кроме 10 бесед, исправленных и напечатанных в 1785 г. в Москве... Батюшка отложил несколько бесед, включив замеченные И.В. Киреевским, самим Ф.А. Голубинским и переведенные старцем Паисием, так что всего набралось 30 бесед. Н[аталя] П[етровна] предполагает просить Ф.А. Голубинского, чтобы он поручил перевести их... а когда будут переведены, тогда легче будет согласить Владыку напечатать их... Батюшка согласился и благословил Н.П. содействовать сему делу»³.

Эта запись важна свидетельством большого значения, которое придавал отец Макарий участию И. В. Киреевского в деле перевода книг для издательства. Напечатанные уже письма Киреевского к отцу Макарию дают много доказательств не только переводческого, но и чисто редакционного его участия в этом деле. В письме

¹ Макарий, иеросхим. Собрание писем. С. 330–331. Письмо № 389.

² ОР РГБ. Ф. 214. № 389. Л. 99 об. — 100. Письмо к неизвестному лицу. «Владыка» здесь, конечно, тот же митрополит Московский Филарет.

³ Там же. № 361. Л. 201, 250, 203 об. — 204.

1852 года в связи с переводом оптинским на русский язык Исаака Сирина он пишет: «Мне кажется, во всех тех местах, где Вы отступаете от перевода лаврского, Вы совершенно правы, и смысл у Вас вернее. Но, несмотря на это, мне кажется, что перевод Паисия все еще остается превосходнее». Далее идет несколько доказательств. Из того же письма видно, что старец прямо спрашивал совета у Киреевского по поводу темных мест переводов: «Что же касается до того, что Вы изволите писать мне, чтобы я *вник* и *уразумел* и *сказал Вам свое мнение (!)* о той не совсем понятной материи, которая заключается между 16-й и 20-й строками 28-го листа на обороте, то это приказание Ваше... потому показалось мне поразительным, что в самом деле Бог устроил так, что я могу Вам сообщить на это ответ. Ибо тому 16 лет, когда я в первый раз читал Исаака Сирина, Богу угодно было, чтобы я именно об этом месте просил объяснения у покойного отца Филарета Новоспасского, который сказал мне, что это место толкуется так, что под словами “главо и основание всей твари” понимается Михаил Архангел».

Для биографии Киреевского важен и этот факт, что уже в 1836 году он читал Исаака Сирина. По поводу издания Максима Исповедника он пишет старцу в 1853 году: «Голубинский сделал некоторые прибавления и, кажется, напрасно... Вставку (его. — С. Ф.) я взял на себя смелость вычеркнуть, потому что мне кажется, что она может навести на ложное понимание. Голубинский взял ее из рукописи латинской... Для чего же из этих латинских изданий брать речения, которых нет в переводе Паисия... Державши корректуру, я думал, что мы не имеем права приписывать Паисию то, что он не писал и что сомнительно даже, написал ли бы он... ибо латинские монахи в таких случаях не знают совести... Основываясь на этом... я вычеркнул слова, прибавленные Голубинским»¹.

Из других его писем к отцу Макарию видно, что, если старец и не всегда одобрял редакционные решения Ивана Васильевича, они всегда делались по прямому указанию отца Макария. «Осмеливаюсь же я говорить свои замечания, — пишет ему Киреевский, — вследствие вашего приказания»².

Киреевский, как христианский философ, обращал внимание особенно на установление аскетической терминологии, философско-аскетического языка. Но не только это его заботило. Вот, например, в письме от 22 марта 1855 года (примерно за год до смерти) он пишет отцу Макарию, что в предметном указателе к книге Варсонофия Великого нет указания на непрестанную молитву Иису-

¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2. С. 259, 262–263.

² Е. В. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни... С. 179.

сову, и тут же приводит много мест из книги, которые должны быть внесены в эту строку указателя. Этот вопрос, как он пишет, беспокоит его потому, что некоторые католические богословы отрицают древность Иисусовой молитвы¹.

Профессор Московской духовной академии Голубинский был не только цензором, но и соучастником переводческой работы. Ф.К. Андреев пишет, что Киреевскому Московская академия «уделила много своих рабочих часов. Мы имеем в виду всю ту деятельность Киреевского по переводу святых отцов... которую он вел при Оптиной пустыни и в которой ближайшей помощницей его и порой даже просто работницей была наша академия, главным образом, в лице все того же незабвенного Ф.А. Голубинского»². Кроме Голубинского, Андреев указывает еще на имена: архимандрита Леонида, инспектора академии архимандрита Сергия (Ляпидевского; с 1857 г. ректор) и Т.И. Филиппова, — как лиц, потрудившихся для оптинских переводов.

Из писем Киреевского к отцу Макарию видно и то, что он не только переводил с подлинников, держал и редактировал корректуру, но и сносился по делам издания с московским митрополитом. «Митрополиту думаем мы отвезти Ваши рукописи завтра... — пишет он отцу Макарию. — Сомнение Ваше о том, не повредит ли некоторым то мнение, которое Ис[аак] Сирин имел о положении земли... я представляю на рассуждение Митрополита, так же, как и то, что Вы изволите писать о переводе слова *разум*»³.

Из письма Киреевского к поэту Жуковскому от 28 января 1845 года видно, что уже в это время у него созрела мысль о необходимости начать просвещение русского образованного общества духовной литературой Церкви.

«Пришел час, — пишет он, — когда наше православное начало духовной и умственной жизни может найти сочувствие в нашей так называемой образованной публике, жившей до сих пор на веру в западные системы. Христианская истина, хранившаяся до сих пор в одной нашей Церкви, не искаженная светскими интересами папизма... истина самосушная, как свод небесный... до сих пор хранилась только в границах духовного богомыслия... Отношение этого чистого христианского начала к так называемой образованности

¹ Е. В. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни... С. 203–204.

² Андреев Ф. К. Московская духовная академия и славянофилы. Сергиев Посад, 1915. С. 14.

³ Киреевский И. В. Письмо оптинскому старцу Макарию, 1852 г. // Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2. С. 260; см. также: Е. В. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни..., в котором помещено 16 писем Киреевского к о. Макарию, в то время как у Гершензона — только 6.

человеческой составляет теперь главный жизненный вопрос для всех мыслящих у нас людей, знакомых с нашей духовной литературой»¹. Так что, когда в следующем, 1846 году он с женой предложил отцу Макарию начать оптинское издание, это предложение было со стороны его вполне зрелое, духовно подготовленное.

Неформальной была и его готовность быть в этом деле посредником между Оптиной и митрополитом Филаретом: он глубоко уважал митрополита как человека высокого духовного разума. В письме к М. Погодину 1844–1845 годов о материалах для журнала «Москвитянин» он пишет: «Иннокентиева проповедь тоже холодные пустяки. Перепечатывать ее, кажется, не нужно... Нельзя ли через Побкова попросить еще у митрополита хотя бы той проповеди на Великую Пятницу, на которой Платон написал ему: “Ты князь проповедников”»².

В другом письме он пишет, что проповеди митрополита Филарета, вместе с «Духовным алфавитом» святого Димитрия Ростовского, должны стать введением в курс богословия³.

За время десятилетнего участия Киреевского в оптинском издательстве (1846–1856) было издано 26 наименований книг и брошюр, в том числе:

1. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского (с присовокуплением предисловий на книги Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, сочиненных другом его и спостником старцем Василием Полянотерульским, о умном трезвении и молитве). М., 1846. (Вышло в самом начале 1847 года в количестве 6 тыс. экз.)

2. Сборник переводов, сделанных старцем Паисием, главным образом о молитве и трезвении (из Григория Паламы, Марка Исповедника Галатийского, Мелетия Галисийского, Иоанна Златоуста) под названием «Восторгнутые класы в пищу души» (М., 1849).

3. Преподобный Нил Сорский. Предание о жительстве скитском. М., 1849.

4. Письма Георгия, затворника Задонского. 1-е изд. М., 1850.

5. Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. М., 1851 (на славян. яз.; 1862 — на рус. яз.).

6. Преподобные Варсонофий Великий и Иоанн Пророк. Руководство к духовной жизни. М., 1852 (на славян. яз.).

7. Преподобный Симеон Новый Богослов. Слова. М., 1852.

8. Преподобный Феодор Студит. Огласительные поучения. М., 1853 (на славян. яз.; 1883 — на рус. яз.).

¹ Киреевский И. В. Письмо к В. А. Жуковскому от 28 января 1845 г. // Полн. собр. соч. Т. 2. С. 236–237.

² Там же. С. 234.

³ См.: Письмо к А. И. Кошелеву от 10 июля 1851 г. // Там же. С. 258.

9. Преподобный Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню и Слово постническое. М., 1853 (на славян. яз.).

10. Преподобный Исаак Сирий. Слова подвижнические. М., 1854 (на славян. яз., но гражданским шрифтом).

11. Преподобный авва Фалассий. Главы о любви. М., 1855 (в рус. пер.).

12. Преподобные Варсонофий Великий и Иоанн Пророк. Руководство к духовной жизни. М., 1855 (в рус. пер.).

13. Преподобный авва Дорофей. Душеполезные поучения. М., 1856 (в рус. пер.).

14. Житие преподобного Симеона Нового Богослова, составленное преподобным Никитой Стифатом. М., 1856 (в рус. пер.).

15. Жизнь святого Досифея и два поучения преподобного аввы Дорофея. М., 1856.

Список достаточно красноречив. За десять лет была дана целая аскетическая библиотека. Это десятилетие было, очевидно, вообще самым интенсивным для оптинского издательства: если в течение его было издано 23 наименования, то почти до конца столетия, а именно до 1898 года, было издано еще только 43 наименования¹.

В одной записи «Летописи скита» за 1857 год об И. В. Киреевском говорится как о «благодетеле обители нашей».

А в июне 1856 года помещены две записи, его касающиеся. От 20-го числа такая: «Была в скиту служба — заупокойная обедня по душе преставльшегося 12-го числа сего месяца в С.-Петербурге от холеры белевского помещика Ивана Васильевича Киреевского, известного по своей обширной учености и благонамеренному ее направлению к пользе общей... Главным стремлением его ученых занятий в последнее время была задача показать исходную точку германской философии и возможность примирения философии как науки с православною религиею».

Вторая запись, от 25 июня, сделана, очевидно, по прибытии тела из Петербурга для погребения: «После поздней обедни происходило отпевание и погребение тела Ивана Вас[ильевича] Киреевского... На панихиде в числе сослужащих, к особому удовольствию всех присутствующих... увидели старцев: о[тца] игумена Антония и Ба-

¹ Соколов Д. Д. К литературной деятельности Оптиной пустыни... Также: Никодим (Кононов), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский... Расхождения у них за счет включения архимандритом Никодимом «Лествицы» 1851 г. на славянском языке. По-русски «Лествица» издавалась Оптиной до 1898 г. 4 раза: в 1862, 1873, 1888 и 1897 гг. Требуется уточнения также издание «Слов» преподобного Симеона Нового Богослова. Несомненно, что в библиотеке Киреевского были все эти издания, а эта библиотека в 1919 г. была сдана в Государственный исторический музей (см.: Отчет ГИМ за 1916–1925 годы. М., 1926. С. 114), и это может дать возможность произвести уточнения.

тюшку о[тца] Макария. Из родных покойного, кроме его вдовы с семейством, были: брат его, Петр Васильевич, и двое Елагиных и сестра Марья Вас[ильевна]. Тело предано земле на монастырском кладбище противу алтаря Никольского придела Соборного храма, в ногах у иеро[схи]монаха Льва»¹.

Когда Т.И. Филиппов сообщил митрополиту Филарету, что Киреевского похоронили рядом с отцом Леонидом (Львом), митрополит на это сказал: «Ах! где Бог удостоил его лечь!»²

Семейство Киреевских оказывало неоценимое содействие старцу Макарию в его издательском деле не только своим личным, разнообразным участием, но и тем, что оно старалось создать для него условия, благоприятные для его отдыха от бесконечного потока посетителей монастыря и сосредоточения на работе издательства. Весной 1848 года они построили для него в своем имении Долбино, находившемся в 40 верстах от Оптиной, отдельный домик, и с тех пор в «Летописи» можно видеть частые упоминания о поездках в Долбино отца Макария, иногда с кем-либо из близких монахов.

В записи от 17 августа 1855 года читаем, что «Батюшка о[тец] Макарий с монахами (двумя. — С. Ф.)... выехали к гг. Киреевским, где пробыли до 26-го числа сего же месяца, посвятив сие время на окончание и просмотр перевода книги поучений св[ятого] аввы Дорофея. Жили это время в отдельном домике, построенном нарочито для отдохновения Батюшки в лесу, за 1½ версты от дома гг. Киреевских». А запись от сентября этого же года такая: «Кончили просмотр перевода книги аввы Дорофея и отправили оный к Н.П. Киреевской для отсылки в цензуру»³.

Перевод аввы Дорофея был сделан с греческого на русский будущим иеромонахом Оптиной пустыни Климентом (Зедергольмом), в это время жившим еще в миру и в этом же, 1855 году бывшим некоторое время домашним учителем детей Киреевских. Из писем к нему «в мир» отца Макария видно, что Зедергольм уже в этот период занимался, помимо аввы Дорофея, для Оптиной и другими переводами⁴. Монашество он принял в скиту Оптиной в начале 60-х годов, а к православию был присоединен (он был сыном немецкого пастора в Москве) тоже в скиту 13 августа 1853 года. В «Летописи» об этом его приезде для принятия православия говорится, что он приехал для воцерковления именно в Оптину «по совету Ив. Вас. Киреевского», что отмечает и его биограф К. Леонтьев, но

¹ ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 358 об., 318–318 об., 319–319 об.

² Е. В. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни... С. 212.

³ ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 287, 288.

⁴ Там же. № 627. Л. 226 об.

«Летопись» добавляет, что началом его обращения в православие явились «Выбранные места из переписки с друзьями» Гоголя¹.

Леонтьев приводит перечень переводов, в которых участвовал Зедергольм: 1. Авва Дорофей, 2. Симеон Новый Богослов, 3. Феодор Студит, 4. Иоанн Лествичник, 5. «Царский путь Креста Господня». Но возможно, что еще более значительную пользу отец Климент принес своей небольшой самостоятельной работой — жизнеописанием основателя оптинского старчества отца Леонида (Льва)². Отступив от житийного стандарта, он сумел открыть самую суть духовного облика великого старца, его первохристианскую непосредственность любви, силы и простоты, и тем самым открыл нам особенность всего «оптинского духа», «золотую пробу» этого монастыря, удивительного по какой-то его непохожести на монастыри обычные.

«Старец знал, — пишет отец Климент, — цену всяких наружных изъявлений и не любил, если кто, придавая важность тому, в чем нет особенной важности, хотя бы без лукавства и лицемерия усиленно выражал в словах и внешних поступках свое смирение, усердие, благоговение. Отец Леонид называл это “химерою”... Учениками его не могли быть лукавые люди или политики: они не выдерживали его взгляда... Они скоро отбежали от этого ученика Христова, увидев на деле, что притворная мирская вежливость и лживая почтительность непригодна для кельи старца, где воцарились духовная простота и младенчество христианское...

Он всегда был на службе своих ближних. Но и обращаясь по внешности с человеками, внутренне пребывал с Богом. Великое зрелище человеческих страстей и бедствий, которых он был ежечасным слушателем и в которых принимал искреннее христианское участие, извлекало у него глубокие вздохи, слезы, потрясая всю внутренность его. И тогда обращенный к Господу вздох или взор к иконе Божией Матери, пред которой теплилась неугасимая лампада, сии простые знаки сердечного чувства, заменяли ему устную молитву»³.

Ближайшим учеником и продолжателем дела старчества отца Леонида был отец Макарий, который в дополнение к приему бесчисленных посетителей Оптиной с их «страстями и бедствиями» и начал издание святоотеческих книг все в том же русле оптинского подвижничества и любви.

¹ ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 134. См. также: Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни. Шамордино, 1908.

² Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леонида, в схиме Льва. Одесса, 1890. 1-е издание было не позднее 1878 года. Его использовал Достоевский, работая над образом Зосимы.

³ Там же. С. 69–70, 79–80.

«Погода у нас стоит прекрасная, ясная, — пишет в одном письме 1853 года отец Макарий. — О, когда бы и души наши прояснились от мглы греховной, а то только что пишем и издаем книги, а плод духовный не произрастает. Бог столько к нам милостив, подает нам обильно пищу духовную: вот уже и билет получен на выпуски из типографии книги Феодора Студита, и о рукописи св[ятого] Исаака имеем извещение, что она поручена тому же цензору архим[андриту] Сергию... Какое будет велие утешение духовное! Такое сокровище выйдет в свет!»¹ Это то «сокровище смиренных», о котором тоскуют люди, жаждущие правды. А вот еще его письмо, из которого видно, насколько была в нем сильна и другая духовная особенность всего оптинского духа: недоверие к внешности, к духовной фальши и елейности, отсутствие «православного» формализма, глубина той целостной первохристианской или святоотеческой духовности, о которой, собственно, только и писал в своих последних работах Киреевский.

«Мантия еще нимало не делает истинной монахини, а нужнее всего прежде обрезать не волосы, а все свои прихоти... умереть, так сказать, самой для себя и жить только для Него, в Нем и Им. Тогда и без мантии будет истинная монахиня. Пострижение, я думаю, не что иное есть, как внешний обряд внутреннего обрезания, о котором я сказал выше. Тщетно будем облекаться во все внешние ризы спасения, пока не совлечемся ветхого человека со всеми деяньми его. И мантия, и схима — все будет бесполезно, а может быть, и послужит к вящему нашему посрамлению. У вас в монастыре много манатейных; но я при всем моем недостойности и при всей моей духовной слепоте осмелюсь, однако, сказать, что едва ли есть хоть одна истинная монахиня»².

Вот та атмосфера, в которой создалось оптинское издательство. Оно создалось как горячее дело любви, создалось монахами, но по инициативе и при ближайшем глубоком участии людей семейных, создалось в монастыре, но, может быть, больше всего для того «монастыря в миру», о котором, готовя нашу эпоху, учили Тихон Задонский, преподобный Серафим, Георгий Задонский, Феофан Затворник, Достоевский. Монастырь в миру — это монастырь «без мантии», без стен, ограждающих от бурь и соблазнов, и без столь любезного для нас соскальзывания во внешность.

Монастырь в миру — это сокровенная жизнь в Боге, это первохристианство. Только почувствовав его реальность в истории России XIX—XX веков, можно вполне понять это поразительное по искренности и горячности участие семейной четы Киреевских в деле издания аскетической литературы.

¹ ОР РГБ. Ф. 214. № 389. Л. 44 об.—45.

² Там же. Л. 209 об.—210 об.

Цель этой статьи показать не столько внешне-
 нее, сколько ^{внутреннее} единство двух категорий
 христиан — монахов и мирян — в деле ^{издания} ~~аскетической~~
~~аскетической литературы~~ ^{аскетической литературы}. Я имел в виду
 семью молодых Киреевских и монахов Опти-
 нской пустыни. Единство в таком вопросе
 удивительно и очень ^{поучительно} ~~важно~~ для нашей
 современности. ~~Киреевский журнал~~ Киреевский журнал в этой
 единстве материал для своих «Новых Наказ ~~и~~ ^{формозовских}».

Начало издания аскетической литературы
 Оптиной пустыни было подготовлено и обус-
 ловлено двумя фактами: во первых по-
 ценном У.В. Киреевских в его журнале
 «Москвитянин» в 1845 году статьи Опти-
 нского старца иеромонаха Макария о жизни
 молдавского старца Паисия Величковского,
 статьи, написанной по просьбе Киреевских,
 и, во вторых последовавшими вскоре после этого
 в 1846 году разговорами в доме Киреевских

Отец Макарий, когда писал о мантии, повторял учение древних отцов. У преподобного Ефрема Сирина есть такие слова: «Монаха делает не одежда и даже не пострижение, а небесное желание». Киреевские были, конечно, людьми еще несовершенными. В семейных преданиях Елагиных — братьев Ивана Васильевича по матери — остались воспоминания о Наталье Петровне как о женщине очень тяжелого характера. Это подтверждает лично ее знавший Бартенев. Об этом есть намеки в письмах Хомякова. Этот вопрос, очевидно, смущал и Зедергольма, так как сохранилось одно такое письмо к нему от отца Макария 1853 года: «Вы спрашиваете о Н. П. Скажу вам только, чтобы не веровали невыгодным о ней слухам, и верно найдете в беседах с нею и в советах ее великую пользу. Больше не распространяюсь о сем»¹. В этом же смысле «великой пользы» говорит о ней Гиляров-Платонов. Очевидно, что при всем еще несовершенстве этой женской души в ней уже жило то «небесное желание», которое устремляет человека во внутреннее монашество и которое устремило ее на дело помощи аскетическому просвещению людей. Киреевский умер в 1856 году, Наталья Петровна — в 1900 году, и после смерти мужа продолжая разнообразную помощь Оптиной. Поэтому неудивительно, что 19 марта 1900 года в «Летописи» помещен целый некролог, посвященный ей:

«Сегодня вечером привезено из Москвы... тело в Бозе почившей Натальи Петровны Киреевской, благодетельницы Скита и Монастыря. На иждивении ее была издана большая часть святоотеческих творений, переведенных братией Скита под руководством старца о[тца] Макария... Воспитанная в строго церковном духе, Н. П. имела решающее влияние на образ мыслей и перемену в религиозных убеждениях своего мужа, известного русского ученого и писателя И. В. Киреевского, в смысле полной и искренней преданности его Св[ятой] Православной Церкви. В свою очередь, и сам Киреевский повлиял в том же смысле на своих друзей, на знаменитых писателей — Гоголя, Аксакова, Хомякова и друг[их], а чрез них и на большую часть русского образованного общества. В этом заключается великая заслуга покойной перед Церковью»².

В данном случае не важна точность — кто на кого влиял в семье Киреевских. Помещенная Гершензоном в издании 1911 года сочинений Киреевского так называемая «История обращения» Киреевского (в приложениях), написанная Кошелевым «со слов вдовы Киреевского» (но ею не подписанная), приписывающая «воцерковление» его Наталье Петровне после их брака, который состоялся в 1834 году, малоубедительна и может быть опровергнута данными, показывающими, что он был достаточно церковно настроен еще задолго до

¹ ОР РГБ. Ф. 214. № 627. Л. 221 об.

² Там же. № 367. Л. 17—17 об.

брака¹. Но в данном случае, повторяю, это не важно. Важно свидетельство благодарности этой женщине от великого и святого русского монастыря, последнего монастыря, озарившего таким ярким светом Россию. А за сведения об этом мы должны быть, в свою очередь, благодарны «Летописи», внимательно отмечавшей все важное, что совершалось в монастыре. Тут и описание особо торжественных богослужений, и прием новых монахов, и капитальный ремонт зданий, и поездки отца Макария, и смерть Гоголя, и отзыв на его «Размышления о Божественной литургии», и изложение письма архимандрита Игнатия (Брянчанинова), выражающего желание поместиться «на покой» в Скит (1855 г.), и даже стихотворение, посвященное памяти старца Леониды с ценной его характеристикой.

Не по закону муж богоизбранный,
Но в буйстве по апостольским словам...

Письма к отцу Макарию или к отцу Амвросию по личным вопросам от всех их бесчисленных духовных детей здесь, конечно, не помещались. Поэтому знаменательно, что в записи за июль 1854 года приведено полностью письмо И.В. Киреевского к отцу Макарию, причем посвященное не вопросам издательства, и не содействию Киреевского борьбе монастыря за 46 десятин земли по тяжбе с кем-то, и не сложным переговорам с властью имеющими, а всего только награждению старца вторым крестом и еще его бессоннице.

Язык «Летописи» живой и непосредственный. Вот запись в январе 1846 года (возможно, рукою самого старца): «По неизреченной благодати Божией вступили в новый год благодушно».

23 августа того же года сделана такая запись: «По полудни в 7-м часу Преосвященнейший (Николай, епископ Калужский. — С. Ф.) изволил посетить Скит. Из Обители [шел] пеший, в сопровождении о[тца] игумена Моисея, и по назначению Владыки немедленно началась в Скитской церкви всенощная св[ятому] Петру, митрополиту Московскому, чудотворцу. Служил оную иеромонах Амвросий (будущий старец. — С. Ф.)... на клиросах пели скитские братия с канонархом, а певчие Архиерейские стояли тут же, в церкви. По окончании всенощной, в 10-м часу, когда Владыка благословлял братию и прочих, то подходившим певчим своим изволил приказывать: “Вот так учитесь петь, как здесь пели монахи — тихо, скромно”. Все братия скитские сопровождали Владыку до Св[ятых] Врат, у коих Архи-

¹ Того же мнения придерживаются А.Г. Лушников (см.: Лушников А.Г. И.В. Киреевский: Очерк жизни и учения. Казань, 1918) и Ф.К. Андреев, который пишет: «Целый ряд надежных свидетельств — Ю. Самарина, Хомякова, Грановского, Е.И. Поповой... П.И. Бартенева и многих других — говорит за то, что степень участия ее (Натальи Петровны) в этом обращении Ивана Васильевича отнюдь не должна быть переоценяема» (Андреев Ф.К. Московская духовная академия и славянофилы. С. 18–19).

пастырь, остановившись, изволил произнести слова с отеческою любовью: “Спасайтесь, отцы и братия, имейте мир и любовь между собою, начальникам повинуйтесь; а ты, о[тец] Амвросий, помогай о[тцу] Макарию в духовничестве, он уж стар становится, ведь это тоже наука, только не семинарская, а монашеская” — и, осенивши Архипастырским благословением, шествовал из Скита в Обитель. Путь Архипастырю по узкой тропинке под тению вековых сосновых деревьев тихо освещала луна полным светом с открытого лазуревго неба... Едва скрылся из вида Скит, открылась уже Обитель... Тишина лунной ночи заставляла каждого чувствовать и познавать со благоговением величие Божие в дивном Его творении»¹.

Эта запись относится к эпохе самого начала издательского дела Скита, и, прочтя ее, понимаешь, что вот и эта сторона скитской жизни была необходима для успеха предпринятого начинания.

О сестре Ивана Васильевича Марии Васильевне Киреевской († 1859) нет прямых указаний относительно участия в издательстве. Но она лично знала и очень высоко ставила отца Макария, а в описании некоторых комплектов рукописей елагинского архива (Рукописный отдел Ленинской библиотеки) сказано, что в них имеется громадное количество записей и выписок из святоотеческой литературы, произведенных рукою или Марии Васильевны Киреевской, или Авдотьи Петровны Елагиной, а также отдельных святоотеческих книг, переписанных ими же (Максим Исповедник, Иоанн Лествичник, авва Фаллассий)². Очень возможно, что эти выписки и эта переписка книг были использованы через Ивана Васильевича в издательстве. Мария Васильевна была необыкновенным человеком, как и ее братья. Недаром Герцен в ноябре 1842 года писал в своем дневнике: «Был на днях у Елагиной, матери если не Гракхов, то Киреевских»³. Мария Васильевна оставалась девушкой всю свою недолгую жизнь, не уходя в монастырь, хотя всю жизнь стремилась к нему. В «Дневнике» 40-х годов Поповой есть такая запись: «Боюсь, не думает ли Марья Васильевна в нынешнем году идти в монастырь. Давно она уже стремится туда»⁴. В воспоминаниях Марии Васильевны Елагиной (дочери В.А. Елагина — брата М.В. Киреевской по матери) о ней говорится, что она была очень богомольная, кроткая, похожая на княжну Марью в «Воине и мире». Бартенев о ней пишет, что она была отлично образованная, окончившая чистую жизнь в трудах и духовных подвигах. «Она собственноручно, — добавляет он, — переписала два раза весь перевод Библии,

¹ ОР РГБ. Ф. 214. № 359. Л. 61–63.

² См.: ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 19, 20.

³ Цит. по: Бартенев П. Авдотья Петровна Елагина // Русский архив. 1877. № 8. С. 494. (А.П. Елагина по первому мужу Киреевская.)

⁴ Из московской жизни сороковых годов. Дневник Е.И. Поповой. СПб., 1911. С. 91.

сделанный с еврейского алтайским миссионером (а позднее архимандритом Болховского монастыря) Макарием (Глухаревым), — перевод, ныне напечатанный, но в то время запрещенный цензурой»¹.

Архимандрит Макарий переводил не только Библию. В одном письме 1850 года старец Макарий Оптинский пишет: «Книгу святого Иоанна Лествичника мы теперь пересматриваем, перевод отца Макария (бывш[его] архимандр[ита] Болхов[ского]) с Паисиевым, дошли до половины 26 степени (ступени. — С. Ф.)... Мы теперь держимся как можно ближе старца Паисия»². Переписчица Библии в переводе болховского Макария, наверное, переписывала и его перевод Лествичника и других Отцов, что способствовало работе оптинского издательства.

Сохранились отрывки из ее дневника за 1846–1847 годы. Это записи мирской подвижницы XIX века. Вот ее распорядок дня: «Вста[ать,] как только проснешься, не позднее 6-ти». Утреннее правило: утренние молитвы, акафист Богородице и ангелу-хранителю, дневное Евангелие и Апостол. Среди дня еще Евангелие и Апостол и одна кафизма. Вечером опять молитва. Вот пасхальная запись: «23 марта. Христос воскрес! Воскресни, Г[оспо]ди, в душе моей! Силою Твоею не дай мне погибнуть! Не дай, не позволь, чтобы Тело и Кровь Твоя были мне во осуждение, — но в жизнь!» «...25. Опять тоска — даже плакала...»³. И дальше идут эти живые нити веры и маловерия, радости и тоски, из которых всегда сплетается душевная жизнь искреннего христианина. Некоторые исследователи считают, что именно она, а не Наталья Петровна имела решающее влияние на созревание церковного мышления ее брата Ивана. Андреев пишет: «Все знавшие ее сохранили (о ней) лучшие воспоминания (Жуковский — в стихотворениях и письмах, Погодин — в некрологе о ней... Е. И. Попова, П. И. Бартенев... и другие лица. Почти все они по преимуществу подчеркивают ее глубокую христианскую настроенность, завершившуюся подвигом, близким к иночеству)»⁴. А мы бы теперь сказали: подвигом монастыря в миру. Только его молитвенным духом можно объяснить это необычное соединение в деле издания аскетической литературы (литературы преимущественно о непрестанной молитве) семьи Киреевских и оптинских монахов.

Старец Макарий, вдохновитель и глава оптинского издательства, учил: «Молитвою Иисусовою нужно молиться всем»⁵.

¹ Бартенев П. Авдотья Петровна Елагина. С. 489.

² ОР РГБ. Ф. 214. № 627. Л. 166 об.—167.

³ Там же. Ф. 99. Карт. 25. № 11. Л. 1, 22, 21 об.

⁴ Андреев Ф. К. Московская духовная академия и славянофилы. С. 19. Примеч. 37. См. также указ. выше статью П. Бартенева в «Русском архиве».

⁵ Никодим (Коновалов), архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский... С. 125.

Начало познания Церкви

Об отце Павле Флоренском

По мере приближения конца истории являются на маковках святой Церкви новые, доселе почти невиданные розовые лучи грядущего дня немеркнущего.

Священник Павел Флоренский

Приоткрывая нам дверь в святыню первохристианского богослужения, апостол Павел в 14-й главе Первого послания своего к Коринфской Церкви учит, что обладающие благодатным дарованием молитвенного разговора на незнакомых языках, или «говорящие тайны духом», должны «молиться о даре истолкования», ибо «если я приду к вам... и стану говорить на незнакомых языках, то какую принесу вам пользу, когда не изъяснюсь вам или откровением, или познанием, или пророчеством, или учением». «Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу» (1 Кор. 14, 2, 13, 6, 28).

Эти слова об «истолковании» напомнил мне один человек, когда мы говорили с ним о духовном наследстве отца Павла Флоренского. Начало понимания Флоренского для многих может сделаться началом познания Церкви. Но нынешнее состояние богословской и философской образованности при наличии колючей проволоки научной терминологии вокруг его работ делает их почти недоступными для современного читателя. Уходит в потоке времени и облик его из памяти его знавших и любивших. Продолжается, и в еще большей степени, чем при его жизни, обеднение школьного богословия и затемнение понятия Церкви — то, против чего прежде всего направлялась его не всегда понятная мысль.

Все это заставило меня попытаться передать и личный облик, и учение отца Павла применительно к темам или письмам его основной книги. Эту работу я могу только начать: мало сил, знаний и возможностей для такой работы, мало материала, особенно биографического. Но боюсь откладывать, «искупующе время». Передам, что смогу, а потом буду уж не писать, а поджидать личной встречи и

с ним, и со всеми, от кого сердце получало тепло, свет и радость. «Воскреснут мертвые, и встанут сушью в гробех, и вси земнороднии возрадуются»¹.

1. Основные данные

Приступивший к чтению основной работы отца Павла Флоренского «Столп и утверждение истины» видит, что многое из написанного в ней писалось в расчете на людей, уже одолевших Канта и «Критику отвлеченных начал» В. Соловьева, что она вводит его в область метафизики и отвлеченного знания. Кроме того, автор, будучи по образованию прежде всего ученым-математиком, и в этой работе часто использует данные этой науки. Его математические работы вообще идут параллельно с богословскими. В 1916 году, в самый разгар своей богословской деятельности, он печатает в «Богословском вестнике» «Приведение чисел» — математическое обоснование числовой символики. Недавно мне рассказывали, что один молодой человек хотел поступить на математический факультет только для того, чтобы «понимать Флоренского».

Он сам отдает отчет в своей философской трудности и в склонности к схематизму. «В своем схематическом изложении, — пишет он в «Столпе», — я опускаю... обсуждение пути аскезы»². И в другом месте: «Прости мне эти грубые и ненавистные мне пинцеты и скальпели... Не думай только, что холодные слова мои — метафизическая спекуляция, “гностика”... Я вынужден пользоваться метафизической терминологией»³.

Эта «вынужденность», конечно, в какой-то степени условная. Она воспринимается иногда просто как следствие определенной, нами уже пережитой культуры XIX века, известной интеллектуальной привычки или колеи мышления европейской образованности. Мы, люди, захватившие конец той эпохи, будучи гимназистами старших классов, серьезно и самозабвенно — несмотря на уже существовавшие спорт и кино — читали Канта, Соловьева и Ницше, Маркса и Штирнера. Книга Флоренского писалась еще до Первой мировой войны — до начала «потопа», отделившего наш мир от «допотопного». От этого погибшего мира остался для нас неповрежденным и спасительным только Ковчег Церкви, а все остальное представляется обломками зданий, плывущих по океану. Мы ищем теперь простоты в слове, понятности, предельной сжатости и углубленности его — так, чтобы это написанное слово уходило кор-

¹ Канон Великой субботы. Ирмос 5.

² Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 638.

³ Там же. С. 324.

нями в иной, неумирающий мир. И тут у некоторых из нас возникает вопрос: а нужен ли Флоренский современному христианину?

«Не время выкликать теней: И так уж мрачен этот час», — говорит Тютчев.

В этот час церковной истории наряду с продолжением основной обрядовой внешности, религиозного аллегоризма и поразительного душевного бесчувствия мы видим и другое: устремленность некоторых людей к духовной достоверности и к радости истинного, а не аллегорического общения с Богом. Богообщение — вот постоянная цель, к которой все больше будет стремиться современный искренний христианин, который «все почитает тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа своего». Этой цели он достигает в Церкви, воспринимаемой им совсем просто: как созывание и общение учеников Христовых. Столько нагромождено за эти две тысячи лет вокруг невидимых стен Церкви, что только простота непосредственной личной любви к Иисусу Христу и тем самым только сила нелукавой веры имеет власть осязать эти стены и встречать внутри их своего Учителя.

Христос снова все больше — в условиях духовного безлюдия — делается в наше время непосредственным Учителем Своих учеников, по сказанному: «Не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья». Кажется, христианство снова вступает в глубокие воды своей первой любви. В это предрассветное время благодать Божия — светоносная сила Его — сама ведет людей к служению вечной жизни и бессмертия, сама открывает им пути стяжания веры. «Благодать есть Бог, ощущаемый в сердце», — говорит Паскаль. Кто из нас не знает этих совершенно удивительных и непостижимых путей, которыми Бог приводит к Себе в наше время людей из самой гущи неверия, этих взрослых некрещеных, некнижных. А Флоренский — книжник. И это затрудняет его чтение, отталкивает от него, и я знаю, что для многих он сейчас чужой.

Мне передавали рассказ одного бывшего ученика отца Павла по духовной академии. Его философский курс был для студентов труден. Однажды отец Павел, кончив читать, поднял голову и спросил: «Все поняли?» — «Ничего не поняли, Павел Александрович», — ответил один из сидевших. Но, очевидно, студенты бывают разные. В воспоминаниях другого его ученика по Московской духовной академии, С.А. Волкова, есть такие строчки: «Аудитории при его чтении (были) переполнены... Речь его лилась откуда-то изнутри... не стремясь к красивости стиля, но будучи прекрасной по своему органическому единству, где содержание и форма сливались в нечто целостное. Было магическое обаяние в его речи. Ее можно было слушать часами без усталости. И только потом, когда он кончил и исчез, когда загудела пчелиным роем встающая и тронувшаяся к выходу студенческая толпа, только тогда почувствуешь, как закаменело все тело

после сидения и внимания цикла в течение двух часов... Я помню как сейчас ощущение этого исключительного блаженства — отдаваться потоку (его мыслей)». Кроме того, опять вспоминается Тютчев: «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется».

Известен случай, когда один неверующий интеллигент был потрясен до глубины случайно услышанной фразой Исаака Сирина. Известно и то, что Евангелие упоминает разных книжников, в том числе и «книжников, наученных Царству Небесному». Нельзя «научиться» Царству Небесному минуя личные страдания, вне подвига. Значит, бывают *страдающие книжники*, и, мне кажется, именно к ним принадлежал отец Павел. К нему все тянулись, как к новому Леонардо да Винчи, окружали его кольцом, ловили каждое его слово, «его имя, — писал один современник, — стало легендарным», и мало было людей, кто любил и жалел его. А ведь глубоким одиночеством, тоской о дружбе и большим страданием человеческой пустыни — и вовне и в себе — пронизана вся его большая книга.

«Мой кроткий, мой ясный! Холодом, грустью и одиночеством дохнула на меня наша сводчатая комната... Я вошел в нее уже один, без тебя... Один за другим, один за другим, как пожелтевшие листья, опадают дорогие люди... Моя совесть мечется: “Что ты сделал для них?”... Нет уже возможности обнять ноги каждого из них. Уж не дано более облиться слезами и молить о прощении, — молить о прощении перед всем миром».

Так начинается его основная работа — эта сверхученая, трудная книга, снабженная 1056 примечаниями и экскурсами, кажется, во все виды человеческого знания. И через это страдание, через это искание любви автор ее делается вдруг дорогим нам и нужным. Непроходимые заросли его философских теорем и метафизических построений пронизываются вдруг лучами такой простоты и ясности.

Есть в нем еще и другое. Обычно в ученых богословских работах говорится о Боге так, словно Он есть некая неизвестная математическая величина, требующая доказательства, причем это доказательство тут же блистательно и торжественно производится к полному удовлетворению ученого автора. Он ставит точку и кладет перо. Так, кстати, написаны и многие работы В. Соловьева. Математик и физик Флоренский говорит о Боге с трепетом любви, и при этом еще явно неуверен в своем праве о Нем говорить. В «Столпе» он указывает о влиянии на него философа-монаха архимандрита Серапиона (Машкина). Вот одно из любимых изречений этого малоизвестного мыслителя: «Люби Бога — основная максима поведения. Влюбленность в Бога, пьяность Богом... — в этом истиннаяковка личности». Если эти слова кажутся слишком «интеллигентскими», их можно подкрепить словами святых. «Мир терпеть не может влюбленных в Иисуса Христа», — говорил Георгий, затворник

Задонский. «Божественная любовь есть опьяняющее устремление духом мыслей», — писал преподобный Григорий Синаит.

Когда Флоренский преодолевает присущую иногда и ему «богословскую математику», он перестает быть профессором богословия и становится учителем жизни.

Я помню, что в молодости, когда мы читали его книгу, мы ничего не понимали в ее учености, но чувствовали, что вышли из леса цитат, обязательных для всех богословских книг, хотя его книга тоже была полна цитатами, что, несмотря на явную современность автора, мы уже вышли вместе с ним не только из пестрого зала религиозно-философских собраний, столь распространенных в те дни, но даже из мансарды Достоевского, где его юноши спорят о Боге. Здесь уже никаких споров не было. Понятая в своем страдании и любви, эта книга читалась как запись об уже осуществленной жизни в Боге, доказанной великой тишиной навсегда обрadowанного ума. Ум наконец нашел свою потерянную родину — дом Отчий! — то теплейшее место, где должно быть его стояние перед Богом. Мысль оказалась живущей в клетке сердца, где в углу, перед иконою Спаса, горит лампада Утешителя. В этой клетке не было ничего «от мира», но в то же время мысль, восходя на крест воцерковления, охватывала здесь все благое, что было в мире, в истории, как *свое*, как принадлежащее Богу — Творцу и твари и мысли.

Нам через эту книгу сделалось понятно, что борьба за крест в истории есть борьба не только за личное спасение всего себя, то есть тем самым и своего разума, но и борьба за любимую землю человечества. В воспоминаниях об отце Павле С.Н. Булгакова есть такое место: «Он любил ее, эту родную землю, как всечеловеческую мать, древнюю Деметру, но вместе знал и чтил ее, как святую Богоземлю, Пречистую и Препоблагословенную».

Конечно, все ценное, что было у Флоренского, шло от древних озарений святых. Но громадность и несравнимость его попытки изложить это на современном диалекте совершенно очевидны. То, как он иногда писал, давало не такие слова, по которым мысль, как обычно, прокатится, точно по чему-то скользкому, и забудет, а какие-то озаренные предметы. Этот ученый книжник нашел дорогу к забытым сокровищам религиозно-философского словотворчества. Чтобы дать это почувствовать, я приведу отрывок из одной его статьи 1907 года как раз о силе и бессилии слов: «Бывают “одни только слова”. Их... составляет рассудок, и ими наводнена печать. От этих серых порождений головы засорилось... духовное око... запылилась душа. Но существуют еще и другие слова... Как золотые плоды, они вырастают... и соками души наливаются, когда приходит для них свое время... Есть слова-призывания, в которых звучит “таинственное пение бесконечности”, слова, привлекающие благодат-

ную поддержку произносящему их... Слова порою пронизываются Духом. Происходит таинство *пресуществления слова*».

После Флоренского легко читались рассказы патериков о преобразовании твари светом Божиим, но никак не диссертации на тему: «К вопросу о развитии тринитарных споров». Он доказал и возможность прекращения семинаризма в мысли.

* * *

Флоренский родился в 1882 году на Кавказе. Отец его — русский, мать — армянка. Кажется, была в нем и грузинская кровь. Свои «Общечеловеческие корни идеализма» он в 1909 году посвятил «дорогой матери и памяти любимого отца» — не потому ли, что хотел с благодарностью отметить корни и своего идеализма. Он воспитывался в Тифлисе в культурной среде, в атмосфере, как пишет Булгаков, Бетховена и Гёте, но, кажется, в среде малорелигиозной, что предполагает факт позднейшего религиозного переворота. Еще будучи гимназистом, он вместе со своим товарищем А. Ельчаниновым устроил у себя «научный кабинет» с геологическими и ботаническими коллекциями. Есть сведения, что уже в конце 90-х годов в немецкой печати появилась одна его научная статья (совместно с Ельчаниновым), что требует проверки, как, впрочем, и почти все приводимые биографические данные. В 1904 году он окончил Московский университет, где изучал математику и физику, одновременно слушая лекции по философии С.Н. Трубецкого и Л.М. Лопатина. Из других учителей его молодости надо отметить Н.В. Бугаева и А.И. Введенского. После окончания ему было предложено остаться при университете (предложение это было, кажется, с нескольких кафедр), но он поступил в этом же, 1904 году в Московскую духовную академию, которую окончил в 1908 году. Священство принял в 1911 году (23–24 апреля) и служил как священник в домовый больничной церкви Сергиева Посада. 19 мая 1914 года защитил магистерскую диссертацию по книге «О духовной истине», вышедшей в Москве в 1912 году, в которую вошли первые семь глав (писем) опубликованного в 1914 году «Столпа». Состоял профессором Московской духовной академии, а с 1912 года до 1917-го был одновременно редактором ее журнала «Богословский вестник». С 1919 года работал в области техники сначала при заводе «Карболит», а затем при Главэлектро, где занимался вопросами электрических полей и диэлектриков, что, возможно, имело значение для создававшихся тогда первых электростанций. Имел не менее 12 засвидетельствованных изобретений в химии, электрике и других областях. В начале 20-х годов подготовил к печати курс лекций по «энциклопедии математики». Тогда же напечатал «Мнимости в геометрии» и «Число как форма». В эти же годы читал в Московс-

ком университете курс ферросплавов. Работал в первом издании Советской технической энциклопедии, выходявшей в 1927–1936 годах, где участвовал в ряде отделов. По данным Модестова, в его статьях 1930 года видна его обращенность к вопросам атомной физики. В первом томе энциклопедии помещены его статьи об асфальтовых лаках, асбестовых сланцах, в десятом томе — о копалах, в двенадцатом — о линолеуме. Печататься в русских журналах начал не позднее 1903 года, то есть еще будучи московским студентом. Кроме основных работ богословско-философского содержания, имел работы по электрике, промышленной технике, товароведению, астрономии, оптике, математике, истории искусств, теории знания, перспективной живописи, фольклору, филологии и литературе. Мог с полным знанием дела говорить или писать по вопросам медицины, психопатологии, оккультных наук, археологии, психологии зрения, истории дамских мод, генеалогии дворянских родов. Знал несколько европейских и восточных языков. На древнееврейском, греческом и латинском читал и писал без словаря. Переводил Канта и церковного историка Зома. Печатал в журналах начала века стихи (было и отдельное издание: «В вечной лазури»).

Самое убедительное в нем было то, что всю эту необъятность он нес — точно религиозное послушание — в тишине совершенной и цельности и скромности. Портрет Нестерова «Два философа» передает что-то из его углубленной тихости, из его погруженности в «видение эпохи» (так называл этот портрет С.Н. Булгаков). Всем своим обликом он был какой-то исторически непостоянный человек. Именно в его личном облике гораздо больше, чем в книгах, ощущалась его сила. Выступая, он часто не читал, а говорил, обладая необыкновенной властью живого слова. «Вы ноумен, — как-то сказал ему В. Розанов и при этом добавил: — Но у вас есть один недостаток: вы слишком обаятельны, а русский поп не может быть обаятельным». Его ряса казалась на нем не рясой, а какой-то древневосточной одеждой. Все в нем воспринималось как возврат из интеллигентской абстракции в реальность давно забытого и радостного бытия. Что вся его сила была прежде всего в нем самом, отмечает и Булгаков. «Отец Павел был для меня, — пишет он, — не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ». «Самое основное впечатление от отца Павла, — пишет он же, — было (впечатление) силы... И этой силой была некая первозданность гениальной личности... при полной простоте... и всяческом отсутствии внутренней и внешней позы... Духовным же центром его личности, тем солнцем, которым освещались все его дары, было *его священство*... Настоящее творчество отца Павла не суть даже книги... но он сам, вся его жизнь, которая ушла уже безвозвратно из этого века в будущий».

В работе «Первые шаги философии» он говорит «о вкусе к конкретному, о науке благоговейного приятия конкретного и созерцания его... будь то камень или растение, религиозный символ и литературный памятник». Он обладал особой способностью входить в «единицу» с познаваемым предметом, и, конечно, только это объясняло глубину и уверенность его знаний. В этой же работе он писал, что рационалистическая оболочка всех естественных наук — это только «тоненькая корочка опознанного над пучиной огненной лавы иррациональности». Вот что притягивало его к научной работе, «будь то камень или растение», — ощущение мистической безмерности этой работы, ее мистическая перспективность. В его тематике, конечно, нет и следа темы об обеспечении для религии равноправности с наукой. Эту равноправность должна обеспечить себе, наоборот, наука в отношении религии, выйдя на ее вечные горизонты, осознав эту «огненную лаву иррациональности». Не религия, а наука должна себя доказать.

Прислушиваясь к нему, к его тихим словам больше, чем к его ученому грузу, иногда можно было почувствовать, что вот еще немного, совсем немного — и биология, и математика, и физика заговорят человеку какими-то новыми творческими, «ангельскими» словами, свойственными именно этим точным наукам, но проросшим в вечность и омытым там от Нетленного источника.

Новая наука. Мы почти уверены, что в этой жизни ее не будет, но Флоренский не напрасно носил в себе мечту о ней: он показал, что мысль человека должна и может найти камень веры, так как только с него видна ей лазурь Вечности и только на нем разум — всякий разум, научный разум — находит покой. Он совершил воцерковление и этого детища Божия. «Церковность — вот имя тому пристанищу, где... великий покой нисходит в разум», — писал он в предисловии к «Столпу»¹.

В первые годы столетия он много общался с символистами. Андрей Белый, вспоминая 1903 год, пишет: «Появление ко мне тройки “апокалиптиков” — Эрна, Флоренского и Валентина Свенцицкого... Вся суть в Флоренском... по мере того как я слушал его, он меня побеждал... говорил умирающим голосом, странно сутулясь и видясь надгробной фигурой, где-то в песках провисевшей немим барельефом века и вдруг дар слова обретшей... Я в “Весех” позднее заставлял его с Брюсовым, он разговаривал... поясняя... какой-нибудь штрих: деталь гравюры четырнадцатого столетия, что-нибудь вроде рисунка Кунрата со скромной подписью... И Брюсов почтительно слушал... Оригинальные мысли его во мне жили; любил он говорить о теории знания и укреплял во мне мысль о критической значимости

¹ Столп и утверждение истины. С. 5.

символизма; что казалось далеким ближайшим товарищам: Блоку, Иванову, Брюсову и Мережковскому, — то ему виделось азбукой»¹.

К этой выписке из Белого можно добавить, что Флоренскому было тогда немногим более 20 лет. Символисты были для него людьми мистически гораздо более чуткими, чем позитивисты науки, они что-то давали для его мистического реализма. В 1904 году он поместил в их журнале «Весы» статью «Об одной предпосылке мировоззрения», в которой говорится о биологии, термодинамике, молекулярной физике и в которой есть фраза: «Мы, видевшие зарю “нового искусства”, стоим и на пороге “новой науки”»². Но самое драгоценное в этой статье — ее эпитафия, вскрывающий всю тоску века, всю его жажду истинных слов Господних, истинного Знания и Хлеба жизни. В эпитафии он привел слова из книги пророка Амоса: «Вот наступают дни, говорит Господь Бог, когда Я пошлю на землю голод — не голод хлеба, не жажду воды, но жажду слышания слов Господних. И будут ходить от моря до моря, и скитаться от севера к востоку, ища слова Господня, и не найдут его».

В 1933 году отец Павел Флоренский был сослан в Сибирь, в лагерь села Сковородино за Байкалом. От него требовали публичного отречения от веры. Вскоре он был переведен на Соловецкие острова, откуда писал семье до 1937 года. Потом прекратились и письма. Умер отец Павел, по официальным данным, 15 декабря 1943 года на Соловках.

2. «Два мира»

Как передать неверующему наше ощущение Церкви как святыни? Верить в Бога для многих вполне допустимо, но верить в Церковь — это совсем другое, это начало сомнения, путаницы и темноты, и это очень несовременно. Я говорю сейчас о фактически неверующих в Церковь, как бы православно они ни назывались. Суть дела понятна. Бога можно принять абстрактно, в плане отвлеченного и ни к чему, в общем, не обязывающего деизма, но Церковь абстрактно, и при этом искренне, принять нельзя. Ее надо реально найти на земле, ее надо ощутить, как ощущают живое тело. *Ее надо увидеть в людях.* В этом и лежит великая трудность верования в Церковь. Надо найти людей, которые были бы «малой Церковью». Церковь — это продолжение в истории воплощения Иисуса Христа,

¹ Белый А. Начало века. М.: Л., 1933. С. 263, 270, 271, 273, 274.

² Флоренский П. Об одной предпосылке мировоззрения // Весы. 1904. № 9. С. 35.

Его дела на земле по преобразению человека, по озарению его небесным светом. Поэтому только люди, которых хоть в малой степени, но совершенно реально коснулось это преобразование, это повторение Христовой святости, доказывают существование Церкви. И только в них существует Церковь, в их живом дыхании, в их словесном наследстве. Церковь — это святыня Божия в людях, и только так можно о ней писать.

Книга Флоренского, вопреки традиции школьного богословия, заговорила о Церкви не как о музее догматов и преданий, правил и споров, чудес и сомнений, а как о живом и в наши дни организме святости и любви, как о продолжающемся на земле чуде Христова воплощения. Я еще раз вспоминаю впечатление от выхода книги 50 лет тому назад. Многие из нас тогда были полны Блоком, его ночными предчувствиями истории:

Весна, весна, скажи, чего мне жалко?
Какой мечтой пылает голова?..

И вот мы этим же молодым слухом восприняли тогда его учено-богословскую книгу. «Начинается весна, — говорили мы себе. — Церковь и есть эта вечная Весна. Теперь на всю жизнь все ясно». Игнатий Богоносец пишет, что «Господь облагоухал Церковь не тлением». Через семь печатей ученого труда мы вдыхали благоухание Церкви. Нам открылась небесная лазурь богосознания под темными и такими родными сводами старого храма. Конечно, мы получили Церковь с детства, с того времени, когда с матерью и отцом шли в ночь Великой субботы со свечами, погребая тело Христово. С тех самых пор мы узнали, что на земле живет «Песнь песней». Но потом были годы рассеяния и забвения, и Флоренский сумел как-то напомнить эту субботнюю ночь.

Помню, я с отцом были у М.А. Новоселова, в его квартире на углу Обыденского переулкa. Это был когда-то очень видный и пламенный толстовец, а теперь весь отдавший себя Церкви и «работе Господней». У него была там зала с большими портретами Хомякова, Достоевского и В. Соловьева, с длинным столом для занятий его религиозно-философского кружка, его кабинет с образом святого Иоанна Лествичника и третья маленькая комната-столовая, где мы и сидели за чаем, а Михаил Александрович время от времени бегал с совочком за углями в самовар, чтобы его песня не прекращалась. И вот он, человек очень сердечный и при этом любящий отца Павла, работающий с ним вместе по защите имяславия от нападок Синода, вдруг начал высказывать сомнение в церковной ценности его работ. Мне было 17 лет, я молчал, но вдруг волнение буквально толкнуло меня в разговор: «Как вы можете так говорить! Отец Павел открыл нам Церковь». Я помню ободряющие глаза моего отца, и —

сначала удивление, затем смущенную улыбку и наконец явное одобрение и на лице Новоселова: точно он только и ждал этого моего молодого протеста.

Когда, подводя итог своей книги, Флоренский спрашивал: «Что есть Столп и Утверждение Истины?», он отвечал: «Это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Триипостасное Единство, это свет фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, это дружба, это — паки Церковь»¹. Дважды названа Церковь, а зная, что он писал о свете Фаворском, о Софии, о дружбе, о подвиге, о Святом Духе, о твари, мы понимаем, что ответ о Церкви как об истине надо немного усилить. Вся книга — это книга о Церкви как об истине. Само название книги есть определение Церкви, данное апостолом Павлом.

Формально говоря, так же, конечно, определяли Церковь все апологеты церковности XIX—XX веков, но им настолько не верили, что как бы и не слышали. Флоренского нельзя было не услышать. Он — хоть на миг, для некоторых — дал увидеть и даже осязать стены истинной Церкви. Сделать это было совсем не так просто. В обществе уже слишком далеко зашло отождествление Церкви с ее двойником. Слишком далеко зашло это непонимание того, что двойник не есть Церковь, что рядом с ним, в той же самой общей ограде, среди темноты, невежества, холода, лукавства и пороков повседневной церковности непостижимо существует свет истинной Церкви — тела Божия в истории — живого в живых людях. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его».

Провокация церковного двойника — это ложное сплетение в сознании двух понятий — было безусловно и молчаливо, то есть внеполемически, рассечено в книге Флоренского: он говорит только об истине, и эта истина «еще раз Церковь». А то, что не от истины, то внецерковно, хотя бы и считало себя церковностью. Это непостижимо для рассудка, но это так. В предисловии («К читателю») он пишет: «Церковность — это жизнь, особая, новая жизнь... подобно всякой жизни, недоступная рассудку... Церковь есть тело Христово, “полнота Наполняющего все во всем” (Еф. 1, 23). Так как же эта полнота... Божественной жизни может быть уложена в узкий гроб логического определения?... Жизнь церковная... постигается лишь жизненно... не рассудочно... (*Церковность*) — это новая жизнь, жизнь в Духе... Критерий правильности этой жизни — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть... единственный верный путь к определению, что православно и что нет. Знатоки этой красоты — старцы

¹ Столп и утверждение истины. С. 489.

духовные, мастера “художества из художеств”, как святые отцы называют аскетикую»¹.

О Церкви можно много говорить и ничего не сказать. При всей своей исторической данности, или именно благодаря ей, это неизреченный предмет богословия. Можно, например, установить, что на идеи Флоренского мог влиять Р. Зом, книгу которого «Церковный строй в первые века христианства» он перевел в 1906 году. В этой книге, в частности, говорится: «Сущность Церкви — духовная... Церковь есть Тело Христово на земле... Экклезия — это... духовная величина, чуждая нормам земного... В основании (понятий Церкви. — С. Ф.) лежит слово Господа (Мф. 18, 20): “Где двое или трое собраны во имя Мое — там Я посреди них”».

Но насколько дороже, когда Церковь просто показывается. «Православие показывается, но не доказывается», — пишет Флоренский в предисловии², вернее говоря, оно доказывается или личным примером, или рассказом о живой жизни. Именно в этом, в рассказе о живых носителях Церкви, был методологический замысел создания истории Церкви, принадлежавший одному из близких к Флоренскому лиц — безвременно умершему в 1929 году отцу Сергию Мансурову.

В 1909 году Флоренский напечатал «только для знакомых», как значится на задней обложке, «Сказание о жизни аввы Исидора», иеромонаха Гефсиманского скита и своего старца. «В нем, — писал Флоренский, — как редко-редко в ком, нашупывалось голою рукою живое, жидущееся, творческое тело Церкви — Церковь власть имеющая... Исповедь старца, простая по внешности, была совсем особую по какому-то неуловимому веянию вечности». И тут же Флоренский приводит рассказ одного профессора, пришедшего на исповедь к этому «печальнику за мир». «Ничего не оказалось между мной и им, — рассказывает этот знакомый Флоренского, — между мной и Христом... Сколько ни нес я рационализма и злобы, — все это растаяло в келлии отца Исидора... Я пришел с чувством формального смирения... мне показалось, что все будет так, как всегда было, что милый, приличный монах мило, прилично меня примет, что я прилично отысповедуюсь и все будет как следует. Но вот что было не так: мне вдруг показалось, что в этой келлии, в ее простоте — бесконечная власть... Я испытал то, что я именую впечатлением Церкви... Старец поднялся и, как был одет в рубаху навыпуск, порты и поршби на ногах, спокойно встал и сказал: “Ну, хорошо” (на просьбу об исповеди. — С. Ф.). Вынув епитрахиль, надел ее на себя, на рубаху настегнул старую парчовую поручь властиякую свою»

¹ Столп и утверждение истины. С. 5–8.

² Там же. С. 8.

и благословил Бога... Когда он прочел отпустительную молитву, я мог только одно ему сказать: “У меня сейчас на душе, сам не понимаю почему — *Христос воскрес из мертвых*”. Тогда он допел: *Смертью смерть поправ и сущим во гробех живот даровав*. Тогда я опять заплакал, и он опять мне сказал, что я утешен буду, и, когда я уходил, поцеловал мне руку. Я знаю только одно, что я видел Камень и на нем Церковь... И больше ничего, кроме этого величия, сказать не могу. Это у меня навсегда осталось, как великий удар. Церковь открылась на мгновение и потом скрылась; Церковь в портах и золотых поручах и епитрахили на Камне».

Флоренский пишет в предисловии к «Столпу», что значение его книги «исключительно подготовительное... значение... огласительных слов во дворе церковном»¹. Но эта подготовительность — к видению «Церкви на камне».

У каждой церковной эпохи есть свои особенности в познании и определении единой Истины. Одной из общих или одинаковых для всех эпох особенностей христианства является его выхождение за пределы обычных рассудочных понятий. Воплощение Бога, Творца мира, в человеке с полным основанием и Божества и человечности, истинная смерть человека Иисуса и тут же Его истинное Воскресение — только один этот основоположный факт христианства выводит его за границу трех измерений. «Христианство — это тайна для мира», — говорил Макарий Великий, и в этом и лежит трудность его для этого мира, его «безумие» или неразумность, сверхрассудочность, или, попросту говоря, отсталость с точки зрения мира. Но и искренне вступающий в христианство наш современник, возможно, будет вначале смущаться этой наполненностью христианства таинствами; этой необходимостью полагать себе в христианстве незыблемое основание «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы», по утверждению апостола; этим, как говорит тот же апостол, «домостроительством тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге».

Познание этого Божественного домостроительства Церкви есть познание тайны не меньшей для нас, чем тайна Богочеловечества Иисуса Христа. Кто-то сказал, что «Церковь... есть точно так же объект мистического опыта, как и Христос».

И сознание всякого искреннего христианина по мере роста жизни в Церкви будет входить в эту мистику христианства, пронизывающую в нем все, начиная с сокровенной внутренней жизни души, по сказанному в Евангелии: «Царство Божие внутри вас».

«Есть в ней (в Церкви) эсотеризм... — пишет Флоренский. — Это таинственность ее жизни для всякого в эту жизнь непосвящен-

¹ Столп и утверждение истины. С. 5.

ного, то есть существование в ней особого устройства души, без которого ничто в Церкви не может быть правильно воспринимаемо... В этом смысле, если угодно, можно говорить о некоторой аналогии церковной жизни древним мистериям»¹.

В. Соловьев определял Церковь как мистическое общество², и для понимания Флоренского необходимо установить преемственность мышления в этом важнейшем вопросе, несмотря на его несогласие с Соловьевым во многом другом.

Несомненно, что отец Павел успел за свою короткую среди нас жизнь сделать какой-то шаг в развитии учения о Церкви, хотя именно эту сторону его деятельности как раз не заметили все его критики, говоря, что он «выдает свои философские домыслы за “церковную мысль”» (Зеньковский) или что он «не из православных глубин исходит» (Флоровский). Бердяев — эпохи выхода книги (1914 год) — считал, что Церковь Флоренского — «архаическая» и «стилизованная», то есть и устарелая и ненужная. «Глубоко враждебна эта книга, — писал он, — новой религиозной жизни»; Флоренский «хочет... остаться... в детском периоде христианства»; «он весь обращен назад». Как будто в «детском периоде христианства» не были сказаны эти вечные слова: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же».

Только епископ Феодор (Поздеевский), строгий и хороший монах и ученый, ректор академии, сказал, что «книга автора от начала до конца православна» и что, «прочитавши книгу отца Павла и совершивши совсем непривычный для богословской мысли путь, мы можем сказать: автор утвердил и уяснил в нашем сознании абсолютную ценность духовной истины (именно Троицности, как основого христианского догмата) и утвердил в нашем сознании Церковь»³.

Этим много сказано. Только после Флоренского стало возможно утверждение В. Лосского: «Основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви»⁴. Известно, что нет догмата о невозможности нового догмата. Догмат о Церкви, понимаемый как переживаемая в живом опыте тайна Божия о созидании святого человечества, возможно, будет последним подвигом христианской жизни и мысли. «Живой религиозный опыт, — пишет Флоренский в предисловии, — (это) единственный законный способ познания догматов»⁵.

¹ Столп и утверждение истины. С. 782.

² См.: Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. М., 1880. С. 170–172 (гл. 21).

³ Феодор [Поздеевский], еп. [Рец. на кн.:] О духовной истине: Опыт православной феодицеи («Столп и утверждение истины») свещ. П. Флоренского. М., 1912 // Богословский вестник. 1914. Май. С. 148.

⁴ Лосский В. Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936. С. 81.

⁵ Столп и утверждение истины. С. 3.

Церковь как истина определила мышление Флоренского, очевидно, с молодых лет. В его биографиях обычно отмечается без всяких пояснений, что в начале века он участвовал или даже «создал» вместе с Эрном, В. Свенцицким и отцом Ионой Брихичевым «Союз христианской борьбы», «имевший в виду активные выступления во имя... обновления общественного строя» (Зеньковский). Идеи этого общества в части социальной были как-то связаны с идеями первой революции, и архиепископ Антоний (Храповицкий) называл его участников «революционной бандой». Но, чтобы несколько пояснить этот факт биографии, я выпишу те пункты программы «Христианского братства борьбы» (а не союза), в которых видно его отношение к Церкви.

Пункты 6–7: «Всеобщего благополучия по глубочайшей вере христианской на этой земле никогда не будет... В пределах истории последняя цель христиан — это явление “жены, облеченной в солнце” (Откр. 12, 1). Церковь откроется верующим как Невеста Христова, готовящаяся к браку с Господином своим»¹. Свенцицкий, очевидно наиболее активный деятель Братства, в речи, произнесенной в 1907 году в Петербургской судебной палате в связи с обвинением его в обращенном к войскам призыве к неповиновению власти, пояснил, что обращался не к войскам, а к Церкви, и при этом уточнил, что он понимает под Церковью. «Церковь, — сказал он, — тело Христово... Вне Христа, вне Церкви не может быть ни Истины, ни Добра, ни Красоты... Это безгранично расширяет границы Церкви, но и безгранично суживает их. В них может не войти обер-прокурор (Синода. — С. Ф.) и найдет свое место творчество Бетховена. Мир в своей борьбе стремится к этому творческому источнику жизни — к Церкви»². Можно, кстати, отметить, что это тот самый Валентин Свенцицкий, который через 15 лет после этой речи стал священником в Москве, духовным руководителем множества людей, учителем непрестанной молитвы и «монастыря в миру».

Из напечатанных работ Флоренского единственная, где видно какое-то соучастие в «Христианском братстве борьбы», — это брошюра «Вопль крови», представляющая собой его «Слово в неделю Крестопоклонную», сказанное в 1906 году в храме духовной академии. Но и в ней есть такие слова: «Церковь — самое дорогое, что есть для нас на земле, — мост к Небу».

«Письмо первое: Два мира» примыкает к предисловию в подведении читателя к первичному ощущению Церкви. «Все кружится,

¹ Цит. по: Аггеев К., свящ. Религия и политика // Век. 1907. № 12. С. 142.

² Речь В.П. Свенцицкого, произнесенная в заседании Особого присутствия Санкт-Петербургской судебной палаты // Век. 1907. № 2. С. 20. О привлечении к судебной ответственности см.: Век. 1906. № 7. В этом же, 1906 году и Флоренский напечатал «Вопль крови».

все скользит в мертвенную бездну, — пишет Флоренский. — Только Один пребывает, только в Нем неизменность, жизнь и покой... В жизни все мятется, все зыблется в миражных очертаниях. А из глубины души подымается нестерпимая потребность опереть себя на «Столп и Утверждение Истины»... не одной из истин, не частной и дробящейся истины человеческой, мятущейся и развеваемой, как прах, гонимый на горах дыханием ветра, но Истины все-целостной и веко-вечной, — Истины единой и Божественной, светлой-пре-светлой Истины, — той «Правды», которая, по слову древнего поэта, есть «солнце миру». Как же подойти к этому Столпу?»¹ Церковь для Флоренского — это «стихия Единого Центра» — Бога, к Которому «сходятся все радиусы круга времен»². Вне этого Центра — все нереально. Это и есть «два мира». И, заканчивая книгу, он пишет: «Есть два мира, и мир этот весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами *того* мира... Но как подойти к тому Камню Веры?»³

Когда впервые прозвучали в Евангелии слова о камне, в них же было дано противоположение двух миров, основное противоположение христианства: «На сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее».

В раскрытии внутри себя этого противоположения, в раскрытии внутри себя врат Церкви и врат ада и лежит самый верный путь к камню веры. Есть врата Церкви и врата ада, есть Царство Божие и царство мира, Церковь и не-Церковь. Это противоположение мыслимо только в том случае, если в понятие Церкви вкладывается действительное, а не юридическое или словесное только наполнение людей, ее составляющих, благодатной богочеловеческой стихией. «Церковность... — пишет Флоренский в предисловии, — есть та бого-человеческая стихия, из которой сгущаются и выкристаллизовываются в историческом ходе церковного человечества чинопоследования таинств, формулировки догматов, канонические правила и, отчасти, даже текучий и временный уклад церковного быта»⁴.

Утверждая видимые формы церковности, он одновременно определяет их первоисточную животворящую силу, от которой они питаются и являются действительными и вне которой они только «медь звенящая или кимвал звучащий».

Осознание «двух миров», конечно, не было для Флоренского бегством от мира, лежащего во зле, или тем более презрением к

¹ Столп и утверждение истины. С. 11, 12.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 483.

⁴ Там же. С. 6.

этому миру. В примечаниях «Столпа» можно не раз увидеть весьма благожелательные высказывания автора о В. Розанове — близком ему человеке. У Розанова есть такие слова: «Достоевский... противопоставлением Зосимы и Ферапонта... выразил вековечную... истину: истину о тысячелетнем борении двух идеалов — благословляющего и проклинающего, миро-лобызающего и миро-плюющего»¹. В 1917 году Флоренский издал письма архимандрита Феодора (Бухарева) и много сделал для его памяти. В одном письме Бухарев пишет: «У меня все лучшие надежды относительно *будущего* Церкви Православной и всего мира держатся на том, чтобы и во всем земном и видимом для его спасения от греховного растления... открывать всевозможные среды (области) к проявлению и усвоению мыслями и сердцем Христовой благодати... (Надо следовать направлению Христова снисхождения с неба в наш видимый мир... и Христова же восхождения от земли на небо уже с земным... естеством»².

Самое трудное в осознании «двух миров» — это то, что не-Церковь живет и внутри церковной ограды, что зло и добро «географически» сосуществуют. Флоренский говорит, что истинная церковность — это «новая жизнь в духе», то есть та или иная степень духовности, та или иная степень стяжания благодати. Но границы между благодатным и неблагоприятным или даже противоблагодатным состоянием как внутри человека, так и в совокупности Церкви не четки для обычного сознания. Для познания их прежде всего нужно отдать себе отчет в том, что действительно существует аналогия в бытии Церкви Великой и «церкви малой», Вселенской Церкви и церкви отдельной души. В житии мученицы Серафимы мы читаем такой диалог между нею и ее мучителем: «Игемон рече: “Ты ли сама, якоже глаголеши, церковь еси Бога твоего?” Серафима отвеща: “Понеже помощию Его себе непорочну соблюдаю, поистине Его церковь есмь. Глаголет бо наше Писание: вы есте церкви Бога жива и Дух Божий живет в вас (1 Кор. 3, 16)”»³.

«Слово: *церковь*, — учит преподобный Макарий Великий, — говорится и о многих, и об одной душе: ибо сама душа... пред Богом есть церковь». А об этой душе тот же великий святой говорит: «Солнце... освещая места зловонные... не оскверняется: колыми же паче Дух чистый и Святой, пребывая в душе, состоящей еще под действием лукавого, ничего от того не заимствует, ибо “свет во тьме светит, и тьма не объяла его”», и еще: «В одном сердце действены

¹ Розанов В. В. Религия как свет и радость // Розанов В. В. Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 1. С. 8.

² Письма архимандрита Феодора (А. М. Бухарева) // Богословский вестник. 1917. Апр.—май. С. 570—571.

³ Четьи Миней. Июля 29.

два рода жизни — жизнь света и жизнь тьмы»¹. Как свет Божий не перестает быть светом, и только чистейшим светом в сердце, несмотря на окружающую его еще тьму этого сердца от «действия лукавого», так и свет Вселенской Церкви «ничего не заимствует» от географического присутствия зла в церковной ограде. Как бы двойное бытие Церкви познается через двойную жизнь души.

Мы плачем о своей темноте, мы воздыхаем о своем несовершенстве, мы томимся мечтой о Божественном мире. И только в огне этих чувств, устремляясь к Богу, душа становится церковью.

О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги,
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..

(Тютчев)

3. «Сомнение»

Первое письмо необычно не содержанием своим, философски понятным, а своей простотой и сердечным теплом.

Мы, к сожалению, привыкли, что вопросы веры и неверия, жизни и смерти обсуждаются обязательно с кафедры и с определенным богословским холодком. Это только преподобный Серафим через свою беседу с Мотовиловым зимой 1831 года открыл нам, что познание Божественной жизни и участие в ней мы можем получить и в лесу, сидя на пне дерева под падающими хлопьями снега.

Флоренский в первом письме вводит нас в свою маленькую комнату, и мы вступаем с ним в разговор, слушая, как шумит в деревьях ветер, как кричат паровозы, как «около четырех часов утра благовестят на колокольне к заутрене»². Мы видим, что от лампы идет сноп света вверх, на нерукотворный лик Спасителя, и этот сноп убеждает нас в Христе больше, чем многие «христологические» страницы многих книг. Мы слышим, что вечное «безмерное и безвременное водворилось под сводами между узких стен» этой комнаты³. Мы приведены автором в атмосферу предощущения Истины, неизреченной и любящей. Я пишу это не по одному впечатлению книги. Я помню улицы и дома старого Сергиева Посада полстолетия тому назад, фигуру тогдашнего отца Павла и особую тишину, которая была около него, — тишину слушания вечности, обручения ей.

¹ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы, послание и слова. Сергиев Посад, 1904. С. 100, 141, 150.

² Столп и утверждение истины. С. 9.

³ Там же.

Второе письмо — «Сомнение» — наиболее трудное для понимания. Но при учете трудностей Флоренского нужно иметь в виду, что если непонятен самый путь его философских теорем, то всегда ясны выводы по каждой главе. Кроме того, в тексте читатель всегда найдет опорные точки для понимания: то в упоминании какого-нибудь явления жизни, например игры солнца на заре первого дня Пасхи, то в попутно данном объяснении молитвы, обряда или евангельской притчи, то в виньетке-эпиграфе. Все значение аскетике для преображения плоти передано подписью виньетки к письму «Тварь» — «Яснеет к свету».

В этой книге, и особенно во втором письме, автор ставил перед собой задачу — дать философское введение к познанию догматики Церкви. В связи с этим надо отметить еще один биографический факт.

В 1906 году в Москве было организовано Религиозно-философское общество имени В. Соловьева, связанное с именами Андрея Белого, Вяч. Иванова, Евг. Трубецкого, Н. Бердяева, В. Эрна, П. Флоренского, В. Свенцицкого, С.Н. Дурылина, С.Н. Булгакова. 15 марта 1907 года при обществе начались лекции организованного при нем Вольного богословского университета, и название курса лекций, который должен был прочесть в нем Флоренский (тогда еще студент Московской духовной академии), — «Философское введение к христианской догматике»¹.

Во вступительном слове перед защитой на степень магистра богословия по книге «О духовной Истине» Флоренский говорит, что при изучении религии возникает основной вопрос: «какие ходы мысли должен пройти мой разум, чтобы признать спасительность данной религии», или же «какими путями человек убеждается, что Бог есть именно Бог... то есть действительно обладающий спасением и действительно дающий его людям», что Он «Сушая Правда, Спаситель»?² И автор пытается открыть эти «ходы мысли» рассудка, ищущего Истину. Ведь «не может успокоиться на простом нигилизме тот, кто хочет Истины», — пишет он (в 4-м письме)³. «К признанию необходимости веры... автор (Флоренский. — С. Ф.) хочет приводить сознание... путем чисто логического процесса»⁴. Для этого он прежде всего устанавливает и рассматривает нормы

¹ См.: Е. Религиозно-философское общество памяти Вл.С. Соловьева в Москве // Век. 1907. № 9. С. 107–108; Религиозно-общественная жизнь // Век. 1907. № 13. С. 163.

² Флоренский П., свящ. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О духовной истине». М., 1912, сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914. С. 5.

³ Столп и утверждение истины. С. 72.

⁴ Феодор [Поздеевский], еп. О духовной истине... С. 159.

деятельности рассудка, а затем доказывает, что эти нормы не могут гарантировать человеку истины и не могут помешать возникновению в нем страшного процесса сомнения.

«Мы вынуждены, — пишет он, описывая этот процесс, — пассивно предаться противоречиям, раздирающим сознание. Утверждая одно, мы в этот же самый миг нудимся утверждать обратное; утверждая же последнее — немедленно обращаемся к первому. Как тенью предмет, каждое утверждение сопровождается мучительным желанием противного утверждения... Теперь далеко уже сомнение, — в смысле неуверенности: началось *абсолютное сомнение*, как полная невозможность утверждать что бы то ни было, даже свое неутверждение... Скепсис доходит до собственного отрицания, но не может перескочить и через последнее, так что обращается в бесконечно-мучительное томление... в агонию духа... Истины нет у меня, но идея о ней жжет меня»¹.

Далее Флоренский показывает, что этот процесс скепсиса порочен потому, что в основе его лежит ничем и нигде не доказанное утверждение — не принимать ничего без доказательств. Ведь если быть последовательным, то это ничем не доказанное требование рассудочных доказательств является само по себе принудительной догматической предпосылкой. Он утверждает, что если мысль развивается в какой-то частности и в действительной жажде Истины, то она сама должна убедиться в необходимости оторваться от скепсиса. Логика мысли сама должна привести к бунту против него.

«Мы не знаем, — пишет он как бы в русле данной стадии мышления, — есть ли Истина... Однако, при всем том, мы говорим себе: “Если бы была Истина, то можно было бы поискать ее... проходя некоторый путь наудачу...” Я... попытаюсь сделать... неоправданную, но и не осужденную попытку найти Истину... Я иду ошупью... Я попробую на свой страх, на авось вырастить что-нибудь, руководствуясь не философским скепсисом, а своим *чувством*... Я имею тайную надежду, — надежду на чудо: авось поток лавы отступит перед моим ростком, и растенье окажется купиною неопалимою»².

Это место письма — о логической неизбежности для добросовестного мышления оторваться от рассудочного скепсиса — очень убедительно. Флоренский не предлагает обязательность пути сомнения, как это подозревает один его критик, а ведет нас к единственно надежному пути познания истины — *живому сердечному опыту*. Но этот личный опыт включает в себя, как правило, ту или иную стадию сомнения. Безоблачность мышления почти всегда подозрительна. Отец Павел приводит слова святителя Григория

¹ Столп и утверждение истины. С. 36–38.

² Там же. С. 40–41.

Нисского: «Кто, увидев Бога, понял то, что видел, это значит — не Его он видел»¹. Сомнения — это искушения ума, а святой Исаак Сириянин говорил, что «не было бы искушений, не было бы и святых». Сомнения мы часто не преодолеваем изнутри, а просто затыкаем от них уши догматическим заклинанием. В связи с этим надо знать о глубоком упадке школьного богословия, сделавшемся вполне очевидным ко времени начала богословской деятельности Флоренского. И его нельзя понять без учета этого факта. Вот что можно прочесть в одной статье начала XX века, написанной человеком, близким к Флоренскому: «Наше школьное богословие... чуждое религиозного опыта, не только никого не одухотворяет и не возводит к Богу, а убивает и те живые начатки религиозной жизни, которые воспринимаются в благочестивой семье и храме... Обрушиваясь на рационализм... мы сами, в сущности, стоим на почве того же рационализма... Мы с ревностью, достойной лучшей участи, храним догматическую скорлупу, настолько... заморозив ее холодом научной рассудочности, что ищущим питательного зерна Христова доступ к нему оказывается решительно прегражденным»². «Постепенная утрата живого Боговедения (Богоощущения) привела человека к полному Богозабвению»³. Так писали в начале нашего века люди, целиком отдавшие себя Церкви.

Потому Флоренский воспитывает в нас мысль, что пятичувственному опыту людей неверия мы — в своем искании веры или в своем утверждении уже полученной веры — должны ответить не противопоставлением «веры как доверия к внешнему авторитету, а указанием на возможность иного опытного знания, вводящего человека в иной, реальнейший мир бытия»⁴. «Только опираясь на непосредственный опыт можно... оценить духовные сокровища Церкви»⁵, — пишет он в предисловии. И только опытом сердца человек подходит к вере — таков смысл второго письма.

Новое предположительное построение рассудка, пожелавшего уйти из мук и безнадежности скепсиса в область живого опыта, приводит мысль к утверждению Истины как «бесконечного акта Трех в Единстве»⁶. В трудных терминах и окольном философском путем автор подходит к простой и понятной для человеческого сердца истине, что Истина никак не может быть отвлеченным абстрактным принципом, что она — в противоположность этому — обязательно живая и реальная личность, но при этом такая личность,

¹ Столп и утверждение истины. С. 691.

² Новоселов М. А. Забытый путь опытного богопознания. М., 1912. С. 72–74.

³ Там же. С. 17.

⁴ Там же. С. 83.

⁵ Столп и утверждение истины. С. 3.

⁶ Там же. С. 49.

такое Существо, все бытие которого и внутри, и вовне его есть совершенная любовь. Только любовь *«самодоказательна»*, и при этом не только для сердца, но и для ума, *только она убеждает*, творит жизнь и созидает правду. Любовь внутри Существа представляется нами как отношение *Трех* внутри этого *Единого*. Автор философски подводит нас к пониманию христианского догмата Троичности в Единстве *как догмата любви*, а тем самым *как единственной достоверности*. «В поисках достоверности, — пишет он, — мы натолкнулись на такое сочетание терминов, которое для рассудка не имеет и не может иметь смысла. “Троица во Единице и Единица в Троице” для рассудка ничего не обозначает... И, тем не менее, *сама наличная норма рассудка... приводит нас к такому сочетанию, требует*, чтобы оно имело свой смысл, чтобы оно было исходным пунктом всего ведения. Осуждая себя самого, *рассудок требует Троицы во Единице, но не может вместить Ее*... Сам от себя разум никогда не пришел бы к возможности такого сочетания. Только авторитет “Власть Имеющего” может быть опорной точкой для усилий (разума)... стать “новым” разумом»¹. «Чтобы прийти к Истине, — пишет Флоренский в послесловии, — надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы — плоть. Но... как же в таком случае ухватиться за Столп Истины? — Не знаем, и знать не можем. Знаем только, что *сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности*. Это непостижимо, но это — так. И знаем, что “Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых” приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумывать. Человекам это “невозможно, Богу же все возможно” (Мф. 19, 26; Мк. 10, 27)»².

«Научает нас внутренний Учитель, — писал блаженный Августин, — научает Христос, Божественное вдохновение. Где нет этого вдохновения и внутреннего просвещения, там тщетно действие слов извне». «Внутри себя ищи Бога», — учил святой Лев Великий.

Слова о «Богe философов и ученых» принадлежат Паскалю, французскому математику и философу XVII века, — из его так называемого «Амuletа», приводимого Флоренским в приложении к «Столпу» для подтверждения того, как через огонь сомнения и муки искания открывается человеку живая достоверность Истины. «По смерти одного из наиболее искренних людей... — пишет Флоренский, — в подкладке его куртки... была найдена небольшая, тщательно сохранявшаяся им записка... Записка эта относится ко времени или даже моменту “обращения” Паскаля и представляет со-

¹ Столп и утверждение истины. С. 59–60.

² Там же. С. 489. Выделение Флоренского.

бой исповедание веры его, — точнее сказать, молитвенное созерцание отдельных моментов духовного восхождения...

Вот перевод этого документа с некоторыми пояснительными примечаниями...

“Год благодати 1654...

Понедельник 23 ноября, день святого Климента, папы и мученика, и других в месяцеслове.

Канун святого Хризогона мученика и других.

От приблизительно десяти с половиною часов вечера до приблизительно полуночи с половиною,

(Этот точностью даты, — пишет Флоренский в примечаниях к «Амулету», — указывается, что полнота ведения, открывшаяся Паскалю, не была мечтаниями или смутными предчувствиями... а была явлением точно-очерченным и, стало быть, качественно *новым*, стоящим *вне* обычных процессов сознания).

Огонь.

(Разумеется, — пишет Флоренский, — огонь сомнения... В продолжение двух часов Паскаль томился огнем геенским, и тогда-то, после сего испытания небытием, ему открылся Суший).

Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова,

Не философов и ученых.

(Истина — Личность, — пишет Флоренский, — исторически являющая Себя, а не отвлеченный принцип...)

Достоверность. Достоверность. Чувство. Радость. Мир.

(Во встрече с Богом-Истиною — достоверность, и потому — разрешение *ἐπιλογῆς* (крайней точки сомнения. — С. Ф.); эта-то достоверность и дает удовлетворение чувству, — радость и мир, то есть Бог удовлетворяет критерию истины).

Бог Иисуса Христа.

(Бог Иисуса Христа и есть Истина, — Троица, ибо только Христос возвестил Троицество)¹.

Реальность богообщения, радость ощущения благодати, этой свободы ее, и покоя, и отрады после мук неверия, после, как пишет Флоренский, «испытания огнем небытия» наполняют весь документ, и он проще, яснее и сильнее всего этого второго письма отца Павла говорит о счастье нахождения веры.

Метафизический лабиринт сомнений, описанный Флоренским, тоже, как и у Паскаля, оканчивается — просто помощью Божией. И тогда возникает вопрос: зачем же были все эти мучения рассудка и все «ходы» его логики, ищущей правды?

Но в этом и дело, что помощь Божия идет туда, где ее, хоть и не понимая, ищут, что Богу нужно видеть искание ума человека, его

¹ Столп и утверждение истины. С. 577–579.

жажду правды. Тот логический процесс мышления, который дан во втором письме книги, как приводящий к признанию необходимости веры, есть процесс мысленных родов, есть свободный подвиг человека, взывающего к Неведомому Богу. И на этот призыв человеческой свободы отвечает любовь Божия и дает помощь. «Свобода и любовь взаимовходны», — говорил епископ Феофан Затворник. Флоренский *дает нам образ добросовестного неверия* и показывает, что такое добросовестно-ищущее неверие логическим путем своих исканий неизбежно доходит до самого порога веры, *не переступая его*. Чудо же переступления порога — вне нашего постижения. Мы можем только догадываться, что луч Триипостасной Любви по неведомым нам законам находит во тьме мира ищущий его луч человеческого сердца — и тогда рождается Вера, начинается новая жизнь.

4. «Триединство»

Догмат Триединства постигался и богословски «выговаривался» святыми отцами, а живописно постигнут он на иконе Рублева. Об этой иконе так писал Флоренский: «Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева... внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира... Он воистину передал нам узренное им откровение. Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному миру бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир... горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в долном, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублева, эту ничему в мире не равную лазурь — более небесную, чем само земное небо... эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг пред другом покорность — мы считаем творческим содержанием Троицы. Человеческая культура, представленная палатами, мир жизни — деревом и земля — скалою, — все мало и ничтожно пред этим общением неиссякаемой бесконечной любви; все — лишь около нее и для нее, ибо она — своею голубибною, музыкаю своею красоты, своим пребыванием выше пола, выше возраста, выше всех земных определений и разделений — есть само небо, есть сама безусловная реальность»¹.

¹ Флоренский П., свящ. Троице-Сергиева лавра и Россия // Троице-Сергиева лавра: Сборник. Сергиев Посад, 1919. С. 19–20.

Икона Рублева, говорит нам Флоренский, дала видение достоверности мира божественной любви. Мы верим в Любовь — вот что лежит нетленным зерном в скорлупе троического догмата, которому надо было бы учиться в семинариях не «по Филарету», а «по Рублеву» и по Флоренскому.

Верить в Любовь означает, что в человеке заложен отблеск этой любви, как самородок золота в самых недрах, и этот отблеск рождает веру.

Об идее Триипостасной Истины Флоренский говорил во втором письме в терминах философских, как о «единственной для разума возможной идее истины». И в послесловии: «Рассудок возможен потому, что есть Трисиятельный Светоч», «корень разума». Теперь, в третьем письме, он говорит о том же языком богословия.

Никейскими отцами Церкви IV века был установлен догмат единения Святой Троицы. «Единосушие» означает конкретное единство, но не единство номинальное. В этом одном термине сочеталось и индивидуальное, и общее. Каждая ипостась, или лицо, нимало не сливаясь с другою, в то же время неотделима от нее. В слове «единосушие» — указание и на реальное единство, и на реальное различие. «Тут дело шло, — пишет Флоренский, — о коренном самоопределении Церкви Христовой. И единым словом... был выражен не только христологический догмат, но и духовная оценка рассудочных законов мышления. Тут был насмерть поражен рассудок. Тут впервые было объявлено... новое начало деятельности разума... Термин (единосушие). — С. Ф.) антиномическое зерно христианского жизне-понимания, это *единое имя*... (“во имя Отца и Сына и Святого Духа”, а не “во имена”) Трех Ипостасей». Это «чисто мистическое, сверх-логическое учение». Для принятия его надо «выйти за пределы рассудка». Рассудочная вера «не желает отвергнуться самости... Чтобы узнать истину, надо иметь ее, а для этого необходимо перестать быть *только собою* и причаститься самой Истины». Это есть отказ от своей единственности, от своей самости и начало участия в жизни Троической любви, которая вся выражена в этом одном слове «единосушие».

При защите своей книги на степень магистра Флоренский сказал: «Истина сама себя делает Истиною. Эта самоистинность Истины выражается... словом “единосушие”. Таким образом, догмат Троичности делается общим корнем религии и философии». Это развитие идеи единосущности, открывающей существо любви, В. Лосский считает главной заслугой Флоренского для христианского мировоззрения. Все философско-религиозные системы Флоренский делит на два типа в зависимости от того, признают ли они единосущность или же только сходство, «подобие».

Согласно арианской и любой иной рационалистической «философии подобия» мир состоит из существ, бытие которых по отношению друг к другу совершенно внешне, они связаны только внешними и временными отношениями. Они только подобно-сущны, а не единосущны друг другу. Наоборот, философия единосущности утверждает, что онтологически *все существа тесно связаны внутренне*. Это и дает понимание природы мира как органического целого, это и есть познание единства человечества.

Мысль Лосского надо продолжить, так как острие этого термина отделяет правду от неправды жизни и мысли. Уход от переживания и философии единосущности есть уход в формализм, внешность и иллюзионизм религиозно-философской мысли. «Словесность» подменила «во многих умах и сердцах общение со Словом», — пишет Флоренский¹. В религиозно-философской «словесности» нет единосущности с тем духовным миром, который является ее темой. Переживание существа предмета веры заменено здесь той или иной догматической схемой. Это можно наблюдать у самых различных людей. В воспоминаниях Андрея Белого есть такое место о Бердяеве эпохи начала века: «Лилась Ниагара коротких, трескучих, отточенных фразочек; каждая как ультиматум: сказуемое, подлежащее, точка... Обратной стороной догматизма его мне казался всегда химеризм; начинал он бояться конкретного знания предмета»².

Флоренский запоминается именно потому, что он переключил способ религиозного мышления и его высказывания из плана чисто внешней догматики, из плана религиозного «химеризма» в план духовной конкретности. Онтологизм его мысли мы воспринимаем как признак, по которому мы отличаем «флоренское» богословие от «до-флоренского», или от религиозной публицистики. Онтологизм не допускает никакой аллегории в жизни и мысли. Символ, — пишет Флоренский, — «есть не условный значок», не аллегория, а «подлинное изображение действительных явлений»³. Для философии единосущности не может быть разрыва слова и понятия, имени и именуемого, молитвы и призываемого, веры и жизни, веры и любви. Жизнь должна быть и может быть единосущна вере, а человек — любви. «Спасение, — пишет Флоренский, — в единосущии с Церковью... Устанавливается онтологическая существенность и объективная значимость смирения, целомудрия и простоты, как... сил, делающих, в Духе Святом, всю тварь едино-сущною Церкви»⁴.

¹ Столп и утверждение истины. С. 682.

² Б е л ы й А. Начало века. С. 431–432.

³ Столп и утверждение истины. С. 673.

⁴ Там же. С. 343.

Там, где нет «единосушности» — внутреннего духовного единства с божественным миром, там сейчас же начинается внешность. Люди, по слову апостола, могут сохранить «образ благочестия (внешний знак), силы же его отвергаться». Понятием «единосушности» вскрывается историческая подмена или подделка христианства: фальшь и притворство лукавых и порочных людей, безразличие хотя бы и искренних, но равнодушных людей.

Единосушность как нравственная категория есть святость — понятие забытое и нам почти непонятное. Святость есть устремленность в любви и покаянии к действительному богообщению, действительному, а не аллегорическому прикосновению к святине Божией, устремленность к единосушности с ней.

«Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

Химеризм мышления часто выражается в особой елейности поведения и словесного выражения. Не живя в духовной реальности, мысль вынуждена вращаться в религиозном притворстве. В жизнеописании оптинского старца Леонида, умершего в 1841 году, есть такая характеристика: «Учениками его не могли быть лукавые люди... они не выдерживали его взгляда... Сжавши сердце, они скоро отбегали от этого ученика Христова, увидев на деле, что притворная мирская вежливость и лживая почтительность непригодны для кельи старца, где воцарилась духовная простота и младенчество христианское». Все виды притворного смирения и фальшивого благоговения, «восторги, целованье батюшкина плеча или руки» старец не терпел и называл их «химерою».

Есть и еще один вид создания религиозных химер: восприятие христианства как только мира внешних чудес. Святой Иоанн Златоуст пишет, что апостолам «мы удивляемся не за чудеса... но за то, что они явили жизнь ангельскую... Жизнь праведная и без чудес получит венцы»¹. «Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет», — читаем мы в Евангелии. Духовное сознание многих поколений искажалось благодаря нагромождению сплошной чудесности в житиях мучеников, делающей, по существу, эти мучения как бы уже нереальными, а поэтому и нестрашными. Действительность превращалась в религиозную сказку. Достаточно прочесть немногие сохранившиеся акты мучений или же современные этим мучениям записи святых, например святого Дионисия Александрийского (III века), чтобы увидеть истинную действительность подвига веры и чтобы понять всю важность для практики христианства, для воспитания христианского мужества — отвергнуть религиозную

¹ Иоанн Златоуст, св. О сокрушении. Слово 1 // Творения. СПб., 1898. Т. 1. Кн. 1. С. 146–147.

мечтательность. Вот как описывает одно гонение святой Дионисий: «Все тогда поражены были страхом... Приходившие (на судилище. — С. Ф.) называемы были по именам и приступали к нечистым и скверным жертвам (то есть отказывались от христианства. — С. Ф.): одни — бледные и трепещущие, не с намерением принести жертву, а как будто сами должны были сделаться жертвою идолов, так что в окружавшей... толпе народа возбуждали насмешки... другие подходили к жертвенникам с большей готовностью, стараясь доказать самую смелостью, что они и прежде не были христианами... Из прочих же... иные убежали, а некоторые были схвачены, и из последних одни устояли до уз и темницы, а другие, хотя находились в заключении уже много дней, но потом, еще не дождавшись суда, отреклись. Были и такие, которые, вытерпев довольно пыток, на дальнейшие мучения не отважились. Только твердые и блаженные столпы, быв укрепляемы Господом, и приняв достойную... силу и постоянство необоримой веры, соделались дивными свидетелями Царства Божия¹. Далее святой передает мучения этих «блаженных столпов», не упоминая ни одного внешнего чуда. Чудо совершалось в тайне «постоянства необоримой веры».

Сохранились акты мучений Перпетуи, пострадавшей в Карфагене в 202 году, — изысканно воспитанной молодой женщины 22 лет. В акты, кроме описаний ее мученической кончины, вошел ее автобиографический рассказ. Она пишет: «Несколько дней спустя нас поместили в темницу, и я пришла в ужас, так как никогда не переносила подобной тьмы. Сверх того приходилось терпеть грубости солдат, и, наконец, одна мысль о моем ребенке лишила меня всякого покоя...»

Когда читаешь эти акты, хочется целовать черные строчки букв, запечатлевших подлинное чудо веры.

«Единым словом (единосущие. — С. Ф.), — писал Флоренский, — был выражен... христологический догмат» единосущности Сына Отцу. И в другом месте: «Здание догматики опиралось на великое, непосредственно-истинное для сознания, для жизни по вере во Христа Иисуса слово» — единосущие².

В связи с этим вспоминается упрек Г. Флоровского, что в книге Флоренского все «строится как-то мимо Христа», что в ней «нет христологических глав». Еще в 1905 году Флоренский писал: «Есть Существо абсолютно Святое и Чистое, есть «Единый Безгрешный», взявший на Себя грех мира и не отвергающий их (людей. — С. Ф.), несмотря на всю их нечистоту»³. В первом письме «Столпа» мы чи-

¹ Евсевий Памфил. Церковная история. СПб., 1848. С. 380–381.

² Столп и утверждение истины. С. 116.

³ Флоренский П. Антоний романа и Антоний предания // Богословский вестник. 1907. Янв. С. 158.

таем: «Полнота всего — в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь чрез Него и от Него». О «Власть Имеющем» и о значении для нас Его единосущности с Отцом он пишет в третьем письме. В четвертом письме он говорит, что, «только поверив в Сына и получив в Нем обетование Духа Святого, верующий узнаёт, Кто есть Отец (Лк. 10, 22), только в Сыне Божиим узнаёт Отца, как Отца, и оттого сам делается сыном. Через Сына получает он Духа Святого и тогда, в Утешителе, созерцает несказанную красоту сущности Божией, радуется неизъяснимым трепетом, видя внутри сердца своего “свет умный” или “свет фаворский”... Это “свет разума”... это “Свет Христов”, который “просвещает всех”»¹. Можно было бы намного увеличить эти выписки. В книге Флоренского, пишет епископ Феодор, «раскрывается вся премирная глубина христианства, его необходимость для человека»².

«Глав о Христе» в этой книге нет, но в ней нет и главы «о любви», нет глав и «о Церкви», в то время как вся она основана, начиная с первого эпиграфа, на раскрытии существа любви и вся устремлена к выяснению идеи и разума Церкви. По замыслу автора, в книге не хватает не «глав о Христе», а второй книги или нового «Столпа» о Христе, и об этом он сам делает специальную оговорку. «Является вопрос, — пишет он, — как же именно возникает идея авторитета Христова, — как происходит таинственное возрождение души. Не выходя из границ своей работы, — имеющей предметом своим Феодицею, а не антроподицею, — я не мог бы заниматься этим вопросом. Но я считаю долгом своим подчеркнуть, что тут — пробел, который я предполагаю восполнить в давно задуманной работе “О возрастании типов”»³.

Об этом же методологически необходимом ему расчленении единой темы он говорил на защите книги на ученую степень⁴. Свое вступительное слово на этой защите он закончил знаменательными словами: «Философия высока и ценна не сама в себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе». И в «Столпе» этот

¹ Столп и утверждение истины. С. 95–96.

² Феодор [Поздеевский], еп. О духовной истине... С. 180.

³ Столп и утверждение истины. С. 638.

⁴ При защите книги на степень магистра он говорил: «При изучении религии... возникают два вопроса: во-первых, *насколько* спасительна данная система переживаний и действий?.. И, во-вторых, как делается эта система переживаний и действий спасительно именно *для меня*, поскольку я убедился в ее спасительности вообще». Ответ на первый вопрос он относит к теодицее, которой и посвящен «Столп», а второй — к антроподицее. Отец Павел хотя и оговаривается, что они только методологически могут рассматриваться порознь, но считает необходимым это условное подразделение совершить. Во второй части его работы, как он пишет, «все должно быть обрамлением центрального вопроса антроподицеи — христологического».

«указующий перст» неустанно направляет нашу мысль, *несмотря* на расчленение темы. Вот отец Павел дает объяснение молитвы «Свете тихий»:

«Господь Иисус — кроткий, тихий Свет от святой славы бессмертного, значит, святого и потому блаженного Отца Небесного. Но Он, это тихое Солнце миру, взошло на земле и затем закатилось, снова стало как бы не с нами. Мы видели свет этого закатного Солнца, и в нем, в свете этого Света, “узрели свет” Присносушной Троицы. Поэтому и воспеваем теперь Ее, Отца и Сына и Святого Духа, — Бога; Сына же Божия, тем трисолнечным просветлением твари дающего жизнь миру, мир славит в благодарных песнопениях»¹.

5. «Свет Истины»

Четвертое письмо «Столпа» о «трисолнечном просветлении твари». «Христе, Свете истинный, просвещай и освящай всякого человека, грядущаго в мир»...

Все в человеке, еще не родившемся, но уже идущем из Вечности на землю, просвещается Божественным светом: и тело, и сердце, и разум.

О значении разума у церковных людей часто такое же непонимание, как и о преображении тела или о природе Церкви. «То беда, — говорил преподобный Серафим, — что... мы не ищем... разума Божественного, который не кичит, ибо не от мира сего есть, но, будучи преисполнен любовью к Богу и ближнему, созидает всякого человека во спасение»². «Разум, преисполненный любовью», *любящий разум* — это и есть основная тема Флоренского, которую надо увидеть как ясную поляну в лесу его учености.

«Разум жаждет спасения... он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка», — говорит он во вступительном слове к защите книги. «Неплодствовавший мой ум плодоносен, Боже, покажи ми», — вспоминает он в этой книге ирмос канона в Неделю блудного сына. Сделать «плодоносным ум», истощивший себя в пустынях мира, можно только поведя и его на узкую дорогу Христову, ведущую к богатствам познания, к пиру не только веры, но и ума, к единственности с познаваемой истиной, — к любви. Ум жаждет любви так же, как и сердце, и, только достигая ее, расцветает. Это и есть тайна того, что «любовь рождает знание» или «познание дела-

¹ Столп и утверждение истины. С. 97.

² Серафим Саровский, преп. О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 16.

ется любовью» — те слова святого Григория Нисского, которые стоят греческим эпиграфом книги и которые прежде всего поражают в ней и больше всего в ней запоминаются.

«В любви», — пишет Флоренский в четвертом письме, — человек «нашел начальную стадию давно желанной интуиции... Познание есть реальное выхождение познающего *из себя* или, — что то же, — реальное вхождение познаваемого в познающего — реальное единение... нравственное общение личностей... Познание Истины... есть... реальное вхождение в недра Божественного Троиинства... Поэтому истинное познание, — познание Истины, — возможно только чрез пресуществление человека... чрез стяжание любви, как Божественной сущности... И то, и другое — лишь *стороны* одного и того же таинственного факта, — вхождения Бога в меня, как... субъекта (познания. — С. Ф.), и меня в Бога, как объективную Истину... Явленная Истина есть любовь».

«Для собственных человеческих усилий любовь к брату абсолютно невозможна. Это дело силы Божией... Только познавший Троицу Бога может любить истинною любовью. Если я не познал Бога, не приобщился Его Существо, то я не люблю». В любящем — «семя самой Истины и подлинного ведения». «Метафизическая цепь» сковывает «эти два акта, — познания и любви».

Флоренского трудно передать, пока человек не догадается, о чем его главная боль. Я помню один вечер в тюремной камере 1946 года. Это было уже после вечерней баланды, когда все страсти и волнения дня поутихли. На длинном столе стучало домино, напевали что-то про себя шахматисты. Рядом со мной на нарах — еще совсем молодой человек, не получавший никаких передач, профессор одного иностранного университета. Я пытаюсь рассказать ему о Флоренском и не знаю, как преодолеть и трудность темы, и незнание языка. И я вспоминаю, что есть еще один первый эпиграф книги, но уже не греческий, а латинский: «Finis amoris, ut duo unum fiant. Предел любви — да двое едино будут». Это хорошо понимает мой слушатель, и я увидел вдруг слезы на его сером лице. Мне удалось передать Флоренского.

Свою мысль о слиянности любви и познания Флоренский иллюстрирует в четвертом письме объяснением литургического текста: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы Отца и Сына и Святаго Духа». Любовь есть условие единомыслия веры, познания веры, а потому только она есть условие возможности следующего за этим Символа веры — созерцания Божественных истин. Этому постоянно, настойчиво учили Отцы.

«Ведение (познание), по существу своему сущи всецело любовью, — пишет блаженный Диадок, — не попускает мысли нашей расширяться в порождении божественных созерцаний, если напе-

ред не воспримем опять в любовь и неправедно гневающегося на нас»¹.

«Ты... опалаяешь язвою любви ум... пребывающий в Тебе, просвещая его все более и более и действительно вводя его в... недоступные, тайные пренебесные зрелища. О, Единице Препетая и Троице Пречестная!»².

«Нет любви — значит, нет истины», — пишет Флоренский, — нет познания истины, и эта формула очень близка к мыслям его современника аввы Силуана Афонского, учившего, что единственным безошибочным критерием правильности того или иного учения является решение вопроса о любви к врагам.

«Истинная любовь, — пишет Флоренский, — есть выход из эмпирического и переход в новую действительность. Любовь к другому есть отражение *на него* истинного ведения (знания. — С. Ф.), а ведение есть откровение Самой Троицостасной Истины сердцу, то есть пребывание в душе любви Божией». В любви к другому «я» переходит в «не-я» и через него, через это «истощение» себя, возвращается к себе, утверждая себя в любви. «Любовь... есть “да”, говоримое “Я” самому себе; ненависть же — это “нет” себе». В любви люди «срастаются между собою в едино-сущное целое — в Церковь или Тело Христово...». «Отличительное преимущество любви, по святому Нилу Синайскому, — пишет Флоренский, — в том, что она объединяет всех до самого внутреннего расположения души; вследствие такого единства каждый свои страдания передает всем другим, а сам от других принимает их страдания. Все за всех отвечают, и все за всех страдают»³.

Это любимая, и, наверное, центральная идея Достоевского, а что касается приведенных слов отца Павла о том, что Церковь есть единственность людей в любви, то после них особенно ясно, что всякое сектантское отрицание Церкви — это, по существу, отрицание любви, а тем самым и Бога.

Флоренский показывает, что любовь — это не моральная дидактика, а бытие, воздух, самая сущность Церкви, как Богочеловеческого тела. «Христианская любовь, — пишет он, — должна быть... изъята из области психологии и передана в сферу онтологии»⁴. «Слово “любовь”... разумеется не в смысле субъективно-психологическом, а в смысле объективно-метафизическом... Метафизическая природа любви... в *выхождении из себя*, а это происходит... при вли-

¹ Добротолюбие. М., 1900. Т. 3. С. 66.

² Каллист Катафигот, преп. О Божественном единении и созерцательной жизни // Аскетические творения святых отцов. Казань, 1898. С. 100.

³ Столп и утверждение истины. С. 435.

⁴ Там же. С. 83.

янии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости. В силу этого выхождения Я делается в другом... не-Я, делается едино-сущным брату, — едино-сущным... а не только подобно-сущим... каковое подобно-сущие и составляет морализм, то есть тщетную внутренне-безумную попытку человеческой, вне-божественной любви». В любви «вместо отдельных... само-упорствующих “я” получается *двоица*, — дву-единое существо, имеющее начало единства своего в Боге».

Флоренский не приводит слова святых, еще более выпукло, чем он, объясняющих онтологию любви. Надо видеть «в брате своем Бога своего» (Симеон Новый Богослов). «Видел ли ты брата твоего? — Ты видел Господа Бога твоего» (авва Аполлос). «Может ли быть лучшее видение, чем видеть невидимого Бога обитающим в человеке, как в своем храме» (преподобный Пахомий Великий). Это последнее изречение приведено Флоренским в статье 1906 года «О типах возрастания».

Познавание, «увидение» Бога в человеке, а не психологические или социально-этические соображения или принуждения определяют, рождают христианскую любовь. Когда человек видит утреннюю зарю, его не надо принуждать к радости или изумлению.

В январе 1907 года Флоренский сказал в храме слово о «Херувимской песне»: «“Мы, таинственно изображающие Херувимов и припевающие трисвятую Песнь творящей жизнь Троице, оставим сейчас всякую житейскую думу, чтобы поднять Царя всех, невидимо копыеносимого чинами Ангелов”. Какие загадочные слова поются за литургией! Кто может слушать их без трепета? Вдумайтесь: “Мы таинственно изображаем херувимов”! Не подобным ли изображается подобное? Значит, есть в каждом из нас что-то подобное Херувиму... Есть великая по своему значению херувимская сердцевина нашей души... Бог вложил в человека лучший дар Свой — *образ Божий*. Но в самых внутренних кладовых души таится... эта драгоценная жемчужина: в илистой некрасивой раковине погребена она среди тины на дне душевного моря... Все мы — в грехах. Но мы как глиняные сосуды, полные сверкающего золота. Сверху — зачерненные и замазанные, а снутри — ослепительно лучезарные... Вот святое нутро души человеческой, истинное “я” человека... Царство Небесное — это Божественная часть души человеческой. Найти ее в себе и в других, увериться очами в святости твари Божией, в доброте и любви людей — тут вечное блаженство и вечная жизнь»¹.

¹ Флоренский П. Радость навеки // Христианин. 1907. Февр. С. 248–249, 251.

Если бы у нас ничего не осталось от Флоренского, кроме той студенческой проповеди в храме Костромской епархии, то и тогда его наследство было бы большое.

Слиянность любви и познания в душе самого отца Павла дала ему основу, говоря словами Феодора Бухарева, для «объединения и возглавления во Христе всего дела его мысли и его изучения современных наук». Об архимандрите Феодоре, имевшем несомненное влияние на Флоренского, он писал, что его мысли — «одно из наиболее важных бродильных начал этого (XIX) века в русской культуре... что будущему еще предстоит открыть архимандрита Феодора Бухарева»¹. Вот некоторые из этих мыслей: «Можно и землю пахать, и дрова рубить, приобретая себе за этим делом Христа Господа... Двоедушие не годится ни для какого дела... Плохо мое дело мысли и знания, когда это дело (изучений) я поведу таким образом: вот это, мол, я говорю или думаю, основываясь... на началах обыкновенной критики, герменевтики, логики, опыта, теории вероятностей... и проч. и проч. ...Мне, человеку православному надо... объединить и возглавить в одном Христе все дело моей мысли, все способности и образы познания, все знакомство с современным знанием, изучение всех современных наук... Еще в крещении мы умерли для всякого другого начала, чтобы жить только Христу и Христом, и это столько же и в мысли, сколько в других сторонах нашего существования... То же разумеете относительно всякого рода исследования... Христос есть правда наша... Вменяйте же себе не только в сладкий долг, но и в славу *воспринимать* Его... постоянным восхождением в какой бы ни было *научной* области... Это путь креста»².

«Но почему перво-христиане сами не создали науки?» — спрашивает Флоренский и отвечает: «Потому что им было не до того — как и вообще, вероятно, не до науки христианину, всецело отдавшемуся подвигу, хотя только он обладает нужными для истинной науки задатками»³.

Я не знаю, достаточен ли этот ответ. Подвиг ли, в котором жило всегда меньшинство христиан, мешал основанию христианской науки? Недостаточность ли наполнения благодатью этого подвига общей массы верующих? Флоренский часто пишет в этой книге об озарении божественным светом подвижников христианства, о реальности этого света, озарявшего их ум для «рассматривания тварей», для познания всего существующего. «Тернистый путь умного делания, — пишет он, — венчается блаженством абсолютного ведения»⁴.

¹ Письма архимандрита Феодора (А.М. Бухарева). С. 523 (примеч.).

² Там же. С. 597–601.

³ Столп и утверждение истины. С. 284.

⁴ Там же. С. 108.

Но этот путь не сделался общей практикой Церкви, большинство христиан не захотели терний подвига — и не это ли было причиной несоздания христианской науки? Подвиг озаряется благодатью Святого Духа, а в истории христианства, может быть, повторяются вопрос и ответ, о которых рассказывают Деяния: «Павел... найдя некоторых учеников, сказал им: приняли ли вы Святого Духа, уверовав? Они же сказали ему: мы даже и не слышали, есть ли Дух Святой» (Деян. 19, 1–2).

6. «Утешитель»

«Помнишь ли ты, тихий, наши долгие прогулки по-лесу, — по лесу умирающего августа... Помнишь ли ты, Брат мой единогодушный, тростник над черными заводями? Молча стояли мы у обрывистого берега и прислушивались к таинственным вечерним шелестам. Несказанно-ликующая тайна нарастала в душе, но мы безмолвствовали о ней, говоря друг другу молчалием... Теперь на дворе зима. Занимаюсь при лампе, и вечеряющий свет в окне кажется синим, величавым, как Смерть. И я, как пред смертью, снова пробегаю все прошлое, снова волнуюсь вне-мирною радостью».

Так начинается пятое письмо — о Святом Духе. В доме отца Павла в те годы, когда я его посещал, была детская комната, и в ней, в углу для икон, висел белый летящий голубь — как с небес данная нам икона Святого Духа.

Эпиграф-виньетка к этому письму гласит: «Залог есть любви».

Недостатки и ошибки Флоренского доходят до сознания уже потом. Первое его воздействие — это первое духовное питание среди того «голода слов Господних», о котором писал пророк. Недостатки и ошибки лежат в области богословско-философского теоретизирования, а вся сила его — в обаянии его духовной личности, помогающей и нам ощутить «ликующую тайну» Вечности.

Я думаю, есть правда в словах, сказанных мне в 1936 году отцом Михаилом Шиком, что «значение Флоренского — для стоящих еще только у церковных стен». И сам Флоренский пишет в предисловии о значении своей работы только для еще подходящих к Церкви. Но все эти понятия надо очень углубить и совсем по-новому их услышать. Не подходим ли мы всю жизнь к непорочным стенам Церкви? И не велика ли еще милость Божия, что нас от этих стен не отгоняют? Думаю, что у многих превратное представление о своем нахождении внутри Церкви на основании знания Символа веры и десяти заповедей. Это им представляется чем-то вроде потомственного и почетного дворянства. Быть в святой Церкви — это значит быть в благодати Святого Духа. Благодать обретается в христианс-

ком труде или подвиге. Кто из нас в подвиге и кто в благодати? А ведь все христианство в этих двух словах.

«И вкусив христианства, — говорил преподобный Макарий Великий, — думай о себе, будто бы не касался еще оно. И это пусть будет у тебя не поверхностною мыслию, но чем-то всегда насажденным и утвержденным в уме твоём»¹.

Пятое письмо Флоренский пишет с особой осторожностью. «Потому-то я и пишу тебе “письма”, вместо того, чтобы составить “статью”, что я боюсь утверждать, а предпочитаю спрашивать»².

Кстати, форма писем многих шокировала. Я помню одного дореволюционного генерала, который все возмущался, что это «все какие-то письма». Г. Флоровскому кажется, что это только «литературный прием». Но, во-первых, этот «прием» освящен апостольской практикой, а, во-вторых, всякое содержание ищет своего «приема» или формы. Известно, что и Григорий Богослов, и Симеон Новый Богослов иногда выражали свои религиозные содержания и мысли в стихотворном «приеме».

Флоренский прав, говоря в этом письме о недостаточности догматического знания о Святом Духе. Очевидно, более полное знание о Нем — это таинство будущего века. Но наряду с этим фактом мы имеем богатство опытного ведения Святого Духа подвижниками. Я боюсь касаться этой святости Церкви и в своем поверхностном изложении приводить свидетельства святых. Но я боюсь и другого: «скрыть серебро господина своего» — не рассказать незнающим того, что я знаю.

«Слышал я, — пишет преподобный Симеон Новый Богослов, — от одного монаха иерея, доверявшего мне, как другу своему: “Никогда, — говорил он, — не литургисал я, не увидев Духа Святого, как видел Его сошедшим на меня в то время, когда меня рукополагали и митрополит читал надо мною молитву иерейского посвящения и Евхологий (Служебник. — С. Ф.) лежал на бедной главе моей”. Я спросил его, как он Его тогда видел и в какого рода образе? Он сказал: “Простым и безвидным, однако ж как свет; и когда я, увидев то, чего никогда не видел, удивился сначала и сам в себе рассуждал, что бы это было такое, тогда Он таинственно, но внятным гласом сказал мне: “Я так нисхожу на всех пророков, и апостолов, и нынешних избранников Божиих и святых, ибо Я есмь Святой Дух Божий”. — Ему слава и держава во веки веков. Аминь»³.

«Я старался вести тебя, — говорит преподобный Варсонофий Великий своему ученику, — и в другие неизреченные, пречестные и

¹ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы, послание и слова. С. 419.

² Столп и утверждение истины. С. 129.

³ Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 59–60.

чистые сокровища Духа, и сказал мне (Дух Божий): “Теперь еще не время, но когда потщится сделать... ветхого человека новым к принятию Святого и Достопоклоняемого Духа, тогда примет Духа, Который и научит его всему”¹.

Таковы неизглаголаные беседы подвижников с Утешителем.

Правильно указывает отец Павел и на богослужебную недостаточность молений Святому Духу, но опять-таки он как бы недоговаривает: наряду с этим в богослужении есть исключительные по силе молитвы Святому Духу, но они никому не известны. Вот только один тропарь из канона на повечерии Духова дня: «Прииди к нам, Душе Святой, причастники Твоея содевая святости, и света невечернего, и Божественныя жизни и благоуханнейшего раздаяния. Ты бо река Божества, из Отца Сыном происходящий» (песнь 6, тропарь 2).

Флоренский скорбит, что Церковь мало имеет молений Духу, но, оказывается, Церковь-то имеет, мало ли, много ли, но мы не молимся, а это решает все. Главный факт — это не то, что в Церкви недостаточно опытного знания Святого Духа, а то, что общая масса верующих имеющимся знанием, добытым святыми, не пользуется и не ищет Его благодати. Кто знает, что цель христианской жизни не в достижении добродетелей или в созидании нравственности, а в стяжании через нее благодати Святого Духа? Флоренский еще в 1907 году обратил внимание в печати на беседу преподобного Серафима с Мотовиловым, многим доселе неизвестную, о стяжании Святого Духа как цели жизни.

В статье «Вопросы религиозного самопознания» в 1907 году он писал: «Ужасно более всего полное невнимание к самой идее о стяжании Духа. Не имеют и не хотят иметь, не считают нужным иметь, не думают, что без действительной силы христианство является обывшей солью и потухшим светильником». Но в пятом письме Флоренский, хоть и с большими оговорками, хочет сказать, что дело не в том, что люди «не считают нужным иметь», а как бы *не могут* иметь, не в состоянии иметь знания и молений Святому Духу, что «одностороннее ведение Второй Ипостаси (то есть Иисуса Христа. — С. Ф.) породило религию нового времени»², то есть христианство, что и в нем «полнота стяжания (Святого Духа. — С. Ф.) недоступна верующим как целому, недоступна и отдельному верующему в целостности его жизни»³.

Учение и восприятие Логоса как бы заслонило учение и восприятие Святого Духа — вот, собственно, что, хоть и неуверенно,

¹ Варсануфий Великий и Иоанн, преподобные. Руководство к духовной жизни. М., 1883. С. 109.

² Столп и утверждение истины. С. 127

³ Там же. С. 112.

хочет сказать Флоренский в пятом письме о всей истории Церкви. Он понимает, что тем самым он приближается к позиции людей так называемого «нового религиозного сознания», группировавшихся тогда вокруг Мережковского, и это, естественно, его пугает. «Мне в высокой степени чуждо, — пишет он, — стремление... как бы насильно стяжать Духа Святого... “Новое сознание” всегда оказывалось не выше-церковным, каким оно себя выдавало, а противо-церковным и противо-Христовым... Тот, кто имеет Духа настолько, насколько имели Его святые, явно видит безумие притязать на большее... Параллельно всей церковной истории тянется нить этого, всегда выдававшего себя за “новое” лже-религиозного сознания»¹. Суть «нового религиозного сознания» в ненахождении Духа Святого в истории Церкви. Это все тот же протестантизм, не верящий в Церковь. Обетование Христово о непобедимости ее воротами ада оказалось для него несбывшимся. Пятидесятницы не было, и поэтому она еще будет. «Новое сознание» — это стремление создать «рядом с религией христианства... новую религию Святого Духа, рядом с Новым Заветом Христа Спасителя, уже больше не утоляющим, Третий Завет»². «Идет речь не о простой эволюции христианства, но о возникновении на его почве *новой религии*»³. «Для того чтобы вступить в третий момент (Третий Завет. — С. Ф.), мир, — пишет Мережковский, — должен окончательно выйти из второго момента; для того чтобы вступить в религию Духа, мир должен окончательно выйти из религии Сына — из христианства»⁴.

На фоне этих чаяний пятое письмо воспринимается с недоумением. «В течение всей нашей эпохи, — пишет Флоренский, — молятся главным образом Сыну; Духу же если и молятся, то больше, ожидая Его... больше тоскуя об Утешителе, нежели радуясь Им»⁵. Но это было известно христианству с самого его основания; уже апостол Павел утвердил знание о том, что достигнутое после Пятидесятницы — это еще не «полнота Духа», а только «начаток Его», или, как подвижники говорили, «залог» и «обручение», что тварь поэтому еще «стенает и мучается» и «мы в себе стенаем, ожидая усыновления». И апостолы приняли Фаворский свет только так, как могли — «якоже вмещаху». Но этот «начаток» столь велик, что для нас непостижим и непонятен, что, зная о нем через откровения святых, недопустимо даже с оговорками говорить о

¹ Столп и утверждение истины. С. 128, 133.

² Волжский А. Жизнь Ф.М. Достоевского и ее религиозный смысл // Вопросы религии. М., 1908. Вып. 2. С. 176.

³ Аскольдов С. О старом и новом религиозном сознании // Там же. С. 205.

⁴ Мережковский Д. Ответ на вопрос // Век. 1907. № 19. С. 273.

⁵ Столп и утверждение истины. С. 129.

какой-то «недостаточности» или «односторонности» Нового Завета. Во всем письме о Святом Духе не упоминается совсем о Пятидесятнице — этом огненном крещении Церкви Духом Святым. Об учении преподобного Серафима о стяжании Святого Духа автор говорит только в четвертом письме, в связи с частным вопросом о реальности Фаворского света, а не в этом письме, к которому оно прямо относится. Не отмечает он и того удивительного факта, что в январе 1831 года вхождение в этот неизреченный свет Фаворской благодати было дано не отшельнику и даже не монаху, а мирскому человеку, женатому помещику, но при этом, конечно, рабу Божию и ученику преподобного. А именно в этом неизмеримая ценность этого документа. Флоренский пишет: «В пустынях Фиваиды и Палестины, отдельным святым — этим вершинным и почти над-человеческим точкам Церкви — Дух являл Себя и через них... окружавшим их»¹. Но разве Мотовилов может быть назван «надчеловеческой точкой Церкви»? Беседа с Мотовиловым показала, что путь к стяжанию Духа возможен всем, что «все возможно верующему». Интересно отметить горячее возражение отцу Павлу еще в 1907 году, полученное им от одного священника Д. Г. Т. «Флоренский пишет, — читаем мы в этом возражении, — “не видно стяжавших Духа в среде христиан, не чувствуется действующей силы в них”. Приди и виждь, — отвечаю ему. — Разгреби золу и увидишь огонь, он всегда старается укрыться; таково свойство огня Христова»².

Ошибка Флоренского в том, что он все же оборачивается немного на «новое религиозное сознание». «И все-таки, — пишет он, — в основе “нового сознания” лежит истинная идея»³. Это написано на той же самой странице, где представителей этого «нового сознания» он называет «людьми лжеименного знания». Его колебания биографически понятны: он, как и Свенцицкий и Эрн, в молодости был близок к людям, окружавшим Мережковского. И он сам предупреждает читателя: «Если... в работе моей есть какие-нибудь “мой” взгляды, то — лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания»⁴.

Его непонимание в том, что явный недостаток стяжания Духа и знания о Нем он относит за счет какой-то «закономерности» Заветов, чего-то предусмотренного, а не за счет нежелания или косности церковных людей, то есть как раз того, о чем он правильно говорил в 1907 году. Пятидесятница открыла «царские врата» ду-

¹ Столп и утверждение истины. С. 120.

² Флоренский П. Вопросы религиозного самопознания. Письмо 2 // Христианин. 1907. Март. С. 650–651.

³ Столп и утверждение истины. С. 129.

⁴ Там же. С. 360.

ховности всем людям, и только сами люди ее не хотят. «Много званых, но мало избранных» — это постоянная скорбь Евангелия, и именно в этом ответ «новому сознанию». Отец Сергей Мансуров, близко стоявший одно время к отцу Павлу, с особенной силой учил о Церкви именно как об уже открытых вратах Царства Святого Духа, то есть тем самым о реальной неразделенности для христианской жизни Сына и Духа. Я помню, что между ним и отцом Павлом бывали споры и какое-то несогласие. Впрочем, слышал я, что, когда отец Сергей скончался, это было сердечно тяжело принято отцом Павлом.

Единство или неразделенность восприятия Сына и Духа дает познание Церкви как уже наступившего Царства Божия. Об этом так писал блаженный Августин: «В настоящее время Церковь есть Царствие Христово и Царствие Небесное». «Избранных» мало, но они всегда были и будут, как сказано в Евангелии: «Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство».

Я помню, как я с некоторым страхом спросил однажды духоносного старца-монаха: «Как вы относитесь к Флоренскому?» Страх был от ожидания отрицательной оценки со стороны православно-строгаго человека. И старец ответил: «Как же отношусь? Конечно, хорошо. Только он был еще молодой».

Я думаю, в этих словах норма отношения к отцу Павлу.

Письма «Столпа» писались, очевидно, в процессе духовного роста. Письмо пятое «Утешитель», наиболее слабое из всех, было напечатано уже в 1908 году. Письмо «София» было напечатано только в 1911 году в «Богословском вестнике». В 1912 году, когда он защищал книгу на степень магистра, в ней было всего семь писем, в том числе и это пятое, а остальные («Два мира», «Геенна», «София», «Дружба» и «Ревность») появились вместе уже в «полном» «Столпе» — в 1914 году. И вот в письме «София» мы читаем слова, противоречащие всему смыслу сказанного в пятом письме: «Для школьного богослова просто сказать, что понятия Церкви, Духа Святого и Сына Божия — различны... в сознании его это — только *понятия*. Но для верующего... который воспринимает их в живой их данности, — для которого с полною осязательностью Церковь есть Тело Христово, — полнота Духа, посылаемого Христом; для такого верующего... производить резкие разделения и разграничения больно, потому что они *режут по живому телу*».

Тайна нераздельности восприятия Духа, Церкви и Христа для святых в том, что они шли к Ним единственным и общим путем — через подвиг, через соучастие в Голгофе Сына. Преподобный Симеон Новый Богослов называет Святого Духа «великого Бога и Владыки нашего *Багрянницей*» — одеждой перед распятием. В евхаристической молитве древней литургии святого Климента Римского

Святой Дух именуется «*Свидетелем страданий Господа Иисуса*»¹. Только через страдания Христовы, только через подвиг можно войти в общение с Духом. Вот где мистический узел нераздельности восприятия их и вот где пропасть между мистикой христианской и мистикой всякой иной! И отец Павел это знает. «Вне подвига... — пишет он, — Дух познавался и познается лишь отрицательно»².

Но если путь к Святому Духу через Сына, через Крест, то и Сын признается только в благодати Духа, так как «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3) и так как Святой Дух «от Отца исходит и в Сыне почивает»³.

Эта слитность в сознании — не догматическое смешение, а живая нерассекаемость любви — поражает, когда читаешь богослужебные тексты или слова святых. Вот синаксарь (никому не ведомый) на Духов день: «Утешитель же Дух Святый глаголется, яко утешати и покоити нас могий. Вместо бо Христа Сего прияхом, и Онаго (то есть Христа) Тем (то есть Святым Духом) имеюще, яко и ходатайствует о нас гласы неизглаголанными к Богу, яко Человеколюбец наш, предстояй яко же и Христос».

Входить в тайну *единосущности Сына и Духа*, входить умом, сердцем и волей, всюю своей радостью и утешением, трудом и любовью, входить для какого-то воплощения или отображения *в себе* Их единосущности — в этом и есть постоянная цель каждого христианина.

Те, кто в христианстве отделяют себя от Голгофы Сына, считая, что они уже и без нее обладают Воскресением в Святом Духе, впадают в мечтательность, ложную духовность и экзальтацию. Эти люди отвергают узкий путь и так или иначе сливаются с «миром, лежащим во зле». Те, кто, принимая узкий путь и подвиг Голгофы, забывают при этом об уже бывшем Воскресении, об уже открывшемся на земле Царстве Святого Духа, делают свое христианство мертвым или, повторяя слова отца Павла, «обуявшей солью и потухшим светильником». Для святых все дело в единстве этого восприятия и *в единстве жизни в Нем*.

«Благодать Всесвятого Духа, — пишет преподобный Симеон Новый Богослов, — дается уневестившимся Христу душам». К восприятию этой благодати призываются все христиане, великие и малые, и «каждому, — пишет тот же святой, — надлежит распознавать, получил ли он обручение Духа от Жениха и Владыки Христа».

¹ Вот эта молитва, по сирийской рукописи конца IV в.: «Мы просим Тебя, Господи, чтобы Ты ниспослал Своего Святого Духа, Свидетеля страданий Господа Иисуса, на эту жертву, для того чтобы этот хлеб пресуществился в тело Твоего Христа и эта чаша — в кровь Твоего Христа».

² Столп и утверждение истины. С. 121.

³ Служба Троицына дня.

«Обручение» Духа. Обручение — это еще не «Брак Агнца», но залог его. «Имея начаток Духа», и человек и Церковь ждут Его полноты, ждут, стелая и тоскуя вместе с апостолом, свершения сроков, когда Бог будет «всяческая во всех». И об этом ожидании и у отца Павла есть верные слова в этом письме.

«Я набрасываю, — пишет он, — мысли, которые больше чувствую, чем нежели могу высказать. Словно какая-то ткань, словно какое-то тело из тончайших звездных лучей ткется в мировых основах: что-то ждётся. В чем-то недостаток, по чему-то томится душа, желающая разрешиться и быть со Христом. И будет что-то: “не *у* явится, что будет”. Но чем острее чувствуется *готовящаяся*, тем ближе и кровнее делается связь с Матерью Церковью... То, что будет, будет в Ней и чрез Нее, не иначе. С тихою радостью я жду того, что будет, и “Ныне отпускаеши” целыми днями поется и звенит в умирном сердце. Когда настанет *то*, когда откроется Великая Мироя Пасха... я не знаю... но сердце мое спокойно, потому что надежда вплотную подводит к нему *то*».

Или, добавляя слова апостола, «надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам».

7. «Противоречие»

Приступающий к шестому письму опять может быть испуган философскими теоремами и использованием загадочного для него «логистического алгорифма» для доказательства того, что «истина есть противоречие», или антиномия. Я пугался до тех пор, пока случайно не прочел эпиграф к поэме М. Волошина «Святой Серафим», который гласит: «Когда я говорю о Боге, слова мои — как львы ослепшие, что ищут источника в пустыне». Основной смысл этого письма в том, чтобы отвергнуть особый вид религиозного позитивизма, для которого «все ясно», который все может понять и объяснить — *назидательно* или *богословски-научно*. Когда мысль, отрешаясь от упрощенчества, начнет действительно входить в подвиг религиозной жизни, в ее исканиях разума, единства и покоя в Боге неизбежен период каких-то религиозных противоречий, как слепота для «львов», ищущих «источника в пустыне».

Антиномичность утверждается Флоренским, конечно, не как вечная и неразрешимая норма, в чем его заподозрил один критик¹, а как признак еще не преображенного сознания. Антиномии и лежат не в природе вещей божественных, а во временном переходном со-

¹ См.: Трубецкой Е. Н. Свет фаворский и преображение ума // Русская мысль. 1914. Май. С. 25–54.

стоянии нашего разума. Но честность и серьезность мышления не допускает бегства от них. Это как бы сумерки перед рассветом, время *aurorae*¹. Это особенно видно в сознании Древней Греции. «Ведение противоречия, — пишет Флоренский, — и любовь к противоречию, наряду с античным скепсисом, кажется, — высшее, что дала древность». «Противодействие сближает, — цитирует он Гераклита. — Из противоположностей образуется совершенная гармония».

Я вспоминаю любовь отца Павла к античной древности. Она выражалась, в частности, в том, что на стенах его комнаты в Посаде висело много фотографий с греческих статуй, что было необычно для комнаты священника. Сияющее солнцем античное искусство было, конечно, для грека древности «днем» в его противодействии хаосу, ночи мира, о которой сказал поэт:

Пришла — и с мира рокового
Ткань благодатную покрова,
Сорвав, отбрасывает прочь...
И бездна нам обнажена...

Вот первая и такая зияющая антиномия мира! — ночь и день. Может быть, под ее влиянием Флоренский применил антиномическое чередование дней и ночей к теории мировых культур в работе «Напластования эгейской культуры», где он пишет: «Наша жизнь двумя идет параллельными чредами — дней и ночей — хотя и перемежающихся, но как бы не замечающих друг друга, смыкающихся в две параллельные нити жизни — черную и белую. Это-то и выражает Псалмопевец словами: “День дни отрыгает глагол, и ночь ноши возвещает разум”... Так именно бывает и в истории. Полосы *дневного* сознания “отрыгают глагол”, то есть имеют непрерывность предания, единый разум культуры — не смежным с нею полосам создания *ночного*, но другим полосам (дневным. — С. Ф.), отграниченным от нее культурой ночною. И ночная культура “возвещает разум” свой непосредственно культуре ночной же, не дневной, то есть не той, которая с нею смежна... Средневековье... *ино*-культурно, потому что оно *свое*-культурно... Философия Возрождения примыкает не к средневековой мысли, но к... мысли древности: в философии александрийской, — в неоплатонизме... надо искать истоков ее. Напротив, наступающий вечер мысли, уже явно веющий прохладой над нашими головами, и быстро надвигающаяся на нас вечерняя тень новой культуры видимо разрывают с традициями непосредственно предшествовавшей им древней культуры Нового времени, и невидимые артерии и нервы общества получают питание... от считающейся, еще не так давно, бесповоротно погребен-

¹ Утренней зари (*лат.*).

ной мысли средневековой». «Близко новое Средневековье», — писал он в «Прашурах любомудрия».

В другой статье он определяет вообще свое понимание культуры. «Все догматические споры, — пишет он, — от первого века... и до наших дней, приводятся только к двум вопросам: к проблеме Троицы и к проблеме Воплощения. Эти две линии вопросов были оставлением абсолютности Божественной, с одной стороны, и абсолютной же духовной ценности мира — с другой. Христианство (требует. — С. Ф.) с равной силой и той и другой... Если нет абсолютной ценности (Бога. — С. Ф.), то *ничего* воплощать и, следовательно, невозможно само понятие культуры: если жизнь, как среда, насквозь чужда божественности, то она неспособна... воплотить в себе творческую форму и, следовательно, — снова останется она сама по себе, вне культуры, снова уничтожается понятие культуры... Защита культуры в самых ее основах... всегда была борьбой за оба *взаимонеобходимые* начала культуры»¹.

Культура есть воплощение в земной среде божественного начала. Если *ничего* воплощать или если *негде* воплощать, то есть если нет Бога или среды для Него, то культура умирает. Мало признать Бога — надо еще создать почву, жаждущую Его воплощения, надо иметь Сионскую горницу, куда снова может прийти Христос. В этом утверждении «святой земли», или духовной почвы для воплощения, Флоренский продолжает мысли Достоевского, которого он часто любовью вспоминает в «Столпе».

«Познание истины, — пишет Флоренский в этом письме об антиномии, — требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. *А подвиг рассудка есть вера*, то есть само-отрешение. Акт само-отрешения рассудка и есть высказывание антиномии... Если бы истина была (для рассудка. — С. Ф.) не-антиномична, то рассудок... не имел бы побуждения начать подвиг веры».

«Мы не должны... замазывать противоречие... Бессильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия... пора отразить бодрым признанием противоречивости... Тайны религии — это... несказанные, неопишуемые переживания, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречий, которые зараз — и “да” и “нет”. Это — “вся паче смысла... таинства”... Противоречие... всегда тайна души, — тайна молитвы и любви... Там, в Горнем Иерусалиме, нет их. Тут же — противоречия во всем; и устранились они не общественным строительством и не философическими доводами... Самый разум раздроблен и расколот, и только очищенный, бого-носный ум святых *несколько* цельнее: в нем началось срастание разломов и трещин, в нем болезнь бытия залечивается, раны

¹ Флоренский П. Троице-Сергиева лавра и Россия. С. 10–11.

мира затягиваются... Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме (очевидно, всякого человека. — С. Ф.) устраниются, но не рассудочно, а сверх-рассудочным способом».

В приложении «Задача Льюиса Кэрролла» Флоренский еще яснее говорит о том же: «То, что для *ratio*¹ есть противоречие, и несомненное противоречие, — то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречием; не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии духовного просветления, противоречий нет. Поэтому на рационалиста нечего натаскивать сознание, что нет противоречий: они имеются; да, они несомненны. Но... эти противоречия оказываются высшим единством в свете Незаходимого Солнца»².

«Священная Книга, — пишет он в шестом письме, — полна антиномиями». Он приводит некоторые из них и здесь, и на с. 418.

«Догмат, как объект веры, непременно включает в себя рассудочную антиномию. Если нет антиномии, то рассудочное положение — цельно. А тогда это... не догмат, а научное положение. *Верить* тут нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего. Но мне кажется, — пишет Флоренский, — великим кощунством думать, что религиозная истина — “святыня” — постижима при всяком внутреннем состоянии, без подвига. Правда, она может благодатно блеснуть разуму нечистому, чтобы привлечь его, но она не может быть доступной всякому... Духом постигаются догматы, в Нем — полнота разумения... Только подлинный религиозный опыт усматривает антиномии и *видит*, как возможно фактическое их примирение... Где нет антиномии, там нет и веры; а это будет тогда лишь, когда и вера, и надежда упразднятся и пребудет одна любовь».

«Полнота в единстве, полнота целостная для рассудка... лишь постулируется. Но условием интуитивной данности постулата является *укрощение* своей рассудочной деятельности и *выход* в благодатное мышление восстановленного, очищенного и воссозданного человеческого естества».

Что значит «укрощение рассудочной деятельности»? Эта фраза Флоренского, смысл которой неоднократно им повторяется, вызывает у некоторых людей и недоумение, и огорчение. И можно даже подумать, что она находится в противоречии с громадным материалом, тут же приводимым автором, по чисто рассудочной защите христианства оружием философии, филологии, истории и точных наук. Толкуя текст апостола Павла (1 Кор. 4, 10), святой Иоанн Златоуст говорит как раз то же об «укрощении» рассудка. «Что такое *буйство* (безумие. — С. Ф.) о Христе?» — спрашивает он и отвечает: «То,

¹ Рассудка (*лат.*).

² Столп и утверждение истины. С. 505.

когда мы укрощаем собственные помыслы... когда... очищаем свой ум от внешнего учения, чтобы... он был... очищен для принятия божественных вещаний. Когда Бог объявляет что-нибудь такое, чего не должно исследовать, то надлежит принимать верою¹.

Значит, укрощение «рассудочной деятельности» есть всего только укрощение самомнения рассудка, хотя, конечно, и это очень много и трудно для исполнения.

В третьем письме Флоренский пишет: «Вера, которую спасаемся, есть начало и конец креста и со-распинания Христу.. Много есть родов безбожия, но худший из них — так именуемая “разумная”, или, точнее, рассудочная вера... Блага духовные... лежат вне области плотского познания, они — то, “чего око не видело, и ухо не слышало, и что на сердце человеку не восходило” (1 Кор. 2, 9)». Флоренский утверждает два вида деятельности ума христианина: один в сфере общечеловеческого рассудочного знания, другой в глубине благодатной жизни. Связь между ними — в том, что первый целиком питается от второго и только при наличии второго может иметь смысл и крепость. Вера не может быть рассудочной, но может иногда и рассудочно защищаться. Первая область Флоренским не отрицается, но утверждается как вспомогательная, подсобная, для опровержения неправды, для укрепления каких-то подступов к Церкви, ее «предместий» или «пригорода». Сам же Город, «которого художник и строитель Бог» (Евр. 11, 10), живет уже в иной жизни не только сердца, но и ума, и «оружия воинствования» его уже другие — ниспровергающие «всякое превозношение, восстающее против познания Божия» и пленяющие «всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10, 4–5). «Огнестрельное... оружие, — пишет Флоренский, — поражающая издали сила Духа — это прямое достояние Церкви»². Внутри Города — жизнь Духа, и, только пока эта «жизнь жительствоует» и мысль ею питается и к ней возвращается после «экскурсов» в рассудочное знание, Церковь или отдельный человек живут в духовном здоровье. Если же питание прекращается, то начинается религиозный рационализм, отрывающий знание от духовной жизни, заменяющий жизнь в благодатном смирении ума жизнью, полной веры в безграничность человеческого знания. А «знание надмевает, — говорит апостол, — любовь же назидает. Кто думает, что он знает что-нибудь, тот ничего еще не знает так, как должно знать» (1 Кор. 8, 1–2). Христианин, который защищается от неверия только рассудочным знанием, только своим разумом, подобен тому воину, который рубил многоглавое чудовище: отрубил одну голову, а на ее месте вырастают две. Христианство победило мир не «убедительными словами человеческой муд-

¹ Иоанн Златоуст. Против аномеев. Слово 2 // Творения. Т. 1. Кн. 2. С. 504.

² Столп и утверждение истины. С. 809.

рости, но явлением духа и силы» (1 Кор. 2, 4), кровью мучеников и безумством проповеди. «Это безумие разумнее всякой мудрости... оно разогнало мрак вселенной, оно принесло свет ведения»¹. Это и есть твердыня христианства, и в ней «ум» становится «разумом», становится умом богоносным.

Используя, когда нужно, все ограниченные возможности рассудочного знания, одновременно надо неуклонно приучать себя к мысли о его ограниченности и о той великой и неизреченной области познания, которую открывает нам жизнь в благодати. Это приучение болезненно. Трудно приучить себя к словам апостола: «Я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого» (1 Кор. 2, 2). Вера есть подвиг рассудка, его крест и умирание в Боге.

«С благодушием, — пишет Флоренский, — “по-хорошему” рассудка не преодолеешь»². По его терминологии, этот процесс болезненного перерождения рассудка есть введение и его, а не только тела и сердца в аскезу, то есть на узкий путь евангельского подвига. Еще в 1906 году в статье об архимандрите Серапионе Машкине он писал: «Античный идеал мудреца... получил свое высшее раскрытие в святоотеческом представлении о монахе как христианском философе... Философствование делается возможным после подготовки разума аскетикой». Иначе говоря, борьба с грехом есть борьба за преображение всего человека, в том числе и его ума. Вот как об этом пишут святые:

«По умерщвлении в нас греха отпадают и тяжесть, и слепота, и все, что утесняло душу; чувства, доселе... плодоприносившие смерть, восстают в здравии и непобедимости. Ум как бы обвит освящением и упокоивается в нетлении: освободившись от всех возмущений, он субботствует, жительствует в другом, новом веке, углубленный в рассматривание предметов новых и нетленных» (авва Исаия).

8. «Грех»

В одном стихотворении Флоренского 1907 года (из цикла «Звездная дружба») есть такие строки:

Душа себя найти желает,
Томится по себе самой.

Моя неудовлетворенность собой — это начало борьбы за нахождение *себя в Боге*, себя очищенным от всего, что не «я» подлинное.

¹ Иоанн Златоуст. Против аномеев. Слово 2. С. 504.

² Столп и утверждение истины. С. 650.

«От чего... спасает нас религия? — спрашивает Флоренский при защите диссертации в 1912 году и отвечает: — Она спасает нас от нас, спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса. Она одолевает геенну, которая в нас... Она поражает гадов “великого и пространного” моря подсознательной жизни... Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу».

Иначе говоря, смысл христианства отец Павел утверждает точно по-евангельски: «...родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их» (Мф. 1, 21) — в спасении человека от греха, в «улаживании души», и уже через нее социальных конфликтов, а не наоборот, как часто предполагается в наше время и религиозными людьми.

Душа человека — средоточие и общественного, и природного бытия. Своим грехом человек растлевает воздух мира, бытие природы и твари. Святой Тихон Задонский писал: «Грех причиною есть, что и самое неповинное естество (твари) страдает. Человек грешит, а прочая тварь страдает: земля не дает плода, воздух и вода растлеваются»¹. Борьба за космос совершается внутри людей, в их сердце, и в их освящающей духовной деятельности, выражающейся, в частности, в таинствах и обрядах.

Я помню, что это было главной мыслью курса лекций отца Павла, прочитанного им, кажется, летом 1918 года в Москве, под общим названием «Философия культа». Он говорил на этих чтениях, происходивших в переполненных аудиториях гимназии Общества преподавателей где-то на Остоженке, о реальности проникновения Божественной стихии таинств во все поры земной ткани, о таинствах как «очагах, из которых распространяется по миру Божественное тепло», о том, как в Крещение освященная богоявленская вода смывает и *лечит подземные корни жизни*, о той опасности, которая таится в отрыве личного и общественного бытия от культа, о мистической деградации процесса принятия пищи, начиная от вкушения Хлеба Божия на трапезе таинства и кончая заглатыванием наспех бутерброда у железнодорожного буфета, о том, что цель христианства — освящать мир, «сохранять крестом его жительство», преодолевать его тление, его «бег к смерти», преобразать его быт, пронизывать его «бывание», его временное всепроницающими, идущими из культа лучами вечности.

В эту же пору, я помню, он неоднократно выступал и в московских храмах с небогослужебными беседами, главным образом об имени Божиим. «Нельзя и лезвия бритвы проложить между призы-

¹ Тихон Задонский, св. Об истинном христианстве // Творения. М., 1908. Т. 2. С. 151.

ваемым именем и Именуемым», — говорил он. Это его давнишняя идея. В 1909 году в «Общечеловеческих корнях идеализма» он писал: «Имя вещи... есть субстанция вещи... Имена выражают природу вещей». То же и в «Столпе»: «Имя Христово есть мистическая Церковь».

Я помню его литургию в домовом больничном храме Посада. Он служил очень просто, тихо, собранно-сосредоточенно, чувствовалась его погруженность в совершаемое. Таким же видели его стоящим в храме уже после того, как он перестал служить. Кто-то однажды видел, как почти в пустом храме литургию совершали два священника: отец Павел и отец Михаил Шик. Может быть, сейчас еще есть живые люди, для которых это литургическое сочетание скажет многое. Известно, что он совершал совместно литургию и с отцом Сергием Булгаковым в Москве.

Я не знаю, как он молился вне храма — жила ли в нем всегда молитва, но я ощущал в нем, внутри его духовной собранности и теплой серьезности точно дом для молитвы. Я любил подходить к нему под благословение: он благословлял с такой верой в благодать благословения! «Молитва — это вдыхание в себя благодати Божией», — пишет он в связи с житием старца Исидора.

Я не знаю о нем и как о духовнике. Говорили, что, когда умирал в Посаде В. Розанов (в доме на Полевой улице), он позвал не отца Павла, а приходского священника.

Жило ли в нем прочно сердечное смирение? Я знаю только то, что в нем не было и тени этого ужасающего внешнего смиреннословия. Кроме того, несомненно то, что, как писал о нем один его ученик (Волков), «смирение он ставил в основу методов мышления и образа всей жизни человека». Он был очень прост, и ему было органически чуждо все внешнее, все то наружное, что не адекватно внутреннему. И я хорошо помню, с каким смирением, терпением и благожеланием он, нарушая свой уплотненный рабочий день, принимал для разговора меня, юношу 18–19 лет. «Ну, что ж, Сережа, давайте поговорим», — тихо и как бы обреченно говорил он, садясь и усаживая меня рядом и выслушивая, например, глубокомысленный мой проект писать — ни много ни мало — о «Ночи» Тютчева. «А не думаете ли вы, Сережа, что лучше сузить тему и поработать над вопросом тютчевских эпитетов, например черное и золотое?.. Всякая тема интересна, — добавил он, — если к ней подойти вплотную».

Нелюбовь к внешности проявилась и в одном служебном факте. Когда Синод наградил его наперсным, то есть золотым, крестом, он все продолжал носить свой прежний, серебряный, и, говорят, получил замечание от ректора академии. «Отец Павел пренебрегает благословением Святейшего Синода», — строго сказал епископ Федор. Кажется, никогда он не носил и магистерского значка.

В нем была всем очевидная духовность ума и тем самым учения, и именно это определяло его значение в Церкви. Этот же самый строгий епископ Феодор писал о его книге: «Читая книгу автора, чувствуешь, что вместе с ней растешь духовно»¹. То же испытывали люди при личном общении с ним. Апостолы и подвижники говорят о целостной духовности, о погружении всего состава человека в стихию духовности, — в стихию Духа Святого. Преподобный Симеон Новый Богослов говорит о подвижнике, что «он бывает весь во глубине Духа, как бы в глубине безмерных светлых вод». Но так писать о Церкви и о подвиге, как писал отец Павел, можно только после того, как корень греха уже побежден и достигнута та стадия духовности, с которой начинается влияние на других. Рассказывали еще, что уже после закрытия Лавры он сказал в церкви Рождества Богородицы проповедь о «свышнем мире» Богоматери, «превосходящем всяк ум». Так вот, об этом рассказывали мне больше чем через 50 лет так, как будто это было вчера. Если бы меня спросили, как в общем итоге определить значение Флоренского для людей, я бы сказал, что оно может быть сведено к властному направлению нашего сознания в реальность духовной жизни, в действительность общения с Божественным миром.

«Погружаясь в грех, — писал он в восьмом письме, — мы теряем чувство объективно-реального существования. Погружаясь в грех, дух забывает себя, теряет себя, исчезает для себя». «Бездна последняя грехов обыде мя, и исчезает дух мой», — слышим мы свидетельство святой Церкви. «Самость жалит саму себя своим грехом». И в седьмом письме он пишет: «Грех — момент разлада, распада и развала духовной жизни. Душа... теряется в хаотическом вихре своих же состояний... Я захлебывается в “потопе мысленном” страстей... Неврастеническая полу-потеря реальности творческого Я — тоже вид духовной нетрезвости, и трудно отделаться от убеждения, что причина ее — в “не-устроенности” личности... Грехи обстоют сердце, густым строем стоят окрест него и... преграждают доступ освежающего ветерка благодати» (а «вне благодати мир представляется призраком»²)... «Грех — в нежелании выйти из... *само-тождества*... Утверждение *себя*, как себя, без своего отношения к *другому*, то есть к Богу и ко всей твари, — *само-упор* вне выхождения из себя и есть коренной грех, или *корень* всех грехов. Все частные грехи — лишь... проявления *само-упорства самости*... которая... делает из себя единственную точку реальности. Грех есть то, что закрывает от Я всю реальность, ибо *видеть реальность* — это именно и значит выйти *из себя* и перенести свое Я в не-Я, в другое, в зримое, то есть *полюбить*».

¹ Феодор [Поздеевский], еп. О духовной истине... С. 181.

² Столп и утверждение истины. С. 736.

Эти мысли Флоренского о природе греха, о том, что он есть *преграждение любви*, очень помогают в познании Церкви. «Тайна Церкви есть тайна благодатной единосущности людей», их единство — в любви, или тайна соборности в противоположность тайне греха, который есть всегда внутреннее обособление человека, его замыкание в себя, в своей «самости», в «самоистуканство». Обособляясь, нельзя быть в соборной Церкви, нельзя быть одним из учеников Христовых. Поэтому-то для святых понятия Церкви и нераскаянного, то есть несмытого греха, несовместимы. Поэтому-то всякое обмирщение Церкви, внесение в нее пороков и равнодушия мира — ересь жизни, отлучающая человека от Церкви и угрожающая всему бытию церковному. И наоборот: вот почему покаяние в грехе так превозносится в Церкви, начиная с притчи о молитве мытаря; покаяние есть устремление к Богу от греха, бегство к свету, к свободе от греховного рабства, оно есть начало единения с людьми, начало Церкви. У святого Епифания Кипрского есть такое, на первый взгляд удивительное, соотношение кающегося грешника и Церкви: «Принявший плач грешницы-блудницы, прими ныне и Церковь Твою. Принявший моление уверовавшего разбойника, прими молитву и Твоего верующего народа»¹.

«Любовь служит путем, возводящим к Богу», — учил святой Игнатий Богоносец. «Кто не может любить Бога, тот... не может и верить в Него» (преподобный Симеон Новый Богослов).

Любовь есть забвение о себе, о своей самости, тем самым — смирение. Отрицающие или не понимающие необходимости постоянного стяжания любви, пути любви, пытающиеся подменить любовь страхом или послушанием, а таких у нас по-прежнему много, вслед за К. Леонтьевым и Фералонтом Достоевского попросту искажают христианство. «Только те знают, что значит верить в Бога, которые любят Его» (блаженный Августин). «Начало и конец всякой добродетели — любовь» (святой Иоанн Златоуст). *Начало*, а не только конец. Начало «всякой добродетели», в том числе и страха Божия. Это азбука христианства. «Вера — начало любви; конец же любви — ведение Бога» (авва Евагрий). «Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?» И еще: «Имейте в себе соль». Об этих евангельских словах так пишет преподобный Феодор Студит: «Соль... означает... любовь... Ибо, как ни хлеб, ни что-либо иное... не употребляется без соли, так и без любви не может быть совершенно никакое боголюбезное дело»². Достигая сми-

¹ Епифаний Кипрский, св. Слово на святое Христово Воскресение // Прибавления к Церковным ведомостям. 1900. № 15–16. С. 614.

² Феодор Студит, преп. Похвала великому апостолу и евангелисту Христову Иоанну // Прибавления к Церковным ведомостям. 1899. № 38. С. 1520–1521.

ренной любви, мы только и начинаем бороться с греховной самостью — питательной средой всяческой греховности, по постоянно-му учению Церкви.

Идея греха Флоренский противопоставляет идею целомудрия. «Самое слово... — пишет он, — указывает на цельность, здравость, неповрежденность, единство и вообще нормальное состояние внутренней жизни, нераздробленность и крепость личности... Целомудрие... в сознании самого человека, то есть как переживание... есть блаженство... *отдых* от неустанно-жадного и никогда не удовлетворенного хотения... само-заклученность и само-собранность души для вечной жизни в Боге... В I-м веке, когда казалось так близко Далекое, когда Огненный Язык горел еще над головою верующего, Благая Весть впервые дала людям вкусить сладость покоя и отдых от кружащихся тленных помыслов... Христос извел нас из “мира немирного и тревожного”... (Целомудрие) есть блаженство умирного... сердца... из беспредельности желания в *меру* приведенного, мерю обузданного, посредством меры упрекрашенного».

Далее отец Павел говорит, как через целомудрие человек входит в стихию памяти Божией. «Истина... — это Незабвенность, не слизываемая потоками Времени, это Твердыня, не разъедаемая едкой Смертью, это Существо существеннейшее, в котором нет Небытия нисколько. В Нем-то, нетленном, находит себе охрану тленное бытие этого мира; от Него-то, Крепкого, и получает оно крепость-целомудрие. Бог дарует победу над Временем, и эта победа есть “памятование” Богом-Незабвенностью... (Отсюда) — “быть помянутым” Господом (“помяни меня... Господи, когда приидеши во Царствии Твоем”, “помяни... Господи, имярек” и т. д.)... Без памятования о Боге мы умираем; но самое-то наше памятование о Боге возможно чрез памятование Бога о нас... “Вечная память моя” значит “вечная память” Бога обо мне и меня — о Боге, короче: вечная память Церкви, в которой сходятся Бог и человек». «Господь Иисус Христос, Премирный Разум, именуется “Памятью предвечною” (Акафист Иисусу Сладчайшему, икос 2)». «Бог обладает мыслию творческою — “мыслит вещами”, почему и вечная память Его — могучее и реальное положение в Вечности того, что уже отошло во Времени». И в письме о Софии он повторяет: «Существовать — это и значит быть мыслимым, быть памятуемым... Богом»¹.

Флоренский не указывает, но подводит к тому, что в учении подвижников память человека о Боге определяется как синоним непрестанной молитвы и любви к Богу. «Желающий очистить свое сердце да разжигает его постоянно памятью Господа Иисуса» (блаженные Каллист и Игнатий). «Кто любит Господа, тот всегда Его

¹ Столп и утверждение истины. С. 327.

помнит, а память Божия рождает молитву» (авва Силуан). «Память о Тебе греет душу мою, и ни в чем не находит она себе покоя на земле, кроме Тебя, и потому ищущ Тебя слезно, и снова теряю, и снова желает ум мой насладиться Тобою» (Он же).

9. «Геенна»

Когда отец Павел читал в Москве в 1918 году свой курс «Философия культа», левый край передней скамьи слушателей был заполнен московскими оккультистами. Я их знал в лицо и видел, с каким жадным вниманием они вели запись его слов в тетради. Оккультисты или люди, близкие к ним, всегда к нему тянулись. В нем была, несомненно, сильно развитая мистическая одаренность, обостренное мистическое чутье.

Один историк русской философии пишет: «Появляется среди духовных писателей течение, желающее оградить церковную жизнь, оживить ее через возвращение к источнику всякой религиозной жизни, к мистике (Флоренский, С. Машкин, г-жа Шмидт и др.)»¹.

Вне мистики не может жить христианство, а когда пытается жить, то высыхает в рационалистических пустынях и сливается со множеством социальных учений. Высыхает и каждый из нас, как только уходит от живой воды потустороннего мира в палящее марево дел, забот и страстей. Старцы говорили, что «вера есть *общение* с невидимым миром», или, по апостолу, «уверенность в невидимом».

Флоренского невозможно даже и отдаленно понять вне мистики. Даже второстепенные нравственные вопросы он прямо связывал с ней. В 1921 году на короткое время начала опять функционировать Московская духовная академия. Занятия проводились в зданиях московского Петровского монастыря. Помню, на одной лекции Флоренский говорил: «Курение отбивает мистическое чутье». В работе «Смысл идеализма» он приводит слова Игнатия (Брянчанинова) о мистической нечувствительности грешника. Вхождение в общение с существами невидимого мира, пишет епископ Игнатий, происходит через «отвержение чувств» или как через некоторые врата. «Премудро и милосердно», что у людей, внутренне неготовых для этого общения, эти врата закрыты Богом, и «непозволительно человеку устранять смотрение Божие и собственными средствами... а не по воле Божией, отверзать свои чувства и входить в общение с духами».

В этих словах, приводимых Флоренским, уже лежит основа христианского отношения к мистике. В этой же статье Флоренский

¹ Радлов Э. Очерк истории русской философии. Пг., 1920. С. 92.

приводит слова апостола Павла: «Чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта, и долгота, и глубина, и высота», — как указание на возможность «четырёхмерного знания», на мистическое зрение, доступное человеку. Но эта «доступность» при условии мистической безопасности возможна именно после «укоренения и утверждения в любви», что по христианскому пониманию есть соучастие в Христовом подвиге. Христианство имеет надежное ложе, или водоем, в который оно вводит глубокие воды мистики — жертвенную любовь. Христианская мистика неотрывна от Голгофы, закрепляющей ее берега, устремляющей ее к всеобщему Воскресению.

Может быть, в отце Павле иногда ощущалась — точно веяние холодка — не мистика Креста, а вообще мистика, мистика иного, ночного мира. В 1903 году Андрей Белый посвятил ему стихотворение «Священные дни», в котором есть такая строфа:

Не раз занавеска в ночи колыхалась.
Я снова охвачен напевом суровым,
Напевом веков о Пришествии Новом...
И Вечность в окошке грозой застучалась¹.

Я помню антропософа и поэта А. Белого с его нестерпимым мистико-электрическим блеском глаз.

В 20-х годах Флоренский был близок к профессору математики Н.Н. Бухгольцу. Это был человек очень ученый, очень традиционно православный и весьма склонный в смысле любознательности к оккультным учениям и глубинам. Он с Флоренским собирался тогда работать совместно над «Словарем символов». Я как-то спросил Бухгольца: «Что вас объединяет с Флоренским, на чем основана ваша близость?» — «Мы оба не любим людей», — ответил он. Я не знаю, так ли это, и не делаю из этого никаких выводов к целостному восприятию отца Павла, но отмечаю как некоторый симптом какой-то стороны его духовного облика.

В одной статье о Флоренском отмечается, что не только его темой была антиномия, но и «восприятие его личности было антиномическим: она одновременно... могла внушать чувство отдаленности и (была) овеяна атмосферой любви» (Модестов).

Мне известно, что отец Павел иногда мог как бы дразнить людей, находя в них слабые места. Мог он полемически говорить и противоречивое самому себе.

С областью мистики «вообще» связаны и мои ранние воспоминания о нем. Когда мне было еще лет 11–12, я помню его рассказы-вающего моему отцу и М.А. Новоселову о том, что Бердяев каждый

¹ Белый А. Золото в лазури. М., 1904. С. 251.

вечер зажигает у себя перед иконой лампаду и как она каждый раз сама тухнет в 12 часов ночи.

По рассказам В. Свенцицкого, Флоренский в юности много занимался и спиритизмом, и гипнозом.

«Вечность, стучащая в окошко», наиболее сильно ощущается в его работе «Общечеловеческие корни идеализма». Идеи Платона, — пишет он, — суть «орудия познания подлинно-сущего, но они же — и познаваемая реальность», «метафизические сущности»... «Все, что не видит взор... имеет... иную, за-эмпирическую сущность. Все причастно иному миру... весь быт пропитан и скреплен потусторонним... Океан неведомого бьет волнами в обиход» жизни. В литературе о Флоренском отмечалось, что это его учение о Платоновых идеях как живых конкретных личностях, а не абстрактных понятиях, ценно, но нельзя забывать, что оно дискредитировано учениями антропософов и оккультистов. Ища корни платоновского идеализма в мистико-магическом мироощущении народа, он, кажется, и сам иногда, в процессе поисков, слишком доверчиво погружался в ночную стихию народной души.

Если мистика не введена в русло подвига, в ней неожиданно, из каких-то подспудных недр, вылезает иногда самый обычный рационализм, но только тяжелой мистической окраски. Это и есть «мистика головы», а не сердца, о которой так хорошо говорил в «Столпе» сам отец Павел (см. в приложении: «Сердце и его значение в духовной жизни»). И он же в работе «Около Хомякова» (1916) отдает дань головной мистике. Хомяков в учении об Евхаристии боялся двух опасностей: и протестантского «выпаривания таинства», исчезновения его в процессе только «воспоминания», и католического обращения его в чисто вещественное «чудо атомистической химии», не зависимое от веры и любви участников Тайной вечери. Поэтому он, не отрицая законности евхаристического термина «пресуществление», был осторожен с ним, больше всего стараясь подчеркнуть опасность «справа» — со стороны Рима. Ведь вся духовная миссия Хомякова в Церкви и была именно в указании духовных изъянов Рима. Этот римский «магизм» таинства (он может быть и в Риме, и у нас — практически) претит его евангельскому чутью, и он же — этот магизм — импонирует Флоренскому в этой его работе. В Хомякове он подозревает либерально-протестантствующего альтруиста, а потому боится, что под его влиянием усилится в Церкви непонимание авторитета, канонов, начала страха и власти. Хомяков же не авторитет отрицает, а его римское понимание — вне любви. «Авторитет, чудо и тайна», точно из мглы «Великого инквизитора» Достоевского, как-то вдруг соблазнительно предстали перед Флоренским, предстали обижаемыми Хомяковым. «Неужели, — говорит Флоренский, — оставаясь членом Церкви, дозволительно

отрицать «авторитет, чудо и тайну» или хотя бы что-нибудь одно из трех?»

Апостол Павел, как известно, отрицал — вне любви — не «одно из трех», а все три: и чудо ангельского разговора, и авторитет пророчества, и знание всех тайн мира. Он отрицал даже отдавание тела своего на сожжение за Христа, если во всем этом нет любви.

Евхаристия совершается не в силу того или *не под принуждением того*, что священник произносит евхаристическую формулу пресуществления как некое магическое действие, а по силе веры и любви учеников Христовых, пришедших снова на Тайную вечерю, хотя бы этих учеников было всего двое в великой толпе. Евхаристическая формула — это только одно звено в метафизической цепи таинства. Святой Димитрий Ростовский спрашивает, что необходимо соблюдать при совершении Евхаристии? — и отвечает: «Три вещи: 1) да будет священник правильно посвященный; 2) да будет <...> престол от архиерея освященный, или антиминос; 3) да имагь священник всю *несумненную веру*, что существо хлеба и вина претворяется в существо Тела и Крове Господа нашего Иисуса Христа действием Святаго Духа»¹. К двум наружным условиям совершения таинства прямо добавлено третье, их завершающее, — внутреннее условие: вера священника, очевидно побеждающая или покрывающая его греховность.

Я не знаю, вполне ли достаточно это указание? Как относиться к Евхаристии, если ее совершает хотя бы и добродетельный, но *неверующий* священник? Может быть, таинство совершится и в том случае, если эта «*непоколебимая вера*» будет только у стоящих в храме людей? Но в данном случае мне важно отметить мысль святого учителя Церкви о *внутреннем условии* действительности таинства.

С таким же требованием внутреннего условия подходит к совершению таинства покаяния преподобный Ефрем Сирин. Он пишет: «Если один обычай влечет тебя к Врачу, то не получишь здравия... Премилосердный требует любви от того, кто хочет прийти к Нему. И если приходящий приносит любовь и слезы, туне² приемлет дар»³.

Вне действительного и первоисточного таинства веры и любви мы не должны дерзать мыслить о таинстве пресуществления. Евхаристия не магия, а Голгофа. Вне «чуда, власти и авторитета». Любви мы открываем в своем осознании таинства дверь в область темной мистической вещности. «Сие творите в Мое воспоминание», — воспоминание Его любви.

¹ Димитрий Ростовский, св. Соч. М., 1833. Т. 1. С. 106.

² Безвозмездно (*церк.-сл.*).

³ Ефрем Сирин, преп. Творения. Сергиев Посад, 1907. Т. 4. С. 155–156.

Я помню, что выход книги отца Павла о Хомякове вызвал большое огорчение среди близких к нему людей. М.А. Новоселов сейчас же поехал к нему в Посад и потом рассказывал моему отцу, что он чуть ли не всю ночь с ним спорил и доказывал ему его «римско-магический» уклон. «И вот, — говорил Михаил Александрович, — в конце концов отец Павел поник головой и согласился, и при этом сказал: “Я больше не буду заниматься богословием”». Эти слова оказались пророческими, хотя он и не вкладывал в них тот смысл, который получился: это был канун 1917 года, когда вскоре закрылась академия и его работы все больше стали уходить сначала в искусствоведение, а потом в математику и технику.

Выпад его против Хомякова можно считать в каком-то смысле случайным. Ведь в «Столпе» он пишет: «Читатель, вероятно, не преминет заметить значительного сродства теоретических идей славянофильства с идеями предлагаемой книги»¹. И для положительной характеристики Паскаля Флоренский приводит как вполне авторитетное для него мнение Хомякова. В некрологе Ф.Д. Самарину он говорит о славянофилах как о «дорогих для нас покойниках».

В письме отца Павла к Ф.Д. Самарину от 1 августа 1912 года есть такие слова: «Славянофильство в его ранних стадиях — это свидетельство чего-то дорогого-дорогого, давно знакомого, но позабытого, словно воспоминания детства... Как символ славянофильство вечно, ибо оно есть символическое выражение русского самосознания».

В «Столпе» имеется несколько отрицательных характеристик В. Соловьева, что опять-таки сближает автора с Хомяковым. «Наше сочинение (стоит. — С.Ф.) по духу антиномичности прогив примитивной философии В. Соловьева»². «Философия Соловьева... тонко-рационалистическая»³. Но, очевидно, рационализм — болезнь заразная. Влияние головной мистики и в позиции отца Павла в споре «имяславцев» с «имяборцами» (1912–1913), которую он определил, в частности, в предисловии («От редакции») к книге иеромонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие». В этом споре обе стороны были не правы, то есть обе стояли на позициях рационализма — тайного у «имяславцев» и явного, грубого у представителей «имяборствующей» синодальной власти.

Кажется, в начале 1922 года Бердяев, тогда еще живший в Москве, организовал «Вольную академию духовной культуры», в которой отец Павел прочел лекцию на тему «Магия слова». В этом же

¹ Столп и утверждение истины. С. 608.

² Там же. С. 612.

³ Там же. С. 775.

году вышла в частном, тогда еще существовавшем издательстве его работа «Мнимости в геометрии», и в ней было напечатано объявление издательства о начале печатания большого труда Флоренского «У водоразделов мысли», первая часть которого должна была быть закончена двумя темами: «Магичность слова» и «Имяславие как философская предпосылка».

Кстати о Бердяеве. Он в эти годы (1921-й — 1-я половина 1922-го) читал курс философии в Московском университете, а у себя на квартире в Большом Власьевском переулке имел не то «вторники», не то «четверги», от одного из которых у меня остались два воспоминания. Во-первых, молодая и красивая Марина Цветаева, сидевшая весь вечер с опущенными глазами, точно погруженная в только ей слышимую беседу. И потом чей-то спор на тему, почему православные так улыбочиво снисходительны к Розанову и так воинственно строги к Соловьеву? Кажется, кто-то сказал, что у Розанова никогда не было «воли к ереси», что он был просто «грешник», а в Соловьеве явно ошутим богословский рационализм. Холодок его присутствует не только в работе Флоренского о Хомякове, но и в этом восьмом письме о геенне.

В пределах рассудка невозможно разрешить страшную антиномию: о прощении грешников и в то же время о невозможности для свободы Бога и человека насильно втянуть этих грешников через прощение в любовь — антиномию Страшного суда. «Любовь не может не простить», но «если свобода человека, — пишет отец Павел, — есть *подлинная* свобода само-определения, то *невозможно прощение злой воли*, потому что она есть творческий продукт этой *свободы*... Тут уже не Бог не примиряется с тварью и не прощает злобной души... но сама душа не примиряется с Богом. Чтобы силóm *заставить* ее примириться, чтобы насильно сделать душу любящей, Бог должен был бы отнять у нее свободу.. Но, будучи Любовью, Он не уничтожает ничьей свободы, и потому “тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое *сами* они избрали”».

Цитируя слова об этом святого Иринея Лионского, отец Павел говорит их как бы и от себя. Но, ища выхода из антиномии правосудия и милосердия и не находя его, он тут же просто и буквально разрушает антиномический узел. В 1877 году на каком-то светском московском вечере лорд Редсток рассказал о словах одного сирийского раба, что «Бог, по правосудию Своему, покарает и истребит грех, а по милосердию Своему, помилует грешника». Этот рассказ и лег, по существу, в основу построения Флоренского. Человек будет метафизически рассечен, и часть его — «для себя», то есть его самость, — низвергнется «во тьму внешнюю», а другая его часть — «о себе» — спасется. «Святая сущность» человека спасется, «дело» его

может погибнуть: «Погибнет — все содержание сознания, поскольку оно — не из веры, надежды и любви»...

«Всякое нечистое помышление, — пишет Флоренский, — всякое худое дело... *вырвано* будет из... эмпирической личности... В геенне копошатся лишь призрачные “сны теней” и темные “тени снов”». «“Дело” человека», не выдержавшее суда Божия, «его само-сознание, отделившись от “самого”, станет *чистой мнимостью*... кошмарным сном *без видящего этот сон*». И после этого хирургического рассечения (Флоренский так называет здесь Страшный суд — «Днем мировой операции») начнется вечное блаженство «самого» (человека) и вечная мука его «самости», то есть мнимости или «тени снов». Страшный суд превращается, таким образом, в суд над мнимостью, то есть делается совсем нестрашным и тоже мнимым.

Но мы не смеем строго судить отца Павла, и не потому, что этому мешает наша к нему любовь, а потому, что мы знаем, что и некоторые великие отцы Церкви не могли разрешить этой антиномии или разрешали ее еще более упрощенно, чем он.

Антиномия Страшного суда неразрешима и совсем необязательно ее во что бы то ни стало разрешать. Авва Силуан Афонский, наш современник, кажется, тоже не мог вместить идеи вечных мучений, но он не строил вокруг нее никаких метафизических гипотез. Мы должны верить в любовь Божию и в нее погружать не только все свое понимание, но и все свое непонимание. А уж если необходимо что-то здесь «от себя» мыслить, то, мне кажется, надо вслед за Антонием Великим говорить (и говорить вполне серьезно): «Все спасутся, если я погибну, все будут прощены, кроме меня». В этой формуле — и признание победы милосердия, и антиномизм, и смирение.

Помню, кажется, в 1916 году Вяч. Иванова, которому Флоренский посвятил «Не восхищение непшева», читал в Московском религиозно-философском обществе доклад «О границах искусства». Доклад был какой-то особенно важный, «эпохальный», и Андрей Белый, выступая в прениях, подсакивал и взлетал в воздух и взмахивал рукой в ритм словам своего крайнего возмущения. Так вот, я думаю, что надо бы иметь другой доклад — «О границах познания» — и что именно отец Павел мог бы его написать. Это великое счастье, что человек не обязан все понимать. Он же пишет в «Корнях идеализма»: «Обуздывать жадность в познании есть такая же добродетель, как полагать предел похотям плоти». Так же учили отцы: «Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть» (Каллист Катафигиот). Иногда, когда я думаю об отце Павле, у меня возникает один парадоксальный образ, который мне даже как-то неловко выговорить. Мне кажется, что в его духовном облике как-то не хватало Сони Мармеладовой. Соня и есть Соня: она наивна, неразвита, может быть, несколько глуповата. (Уж куда там как умен ря-

дом с ней красавец Раскольников!) Но, очевидно, и любовь, а не только поэзия, по Пушкину, должна быть как бы несколько глуповатой или хотя бы простоватой. И у апостола мы читаем: «*Немудрое* Божие премудрее человеков, и *неможное* Божие сильнее человеков». Не ум умалается в христианстве, а его претензия стать премудрее «немудрого Божиего».

Среди немногих дельных замечаний у отрицающих Флоренского критиков есть то, что у него «давящая ученость» (Зеньковский). Но я знаю, что отец Павел после выхода «Столпа» был недоволен им. Может быть, он понял и эту ненужность обременения читательского разума своим необъятным ученым грузом, всеми своими экскурсами даже в гомотипию человеческого тела, всеми этими спорами даже с Шопенгауэром по вопросу о бритве бороды или с Белинским и мадам де Сталь насчет ревности, — ненужность для его святейших тем. Может быть, он почувствовал и возможность под дымовой завесой этой учености неожиданного вылазок сродного ему, очевидно, по природе мистического рационализма.

Но нужно сказать, что он жил не сухой и запечатленной схемой, а живым ростом души, и когда мы уже готовы осудить его за отдельные непросветленные «эгейские напластования» этой души, то вдруг оказывается, что он уже ушел от них, что он уже свободен от своих «пращуров любомудрия». Если, например, в «Общечеловеческих корнях идеализма» (1909) он слишком доверчиво погружался в мистико-магическое мироощущение народной древности, то вот что мы можем прочесть в «Столпе» (1914): «По народному выражению, бес зовется “тошную силою”, то есть такую, которая вызывает.. тошноту.. Народное речение ухватывает самую суть впечатления от нечисти: это не столько страх или ужас, сколько глубокое, непередаваемое и невообразимое ощущение тошноты. Всякое соприкосновение с явлениями магии, даже с теориями и книгами по оккультизму и т. п. течениями мысли, неминуемо оставляет в душе... какое-то нечистое чувство... отвращение, пресыщение и тошноту. Есть глубокая, хотя и непонятная связь между органическим ощущением тошноты и тем, что оставляет после себя запретная область темного знания... Бес — и все, с ним связанное, — есть ходячее извращение естественного порядка твари, — сама противоестественность. Принять в себя, хотя бы и без соизволения воли... нечто противоестественное, это значит именно вызвать естественную реакцию всего существа к извращению принятого, — онтологическую рвоту»¹.

Оригенизм восьмого письма, конечно, тоже дал повод критикам для броски на православность автора. Помню в дореволюционном миссионерском журнале статью одного архимандрита, в которой

¹ Столп и утверждение истины. С. 705–706.

говорилось, что книга Флоренского — это «букет ересей». О том же намекает Бердяев. Флоровский пишет, что на построениях отца Павла «есть очень явственный налет богословской прелести». Антоний (Храповицкий) недолго думая назвал «Столп» «хлыстовским бредом». Все стараются поставить на нем порочащий штамп, но никто не вспоминает о том, что, несмотря на осуждение «оригенизма», то есть одной части громадного наследства Оригена, он сам в целом продолжает быть учителем Церкви. Сам отец Павел, имея в виду, конечно, заблуждения Оригена, говорит о нем так: «От Оригена... веет скопческим духом, как и вообще ото всех душ с рационалистическим строем»¹. А вот как смотрели на Оригена, этого «основателя христианской науки», отцы Церкви. Святитель Григорий Чудотворец говорит, что в результате учения у Оригена в нем «возгорелась и перешла в пламя любовь... к святому Логосу, святейшему из всех предмету (ведения. — С. Ф.), который привлекает все к себе своею неизреченною красотою»². Святой Григорий Нисский «сумел быть философом и почитателем Оригена, оставаясь на почве церковного учения». В своей эсхатологии он «повторяет учение Оригена о всеобщем восстановлении» (прощении) и очищении всех грешников³. В богословской системе святого Григория Богослова «есть много отзвуков оригенизма. Сюда относится... некоторая неуверенность в вечности мучений»⁴. Святой Дионисий Александрийский «в сочинениях о Святой Троице... является верным учеником Оригена»⁵. Известно влияние Оригена и на святого Иоанна Златоуста. Так что с «букетом ересей» надо быть очень осторожным. Мы совсем не знаем церковной истории.

Книгу Флоренского встретила с радостью главным образом тогдашняя молодежь, а то недоброжелательство, с которым ее встретили некоторые ученые люди, мне кажется, объясняется главным образом тем, что автор нарушил все традиции и каноны профессорского богословствования, весь привычный богословский стандарт. С облаков такой приятной, никого ни к чему не обязывающей послеобеденной абстракции он, можно сказать, грубо стягивает в живую религиозную жизнь. Вот в этом письме он говорит о том, как однажды он был на краю «второй смерти»: «Я хотел вскрикнуть, и — не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут во тьму внешнюю... В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: "Из глубины возвах к Тебе Господи. Господи, услыши глас

¹ Столп и утверждение истины. С. 749.

² Григорий Неокесарийский // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. 4. Ст. 628.

³ Полов И. В. Григорий Нисский // Там же. Ст. 638, 640–641.

⁴ Он же. Григорий Богослов // Там же. Ст. 623.

⁵ Он же. Дионисий Александрийский // Там же. Ст. 1083–1084.

мой!..» Но, читая это, догадливый читатель сможет еще отвергнуть реальность (не будет же, подумает он, ученый оппонент Канта действительно «вопить»!) и сможет представить себе здесь некоторую вполне приличную аллегорию. А вот в конце того же письма автор пишет уже совсем как средневековый монах: «Злая, июльская страсть, как собака, неотвязно лаяла за мною; вихрем закружились помыслы, жар геенны зажегся в душе... Все труднее становилось молить Господа о помиловании... Тщетно старался выполнить я совет преп. Исаака Сирина: “Если не имеешь силы совладеть с собою и пасть на лицо свое в молитве, то облеку голову свою мантией и спи, пока не пройдет для тебя этот час омрачения”». Трудно вынести такую примитивность тем из нас, для которых христианство еще не сделалось делом жизни, делом ежедневной борьбы с темнотою мира, которая осознается прежде всего как реальная темнота внутри собственной души.

Флоренский и при всей своей «давящей учености» зовет к «работе Господней», которая есть прежде всего работа над самим собой.

10. «Тварь»

«Нет ничего прекраснее личности, которая в таинственной мгле внутреннего делания отстояла муть греховных тревог и, осветленная, дает увидеть в себе мерцающий, как драгоценный маргарит, образ Божий», — писал Флоренский в восьмом письме.

Почти такие же слова можно найти и в его статьях 1906 года. Цельность его мировоззрения очевидна.

Первое появление «Столпа» в сборнике «Вопросы религии» относится к 1908 году, когда Флоренскому не было и 26 лет. Значит, он начал писать эту работу еще при жизни своего старца — «печальника за мир» — иеромонаха Исидора, умершего в 1908 году. Люди «внутреннего делания» — подвижники Церкви — были ему известны не только по книгам. «В эти одинокие вечера, — пишет он в десятом письме, — ярко вспоминался мне покойный Старец Исидор. Весь благодатный и благодатью — прекрасный, он дал мне в жизни самое твердое, самое несомненное, самое чистое восприятие духовной личности».

«Верховные точки святого человечества, — пишет он в девятом письме, — уже освещены лучами Грядущего Светила, Христа Апокалипсического. Подвигом стяжали они Духа и в благодатных дарах Утешителя находят силу для высшей любви к твари».

Об истинной церковности, осуществляющей себя в подвиге и в стяжании благодати Святого Духа, Флоренский говорит на протяжении всей книги и, характеризую ее, часто пользуется термином

«красота». «Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота»¹. «Духовная жизнь... жизнь в Духе, совершающееся со мною “бого-уподобление” есть красота»². «Красота понимается (мною) как Жизнь, как Творчество, как Реальность»³. «Духовность есть предел тварной красоты; красота приближается к этому своему пределу по мере проникновения от феноменальной периферии существа к его ноуменальному корню и, следовательно, по мере своего внедрения в мир божественный»⁴. В приложениях «Столпа» есть специальный экскурс для установления того, что употребление автором этого термина не имеет ничего общего с понятием эстетизма, например К. Леонтьева. И несмотря на это, Флоренского, конечно, обвинили в «декадентстве» и в «плетении эстетических кружев». Очевидно, критики его просто не знают источников, откуда он черпал. Вот несколько случайных выписок из Отцов.

«Последуй милостыне. Когда она вселится в тебя, тогда образуется в тебе *святая красота*, которою человек уподобляется Богу» (святой Исаак Сирий). «Так как Ты, преблагий и прекрасный, заключаешь в Себе всецело единое благо и красоту и творческое начало всех благ и красот, то уму нельзя ни в чем другом, кроме Тебя, вполне созерцать, пребывать и разнообразно наслаждаться» (Каллист Катафигиот). О святых Макарий Великий говорил, что «уязвились они Божественною красотой и в души их укунула жизнь небесного бессмертия». Эти святые относили понятие красоты и к телу человека, обожествленному в подвиге. «Есть чистота ума, в коей во время молитвы воссияет свет Святой Троицы. Но устаиваемый света оного ум и соединенному с ним телу сообщает многие знаки Божественной красоты» (святой Исаак Сирий).

Это слово — «ключ» в аскетическое богословие, открывшее свои сокровища Флоренскому еще задолго до выхода «Столпа». Уже в 1906 году он писал так, словно передавал только что приведенную мною фразу святого Исаака. Он писал: «Добро... становится реальной силой, пронизывает телесность, вспыхивает во всем организме... исступленно-сияющей красотой»⁵.

Начиная с 1907 года он в разных работах обращает внимание на учение преподобного Серафима о стяжании Святого Духа как постоянной цели христианской жизни. В 1915 году он по частному, как будто экзегетическому вопросу («Не восхищение непщева») напоминает о забытых духовных основах иночества: иночество —

¹ Столп и утверждение истины. С. 75.

² Там же. С. 84.

³ Там же. С. 586.

⁴ Там же. С. 751–752.

⁵ Флоренский П. О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. Июль–авг. С. 567.

это не обрядность или внешность только, но прежде всего духовность и благодатность. Вся практика восточного монашества — это устремленность к стяжанию Духа, причем Флоренский мужественно реабилитирует перед нами даже такое трудное для нас, «подозрительное» понятие, как «исступление», или «восхищение», то есть высшую доступную степень выхода сознания человека из его «трехмерного» бытия и Божественную стихию духовности, — понятие, прочно жившее у апостолов и святых. Я сделаю только одну выписку для характеристики этого понятия. «Есть два вида исступления в духе, — цитирует Флоренский преподобного Григория Синаита, — один — сердечный (в сердце углубление с забвением всего), а другой — восхитительный (восторжение за пределы всего сущего). Первый свойствен еще только просвещаемым, а другой — совершенным в любви». Кроме этого святого, Флоренский приводит еще выписки из следующих Отцов, учивших или свидетельствовавших об исступлении: преподобных Антония Великого, аввы Силуана, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Николая Кавасилы. Конечно, этот список можно намного увеличить. Преподобные. Макарий Великий, Никита Стифат, Серафим Саровский, Пимен Великий, Каллист Катафигиот — называю случайно вспомнившиеся сейчас имена. Это уже не «теологумены», то есть частные богословские мнения, за пользование которыми тоже обвиняют отца Павла его недоброжелатели, а забытая практика Церкви.

Путь духовного просвещения и усовершенствования в любви, путь движения к ее совершенству и есть, по учению святых, христианский подвиг.

Слово «подвиг» одного корня со словами «двигаться», «сдвиг», «движение». Это и есть *буквально* движение к Богу, путь к Нему. Вот почему слово «подвиг» Флоренский включает в одно из своих определений Церкви: «Церковь, это достоверность... это подвиг... это свет»¹.

«Аскетический путь к вечной Истине, — пишет он, — путь единственный... ибо только очищенное сердце может принять в себя неизреченный свет Божества и стать прекрасным»².

Он знал не только старца Исидора, как живого носителя духовной красоты, он знал и других, в частности отца Алексия Мечёва. В статье «О надгробном слове отца Алексия Мечёва», помеченной 23 августа 1923 года, он пишет: «Страсти произрастают из глубокого корневища самости... Чтобы увидеть (Бога. — С. Ф.), необходимо вырваться из своей самости... Однако это не должно разуметься отвлеченно и смягченно благополучно. Это ничуть не... ум-

¹ Столп и утверждение истины. С. 489.

² Там же. С. 99.

ственные акты и психологические обстоятельства, ни к чему не обязывающие и не требующие жертвы... Умереть для мира... означает великую тайну, которой нам, неумершим, не понять, но которую мы должны твердо запомнить, что она существует. Можно оставаться среди людей и делать вместе с ними дела жизни, но быть мертвым для мира... Душа (такого человека. — С. Ф.) родилась уже в иную жизнь и, быв еще в теле, дышала воздухом иного мира».

В этих мыслях мне представляется самым значительным не то, что они близки к мыслям святых Григория Паламы или Макария Великого, а то, что в них — указание на подвиг в миру, на «монастырь в миру», проповедь которого звучит в Русской Церкви начиная с Тихона Задонского. Можно отметить и то, что статья об отце Алексии Мечёве писалась уже после выпуска «Мнимостей в геометрии» (1922), «Вычисления электрического градиента» (1921), «Ультрамикроскопа со сдвигом» (1922) и других математических и технических работ. Отход от участия в общественной сфере церковной жизни не был для него отходом от участия в существовании ее — наоборот, статьи 20-х годов, когда он мог касаться церковных тем, более зрелы духовно.

В «Мнимостях в геометрии» Флоренский ставит вопрос о реабилитации Птоломеев-Дантовой системы мира в связи с 600-летием (в 1921 году) со дня смерти Данте. Кажется, он читал эту работу в каком-то ученом собрании математиков. И здесь можно вспомнить то почти потрясение, которое испытывали многие в эти 20-е годы, когда видели на кафедре Вхутемаса, или технического совета, или ученого общества сутулую фигуру священника в рясе и скуфье. «Кто это? Кто это?» — почти со страхом спрашивали еще неосведомленные. Кажется, до конца 20-х годов он нес на себе этот вызов безрелигиозной науке, это свое и внешнее утверждение единства познания мира. Но, конечно, его научность была многим непонятна.

Как-то, говоря о своих постоянных лингвистических экскурсах, отец Павел заметил: «Истинный предмет наших рассуждений — внутренняя жизнь, а не лингвистика»¹. То же самое можно было бы, наверное, сказать и обо всех его научных работах, хотя от этого они делались еще более научно-серьезными. Весь его облик — и в его научности, при всей ее подлинности, — был иной, чем обычный облик людей науки. «Имеющий благодать, — пишет Макарий Великий, — имеет иной ум, иной смысл и иную мудрость, нежели какова мудрость мира сего». «Уходя от мирской жизни, — пишет Флоренский в девятом письме, — инок предается жизни мировой... Он во всем *иной*, он *инок*. Иночество есть ничто иное, как духовность, и духовность не может не быть иночеством... Аскетизм... есть непос-

¹ Столп и утверждение истины. С. 785.

редственное продолжение харизматизма (то есть обладания дарами Святого Духа у первохристиан. — С. Ф.)... Невинность, венчающая аскетический подвиг... есть окрыление и одухотворение пола... а не скопчество... Как феникс, свивающий себе смертный костер, оживает в огне возрожденным, так и плоть воскресает в огненном отречении от себя... Нет иного пути... Само-утверждение — в само-отрицании... Любя всю тварь, (подвижник. — С. Ф.) не любит ничего тварного, то есть свойственного *твари падшей*».

«Всем своим сочинением, — говорит о Флоренском епископ Феодор, — он проповедует аскетизм, глубоко его понимает и раскрывает»¹. Эта проповедь основана на восприятии единства христианской жизни. В его мышлении нет раздвоения понятия христианской жизни на жизнь духовную для монахов и жизнь недуховную для мирян — этого самого тяжкого наследства долгого церковного благополучия, превратившего христианство из подвига жизни в бытовую привычку, как считал В. Свенцицкий.

Духовная жизнь прежде всего есть жизнь сердца в благодати Христовой любви. «Мистика церковная, — пишет Флоренский в девятом письме, — есть мистика груди... К сердцу... обращалось все внимание церковной мистики... Отсюда понятно, что задача подвижнической жизни... определяется как чистота сердца... Сердце — это очаг духовной жизни нашей, и одухотвориться — это значит не иное что, как “устроить”, как “ублагодустроить”, как “уцеломудрить” свое сердце... Очищение сердца дает общение с Богом... выпрямляет и устрояет всю личность... Растекаясь по всей личности и проникая ее, свет Божественной любви освящает и границу личности, тело, и отсюда излучается во внешнюю для личности природу... Бесконечная острая жалость и трепет благоговеющей любви ко всему “первородному Адаму” жалит сердце подвижника, лишь только он очистил его от коры греха. Когда грязь омыта с души продолжительным подвигом... тогда, пред обновленным и духоносным сознанием, является тварь Божия как самобытное и страждущее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие. Только христианство породило невиданную ранее влюбленность в тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жалости о всем сущем».

Далее отец Павел приводит слова Исаака Сирина о «сердце, милующем всякую тварь», Парфения Киевского о схимничестве как посвящении себя на молитву за весь мир, дает и в этом письме, и в других местах множество выписок из отцов-аскетов, переписывает из них целые страницы, открывая нам аскетику, как неизвестный доселе благодатный материк. Из примерно 40 имен

¹ Феодор [Поздеевский], еп. О духовной истине... С. 170.

Отцов и святых Церкви, упоминаемых в «Столпе», 20 имен принадлежат аскетам.

Аскетизм, как жизненная норма, ощущался и в личной жизни отца Павла. Мяса он не ел или, может быть, только один раз в год — на Пасху. Булгаков пишет: «Я был свидетелем... его аскетической самодисциплины, как и его... научного подвига: обычно он проводил ночи за работой, отходя ко сну лишь в 3—4 часа пополуночи... то же можно сказать о его пищевом режиме... Он, насколько я помню, вообще никогда не болел, ведя жизнь, исполненную аскетических лишений».

Не могу удержаться, чтобы не привести одну из аскетических выписок «Столпа». Это кусочек из жизни аввы Яфкерана абиссинского — «звезды евангельской... кроткого сердцем, слеза которого была близка к очам его для любви Божией, и печальника за всех, за людей, и скотов, и даже до червей». Далее говорится о том, как однажды он и его друг авва Захария, живший вдалеке, встретились на озере Азаф, «чтобы утешить друг друга, ради величия Божия». «И пошли оба, как по-суху, по озеру силою Господа Бога своего, и встретились среди озера, и облобызались духовно. Снял авва Захария свои сандалии и отряс прах с них; снял и авва Яфкерана-Эгзиэ и нашел немного влаги на сандалиях своих. Показал авва Яфкерана авве Захарии: “Брат мой возлюбленный, почему мокры мои сандалии?... Скажи мне, прошу тебя, о возлюбленный мой”. Отвечал авва Захария и сказал ему: “Отче, встань, помолимся Господу Богу нашему, да откроет нам, почему нашлась влага в сандалиях твоих”... Они встали вместе и помолились. После молитвы сказал авва Захария авве Яфкерана-Эгзиэ: “Отче, не за изрядство мое явлено сие мне, а ради величия молитвы твоей. Сандалии твои омочены водою потому, что ты скрыл плоды ячменя, чтобы не съели их птицы, тогда как Бог милосерд и помышляет о всей твари и дает ей пищу. Потому-то и оказалась влага на сандалиях твоих”».

После этой выписки мысль уже с большим, чем прежде, пониманием возвращается к эпиграфу этого письма: «Яснеет к свету».

Кстати, эпиграфы-виньетки взяты из книги Амбодика «*Symbola et Emblemata selecta*». Краски для обложки книжки подобраны по основным цветам древних Софийных икон¹.

«Один из новейших исследователей, — пишет Флоренский, — характеризует подвижничество как “искусство святости”... Но эта характеристика — вовсе не новость... Это — не метафора, ибо если всякое художество есть преобразование того или другого вещества, вложение в него нового образа высшего порядка, то в чем ином со-

¹ См.: Столп и утверждение истины. С. 807.

стоит духовное делание (христианского подвига), как не в преобразовании всего существа человеческого?»¹

Вот к этому «преобразованию» и относится с особенной силой восклицание отца Павла в предисловии: «Неисчислимы, несметны, несказуемы богатства церковные».

11. «София»

Даже Левин в «Анне Карениной», как там сказано, «был поражен» учением Хомякова о Церкви. «Его поразила... мысль о том, что постижение божественных истин не дано человеку, но дано совокупности людей, соединенных любовью, — Церкви. Его обрадовала мысль о том, как легче было поверить в существующую, теперь живущую Церковь... святую и непогрешимую, и от нее уже принять верования в Бога... чем начинать с Бога, далекого, таинственного»².

Церковь, если она понимается как «святая и непогрешимая», как «совокупность людей, соединенных любовью», приближает и уплотняет человеку понятие Бога, делает его реально ощутимым, из категории абстрактности переводит в живую жизнь сердца. Вот почему так «осязаемо» определил Церковь Апостол: она есть «тело Христово», она есть «дом Божий», она есть «столп истины». А заслуга Хомякова, так поразившего Левина у Толстого, — в том, что он среди мертвых схем и рассудочных формул идеи Церкви просто и твердо указал на ее онтологическое место, напомнил, что Церковь — это не юридическое и не социальное понятие, а живой и таинственный для нас организм любви, в котором внешность лишь постольку имеет священный смысл, поскольку она наполнена священным содержанием. В этом и была «гениальная простота» Хомякова, по выражению Бердяева.

К божественному онтологизму Церкви ведет нас и мысль Флоренского. Верить можно только в святыню, и он показывает нам, что эта святыня извечно, то есть еще до бытия мира, существует как Церковь. Он приводит слова учителей Церкви о предсуществовании человека прежде творения мира «в мысли Божией», в «умопредставлениях» Божества (Климент Александрийский и святитель Григорий Богослов). Из так называемого Второго послания к коринфянам святого Климента Римского он приводит слова о «Церкви первой, духовной, прежде солнца и луны созданной... “Церковь” живущая... — тело есть Христово... Церковь не ныне есть, но свы-

¹ Столп и утверждение истины. С. 665.

² Толстой Л. Н. Анна Каренина. Ч. VIII. Гл. 9.

ше... Ибо была она духовною... как и Иисус наш, открылась же... на последок дней, чтобы нас спасти. Церковь... будучи духовною, открылась (теперь) во плоти Христовой, делаясь явною для нас»¹.

Эту же мысль о до-временном бытии Церкви Флоренский подтверждает выписками из «Пастыря» Ерма. В этой книге, входившей в первохристианстве в новозаветный канон и читавшейся за богослужением, есть описание видения Ерму некоей старицы, о которой ему было сказано, что «она есть Церковь Божия», а на вопрос Ерма, «почему же она старая?» (вопрос естественный для конца I века) — отвечено: «Так как... сотворена она *прежде всего*, то и стара; и *для нее сотворен мир*».

Эти ясные слова первохристианского пророка и учителя так отразились в богословской литературе. «Идея Церкви, — пишет протоиерей П. Смирнов, развивая мысли митрополита Филарета Московского, — первенствует над идеей мироздания... Идея Церкви, неразрывно связанная в Предвечном Совете с идеей искупления, является господствующей в мироздании. Последнее ей подчиняется, с нею соотнобразуется, как с главной владычественной идеей. По идее Церкви строится мир... Идея Церкви... как бы царит в мысли Творца, и с ней как бы постоянно соотнобразуется постепенно в течение шести дней исполняющаяся в мироздании творческая мысль»².

Толкуя слова апостола Павла о том, что Бог «избрал нас в Нем (во Христе) *прежде создания мира*, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа» (Еф. 1, 4–5), Афанасий Великий, тоже цитируемый здесь Флоренским, пишет: «Итак... как же избрал прежде, нежели получили мы бытие, если не были мы, как Сам сказал, *предызображены в Нем*».

«Идея о пред-существующей миру Софии-Премудрости, — пишет Флоренский в десятом письме, — о Горнем Иерусалиме, о Церкви в ее небесном аспекте или о Царстве Божием, как об Идеальной Личности Твари... идея эта в изобилии рассеяна по всему Писанию и в творениях отеческих... Часть их разобрана уже (мною) в особой работе о Церкви». Эта работа неизвестна в печати. На Пасху 1905 года он сказал в академическом храме проповедь, о которой пишет в «Столпе»: «Попытку дать художественно-религиозный синтез... идеей о Царстве Божием как пред-существующей миру за-пре-

¹ См.: Св. Климент, папа Римский // Воскресное чтение. 1849. № 12. С. 126. О Втором послании к коринфянам св. Климента Римского здесь говорится так: «Послание сие по внутреннему характеру и содержанию своему достойно имени, под которым оно известно, и принадлежит, без сомнения, к веку апостольскому».

² Смирнов П., прот. Из учения о Церкви и ее истории // Прибавления к Церковным ведомостям. 1901. № 46. С. 1680–1681.

дельной реальности, представляет пасхальное слово: П. Флоренский, — Начальник жизни, Сергиев Посад, 1907»¹.

«Есть светение Ипостасного Отчего Сияния в каждом человеке, грядущем в мир», — пишет архимандрит Феодор (Бухарев)². Так же, наверное, и Церковь, еще только «грядущая в мир» из вечности, была просвещена и освящена Господом. Вот начало одного послания святого Игнатия Богоносца: «Достоблаженной Церкви Ефесской в Азии, благословенной в полноте величием Бога Отца, прежде век предназначенной быть в вечную и неизменную славу...» Предвечность Церкви, ее бытие в недрах Божиих понимается и из апостольских слов о «домостроительстве тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Еф. 3, 9) и о «премудрости тайной, сокровенной, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2, 7).

Рождение Церкви в нашей истории было на Голгофе, крещение ее — в сошествии Святого Духа. Звенья ее — одни в вечности, другие во времени, но нет и не может быть различия в ее восприятии.

«Два аспекта» ее — в вечности и во времени, как пишет Флоренский, «вовсе не то, что теперь, у современных церковно-борцов принято называть “Церковью Мистической” и “церковью исторической”, причем превозносится первая ради... последующего затем похуления второй. Нет, это — *одно и то же существо*, но только видимое под двумя различными углами зрения, — а именно, со стороны небесной и пред-существующей, единящей мистической формы и со стороны объединяемого эмпирического, земного и временного содержания, получающего в первой обожение и вечность... Последнее (земное)... вростает в него (в небесное) и в нем пресуществляется; поэтому раздельность символических образов указывает лишь на различие двух точек зрения: один раз, так сказать, сверху вниз, с неба на землю, а другой раз — снизу вверх, с земли на небо»³. К этому месту автор дает в примечании ссылку на подтверждающую работу своего единомышленника В. Эрн: «О понятиях “церкви мистической” и “церкви исторической” и о неосновательности разделения той и другой у протестантов и у людей “нового религиозного сознания” см.: Эрн, — “Историческая Церковь”»⁴. В статье «Историческая Церковь» Эрн пишет: «Церковь одна. Та Церковь, которая была в предвечном Совете у Бога, есть именно та самая Церковь, которую стяжал Своею Кровью Христос... с которой пребудет до скончания века... Церковь одна, как один Христос, и хри-

¹ Столп и утверждение истины. С. 756.

² Письма архимандрита Феодора (А.М. Бухарева). С. 575.

³ Столп и утверждение истины. С. 337–338.

⁴ Там же. С. 757.

стианское сознание не может даже отвлеченно представлять ее дробной»¹.

Видимая в истории истинно святая Церковь — это то же, что невидимая, но в другом моменте своего бытия — в моменте своего странствия, по терминологии блаженного Августина, а не в моменте славы.

В сокровенном единстве этих двух моментов и есть тайна святого бытия Церкви и одновременно трудность ее постижения для рас­судка.

Что же тогда все нечистое, все явно не святое, что мы так часто видим в земной церковной ограде? Это не Церковь. Флоренский пишет: «Церковь в ее земном аспекте (есть) совокупность всех личностей, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирической стороною в Тело Христово»². Эмпирия «подвига восстановления», реальность вхождения в стихию благодати, а не внешнее церковное положение или должность определяет церковность. Формула Флоренского говорит о том же, что мы знаем от многих святых. Можно числиться в Церкви, но «без внутреннего чувства и движения быть мертвым камнем в струях живого потока». Эти камни «географически» внутри святого потока Церкви, но они мертвые. «Под именем христианским много имеется язычников, а паче в нынешнее лютое время... — пишет святой Тихон Задонский. — Таковые все в смерти пребывают.. Что бо пользует.. числиться в Церкви пред людьми, но пред очами Божиими быть... вне Церкви?.. Невозможно неисправному и не очистившемуся покаянием... внутрь Церкви Божией быть»³.

В Церкви нас держит не наше звание или «метрика», а наше действительное устремление к Богу, не форма нашего пребывания, а наша действующая воля. «И после того уже, как христианин вступил в состав Церкви, — пишет епископ Феофан Затворник, — он держится там не против воли (и не) как бы по какой необходимости, а не иначе как сам держа себя»⁴.

Церковь — это Тело Христово, тело свободы и святости, и, как пишет Макарий Великий, «душа, пока живет... в греховной тьме... и сим питается, не принадлежит телу Христову»⁵. Святая видимая Церковь состоит только из святых, и все, что не свято, не есть Церковь. Но, говоря «святая» (личность), Флоренский поясняет: «Это не значит еще безгрешная». «Как быть чистым рожденному жен-

¹ Эрн В. Историческая Церковь // Церковное обновление. 1907. № 11. С. 83.

² Столп и утверждение истины. С. 350.

³ Тихон Задонский, св. Сокровище духовное, от мира собираемое // Творения. М., 1889. Т. 4. С. 141, 215, 278.

⁴ Феофан, еп. Начертание христианского нравоучения. М., 1895. С. 465.

⁵ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы, послание и слова. С. 8.

щиною? Вот даже луна, и та несветла, и звезды нечисты пред очами Его» (Иов. 25, 4–5). «Святость» не есть «бесстрастие», но погрешимость святости такова, что она не может оттолкнуть от человека благодати Божией, не в силах удержать человека от его устремления к Богу. «Атрибуит святости, — пишет В. Соловьев, — не есть то же, что непогрешимость: как отдельные святые люди, так и Церковь, состоящая из людей, могут погрешать, разумеется “грехами не к смерти”, не теряя от этого своей святости»¹. Но всякий грех, даже и малый, будет «к смерти», если в нем нет покаяния. Только покаяние смывает грехи, и только любовь их покрывает. Поэтому и святость есть устремление к Богу через покаяние и любовь. Мытарь кающийся есть святой, так как он находится в святой Церкви, а фарисей, некающийся, как бы мало он ни согрешил и как бы ни был он «православен», будет вне ее. Так и запечатлено в службе утрени недели о мытаре и фарисее: «Фарисейски кто живет, Церкви далече бывает» (синаксарь). Но если святость есть неудержимое устремление к Богу, к Его благодати, то тем самым святость должна быть нашим *постоянным желанием*. Иоанн Кронштадтский говорит: «Сам Господь... требует: “Будьте святые, как Я свят, Господь Бог ваш”. Это должно быть первым нашим желанием и целью всей нашей жизни»².

Очевидно, нам не дано исчерпывающе определить понятие церковности. Во вступительном слове к защите диссертации Флоренский говорит: «В Церкви нет *одного* критерия, который бы гарантировал церковность данного человека, но сама жизнь рядом испытаний отсеивает верных от неверных»³. И в начале «Столпа» он пишет: «Неопределенность православной церковности... есть лучшее доказательство ее жизнестойкости»⁴. Мы знаем только то, что вся Церковь обладает святостью и мы, если хотим быть в Церкви, должны к ней стремиться. Как сказал Хомяков, «каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает». И вчерашние мертвые камни сегодня могут ожить в живоносных струях.

Толкуя определение Церкви, данное святым Августином («Невидимая»), профессор В.В. Болотов пишет: «Видимая Церковь всегда заключает в себе не только истинных своих членов, но и лиц, принадлежащих ей только по видимому. Своих знает только Сам Бог»⁵. Или, можно добавить, «ему же волит Сын открыти».

¹ Соловьев В. С. Профессор протоиерей А. М. Иванцов-Платонов († 1894) // Собр. соч. СПб., 1903. Т. 8. С. 437.

² Сергиев Иоанн (Кронштадтский), прот. Моя жизнь во Христе // Полн. собр. соч. СПб., 1893. Т. 5. С. 419.

³ См.: Флоренский П., свящ. Вступительное слово пред защитой... С. 12.

⁴ Столп и утверждение истины. С. 7.

⁵ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1907. Т. 2. С. 418.

Вот как Макарий Великий говорит о внутреннем, а не внешнем критерии церковности: «Многие по видимому праведные почитаются христианами, но дело искусных и опытных людей изведывать, действительно ли таковые имеют на себе печать и образ Царя... Если же нет людей искусных, то невозможно будет изведать делателей-обманщиков, потому что и они носят на себе образ монахов или христиан»¹. Преподобный Макарий говорит здесь о самом трудном вопросе — о познании Церкви.

Об этом так писал Хомяков: «Знание об ее (Церкви. — С. Ф.) существовании есть также дар благодати, даруемой свыше и доступной только вере, а не разуму... Церковь же видимая не есть видимое общество христиан, но Дух Божий и благодать таинств, живущих в этом обществе. Посему и видимая Церковь видима только верующему... (который. — С. Ф.) не смешивает ее с обществом, носящим имя христиан, ибо не всякий говорящий: “Господи, Господи” — действительно принадлежит роду избранному и семени Авраамову»².

«Плевелы в Церкви, — говорил блаженный Августин, — не составляют в Церкви Царства Христова и не царствуют с Ним».

В «Столпе» Флоренский не касается вопроса о зле в церковной ограде, он пишет только о святой софийности Церкви, а не о том, что может существовать «церковь воинствующая», или о том, что, как говорил Иларий Пиктавийский, «уши народа святее, чем сердца епископов». Скорбь его о вторжении зла в практику церковности отразилась в его статье «О надгробном слове отца Алексия Мечёва», где он с горечью пишет, что и «покаянные слезы Марии Египетской могут быть сделаны фасоном духовной моды, и притом лестной самолюбью», то есть сущность покаяния, его искренность и устремленность к Богу могут подмениться его формой. Форма может быть разная: и хождение босиком францисканцев тоже будет только фразой, поскольку это у них чисто внешний обряд. «Всякое историческое время, — пишет он, — позволяет видеть воочию борьбу за духовность, провозглашенную Христом... Закон против благодати восставал не только в те давние времена... но вечно восстает. Притом во всех общественных средах, называются ли они западной или восточной Церковью». Одну из форм законничества, то есть формализма, Флоренский видел в догматизации, так сказать, богослужебного устава, в придании ему значения какой-то религиозной неприкосновенности. А отец Алексий рассказывал бесконечные случаи, когда нельзя было не выйти из устава. Говоря о нем с любовью и знанием его, он писал: «Отец Алексий... всегда внушал, что любовь — выше богослужебного устава». «Настоящая свобода мыслима только на твер-

¹ Макарий Египетский, преп. Духовные беседы, послание и слова. С. 264.

² Хомяков А. С. Церковь одна // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 12.

дой почве закона... — пишет Флоренский, — но и этот незыблемый устав, который должен почитаться как воистину священный, может преодолеваться особую, вторгающуюся в него творческой силой: духовностью, христианской свободой... Каменно застывший, ее жаром он (устав. — С. Ф.) размягчается, делается податливым и упругим, но всякий раз — это есть чудо... Настаивая в полной мере на монументальной реальности (устава. — С. Ф.), он (отец Алексей. — С. Ф.) проповедовал чудо и сам жил огненным расплавлением в любви того, что стояло перед ним же вековым оплотом церковного благоустройства... Творческое начало было для отца Алексея самой жизнью, а все остальное — косвенным следствием». Все мы знаем, как часто это «косвенное следствие» ставится во главу угла «для обеспечения церковности».

О каноническом и иерархическом формализме Римской Церкви Флоренский так писал в начале «Столпа»: «Там, где нет духовной жизни, — необходимо нечто внешнее, как обеспечение церковности... Иерархия — вот критерий церковности для католика... решающим (для него) является... понятие церковно-юридическое... Но, становясь высшим критерием, (это) понятие тем самым делает уже ненужным проявление жизни»¹. Жизнь умирает, остается ее форма². Но, никак не принимая религиозного формализма, отец Павел в то же время был, конечно, вне всякого «социал-модернизма» в православии. «Обновленческое движение в среде русского духовенства, — пишет Булгаков, — позднее выродившееся в живоцерковство, — никогда не находило для себя отзвука в отце Павле, как ни страдал он от всей косности нашей церковной жизни»³.

¹ Столп и утверждение истины. С. 6–7.

² Недавно один старый плотник рассказал мне историю своей потери веры. Он должен был бы, как Флоренский, встретить своего Исидора, увидеть Камень и на нем Церковь, но он не встретил ничего, кроме формы. Это так характерно, так страшно, и в глазах его была такая кроткая скорбь одиночества и непонимания, что я не могу не передать его рассказа, причем именно буквально. «Я не против веры, — говорил он мне. — Верь, кому хочется. У меня отец пьеница был, но справедливый. В прошлом году, на Пасху, купил я четвертинку, пошел на кладбище и всю ее на могилу вылил: пей, старик, не жалко... Я и попу прислуживал, когда мальчишкой был, кадило раздувал, на колокольне звонил: зимой холодно было, темно, а летом поवादно... Я честный был: церковь мету, пятачок найду и на ящик положу. А староста из ящика горстями брал. Поп работяга был, а меня любил, потому что я во всем слушался и всю форму чтил. Вот на исповеди положено говорить: “Грешен, батюшка”, — я так всегда и говорил. Он меня спросит: “Девок тискал?” — “Грешен, батюшка”. А я и не тискал. Вот и понимай, зачем это? А ничего не скажешь: форма... Он меня яблоками кормил, а все, бывало, сомневался, не беру ли я, крадучи?.. Насчет веры у меня сомнение зашло в голодовку. Топить было нечем, холод. Он и говорит: “Неси, Васька, иконы”. А они на чердаке век стояли, громадные. Я их снес, да как топором ударил — мне вроде что-то отрезало».

³ Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1971. № 101–102. С. 132.

Для биографа отца Павла будет весьма значительным этот факт открывшейся его духовной близости к отцу Алексию, причем в облике отца Алексия мы ясно видим те самые черты, которые привлекали отца Павла в его давно умершем старце Исидоре: духовность, некоторое юродствование и христианская простота. Про отца Исидора Флоренский в 1909 году писал почти то же самое, что в 1923 году об отце Алексии: «Он (Исидор) жил уставно, но... знал, что есть дух устава церковного, а что — буква. И, если надо было, он свободно и властно нарушал букву ради сохранения духа». О простоте обращения с высшей церковной властью и в то же время о глубоком переживании общецерковных вопросов говорят два таких рассказа об отце Исидоре, приводимые Флоренским. Во время голода в Индии отец Исидор сказал митрополиту Московскому Сергию о необходимости помощи со стороны богатой лавры: «Вот, батюшка, что я тебе скажу: пишут вот в газетах, что в Индии — голод; индийцы голодают, а у нас всего много...» Другое его выступление было перед митрополитом Московским Филаретом, когда отец Исидор был еще молодым келейником у лаврского архимандрита Антония, с которым Филарет беседовал за чаем о возможности соединения с католиками. Разговор их остановился в тупике вопроса, а кто же будет председательствовать на том Вселенском Соборе, который прекратит разделение Церквей? И вошедший в этот момент Исидор твердо сказал: «А Божия Матерь, вот кто будет Первой. Так председательское место и оставить незанятым: оно будет для Божией Матери». Об этом же отец Исидор говорил и перед своей смертью: может быть, старец предвидел, что в наше время этот спор может иметь продолжение. Про него Флоренский писал: «Старец... не занимался богословиями, потому что у него была духовная жизнь в Боге и духовное ведение Бога». Эта характеристика может быть отнесена и к отцу Алексию.

О некотором юродстве отца Алексия знают все его помнящие. Известно, что третье известное мне лицо, имевшее на отца Павла именно духовное старческое влияние, тоже как бы несколько юродствовало — это живший на покое в Москве, в Донском монастыре, и мало кому известный, обладавший духовными дарами епископ Антоний. Я видел одну из книг отца Павла с авторской надписью: «Глубокочтимому епископу Антонию с просьбой о молитве». Кажется, он приезжал хоронить старца Исидора, когда, как пишет отец Павел, «в гробу лежала плотонская красота духовная, красота субботствовавшая».

Бывал отец Павел и у старцев Оптиной и Зосимовой пустынь.

Из лиц, с которыми он имел дружеские связи, кроме лично мне известных С.Н. Булгакова, В. Иванова, М. Новоселова, необходимо отметить В.А. Фаворского, создавшего для него несколько гра-

вюр на дереве: обложки к книгам «Мнимости в геометрии» (1922), «Число как форма» (1923) и книжный знак. Он же сделал карандашные портреты его детей — Кирилла и Ольги (1927) и, кажется, камео из слоновой кости — голову отца Флоренского в $\frac{3}{4}$ поворота — в те же 20-е годы.

О Друге, к которому обращены письма «Столпа», я не знаю ничего вполне достоверного. Возможно, что им был Троицкий. В № 1 журнала «Христианин» за 1907 год были напечатаны стихи Флоренского со следующим примечанием автора: «С любовью посвящаю эти страницы дневника Сергею Троицкому — Другу, с которым мы пережили их». А в № 2 за тот же год того же журнала напечатаны стихи «Великий выход» («Ныне силы небесные с нами невидимо служат») Сергея Троицкого с таким примечанием: «Любимого искренне Друга — Павла Флоренского автор просит принять эти строки на память о совместном причащении».

Для понимания отца Павла знание его друзей — вопрос особенно важный. Многое, например, дает неожиданная для некоторых дружеская связь его с таким, казалось бы, непохожим на него человеком, как Федор Дмитриевич Самарин, этим дожившим до нас «ранним славянофилом».

Стихи Флоренского мне представляются не имеющими поэтической силы. Они слишком умны, непросты, тяжеловесны. Есть в них что-то близкое к стихам А. Белого даже в названиях сборников: у А. Белого «Золото в лазури», у Флоренского «В вечной лазури». О литературном творчестве Белого Флоренский отзывался очень высоко, называя его «быть может, самым оригинальным явлением современной русской литературы»¹.

Всякое искажение красоты Церкви, ее духовности — злом и равнодушием людей, их обмирщением — воспринималось Флоренским очень болезненно. В начале 30-х годов я увидел его после большого перерыва в лаборатории Плодоовощного института, куда он приехал в связи со своей работой над электрозапайкой консервных банок. Вскоре после этого я приехал к нему в Загорск, и мы говорили о том, что в Церкви все больше остается как бы один Символ веры, без его воплощения в жизни, что дела ее все больше сливаются с миром, все сильнее проникает в нее неверие, по слову преподобного Симеона Нового Богослова: «Неверные — те, которые на это, таинства в Церкви совершаются». Он ответил: «Это-то и страшно, что они совершаются». Мы сидели в его комнате, это было незадолго до его ареста. На столе лежали брошюры на английском языке, и я прочел заглавие одной: «О способах затаривания лука в Амери-

¹ Флоренский П. Антоний романа и Антоний предания. С. 140.

ке». Комната была все та же, с одним только изменением: раньше в углу стояла одна большая икона Софии Премудрости Божией (новгородского типа), и мне всегда казалось, что около ее одиночества точно какой-то созерцательный холодок; а теперь, прислонившись к ней, стоял образок Николоя Угодника, сразу напоминавший о чьей-то беде, о чьей-то теплой молитве. Скоро после этого «кончилась его жизнь, и началось житие».

Имя его после долгих лет забвения выгравировано теперь, как реабилитированного, на памятнике в саду духовной академии в Загорске. Дата смерти на этом памятнике не уточнена. Очевидно, она произошла в первой половине 40-х годов¹. В начале 1947 года мне о ней говорили в Сибири люди, вышедшие из лагеря, как о событии не ближайших лет. И обстоятельства ее пока не уточнены и, если можно так сказать, мифологичны. Наиболее достоверным кажется рассказ, что он умер в лагере (в Соловках?), в лагерной больнице, от дистрофии. Говорят, что перед этим он приобрел большую духовную власть над уголовниками, чему способствовало и то, что он, собирая у более имущих куски хлеба, раздавал их голодным, и что когда тело его — священноиерея Павла — выносили из дверей больницы, оно было встречено толпой этих его подопечных, вставших на колени.

Самым большим аспектом Софии вслед за Небесной Церковью является Богоматерь. «Если София есть Церковь Святых, — пишет Флоренский в этом письме, — то душа и совесть Церкви Святых, — ...Матерь Божия — ...есть София по преимуществу». И Она же есть, пишет он, «Дева Благодатная, Облагодатствованная... Духом Святым... Истинная Церковь Божия, Истинное Тело Христово: из Нее ведь произошло Тело Христово».

Начиная книгу, он посвящает ее «Всеблагоуханному и Пречистому Имени Девы и Матери»; заканчивая ее, он еще раз утверждает, что Церковь — это и есть Пречистая Дева. Приводимые им в подтверждение отеческие и богослужебные тексты можно было бы умножить. Вот случайно попавшее мне место из Богородичного тропаря канона службы 11 июля, песнь 9: «Се Церковь, се дверь, се Божия гора святая... Се Мати Божия Пречистая, Заступница всех нас, поющих Ю». Недаром Флоренский указывал на необходимость создания «литургического богословия», чтобы черпать богопознание из богослужебной повседневности Церкви. Этим, кстати, он точно предвидел будущее обвинение его в том, что он не видит Духа «в повседневной жизни Церкви» (Флоровский).

¹ По официальным данным, к которым, впрочем, нужно относиться с осторожностью, священник Павел Флоренский погиб 15 декабря 1943 года. Переписка с семьей оборвалась в середине 1937-го.

Климент Александрийский любил называть Церковь «Мать-Дева»¹. «Дева-Мать» — называли Церковь галльские исповедники II века, как указывает Евсевий. Сам Евсевий именует Церковь «Святой и Божественной Невестой Слова»².

Известно, что композиция иконы Вознесения — это образ Церкви, ожидающей Второе пришествие Христово. Флоренский в примечании делает выписку из одного описания этой иконы: «В сценах Вознесения центральная фигура... содержит значение и церкви на земле, и Матери Божией, или лучше: образ церкви, конкретно данный в образе Марии». Надпись к другому изображению Богоматери «уподобляет ее Небесному граду, из которого исшел Христос на спасение миру... В этой надписи устанавливается постоянное пребывание Бога посреди Ее, как земной церкви»³. Богоматерь есть Церковь, и, как Церковь, она есть София. «Деву воспети дерзаю, еяже девственную душу церковь свою божественную нарекл еси, и воплощения ради Слова твоего Софию Премудрость Божию именвал еси», — читаем мы в службе Софии. И в ней же есть такое пояснение: «Стиховна и прочая, писана празднеству Успения Пресвятыя Богородицы понеже она есть церковь одушевленная премудрости, и Слово Божие, София именуемая».

Идея Богоматери—Церкви—Софии полностью удовлетворяет всечеловеческому стремлению ощутить софийное единство мира, и в этой части письма большая заслуга отца Павла.

Все другие аспекты Софии, приводимые им: Идеальная Личность Твари, Ангел-Хранитель твари, Великий Корень целокупной твари, «Перво-материал» (в статье «Символика цветов») и другие, — или повторяют идею предсуществующей Церкви, или же являются, как говорил в таких случаях епископ Феофан Затворник, «слишком утонченными».

Об учении о Софии В. Соловьева отец Павел отзывается в общем неблагоприятно, но влияние этого учения на него несомненно. «То, о чем учит Соловьев, — пишет Флоренский, — примыкает к савелианству, к спинозизму, к шеллинггианству»⁴. Какая-то фамильярность Соловьева по отношению к «Мировой Душе», отраженная и в его стихах, и в письме его, приводимом в «Столпе»⁵, конечно, производит тяжелое впечатление, и Флоренский хочет уйти от этого уклона и основать свою теорию Софии на учении Афанасия Великого. «Догмат единосущия Троицы, — пишет он, — идея обожения плоти, требования аскетизма, чаяние Духа Утешителя и признание

¹ Климент Александрийский. Педагог. Ярославль, 1890. С. 39.

² Евсевий Памфил. Церковная история. С. 551.

³ Столп и утверждение истины. С. 771.

⁴ Там же. С. 775.

⁵ Там же. С. 331.

за тварью пре-мирного нетленного значения — таковы лейт-мотивы догматической системы Афанасия... На этих же основных мотивах построена и вся настоящая книга»¹. Из слов святого Афанасия видно, что им действительно утверждалось до-мирное и нетленное бытие твари, какое-то предсуществование ее в недрах Божиих. Созерцание святого отца можно понимать как «Человеческое Естество Христа... Тело Его... Церковь... Сторону тварного мира, обращенную к вечности»². Но, во-первых, из этих имен и аспектов созерцания до-мирного бытия твари видно, что все они сводятся к одному — к Церкви, а, во-вторых, святой Афанасий на этом и заканчивает свое созерцание, не делая попытки к проникновению в существо созерцаемого, не пытаясь утвердить *отдельность* до-мирного бытия Церкви. Ее до-мирное бытие — тайна Тела Христова и недр Божиих, недоступная нашей мере познания. Тогда не возникает возможности уклонов в «четвертую ипостась», хотя Флоренский твердо подчеркивает ее тварность. Мыслить о Софии мы можем, мне кажется, только «якоже зеркалом в гадании», а всякая попытка насильственной метафизической ясности в ее образе, дерзость поставления ее «лицем к лицу» приводит только к мистическому фантазерству и уводит, — а это самое главное — от практики христианства.

«Не мудрствовати паче, еже подобает мудрствовати» учит Апостол (Рим. 12, 3). И святой Иоанн Златоуст предупреждает о «неуместной пытливости умствования».

Софии ставились храмы, писались иконы, составлялись службы с празднованием одновременно с Богородицею. Через это мы имеем ее как Символ горного, как Небесную Церковь. Но Божественные символы — это не метафизические ребусы, которые надо разгадывать, да еще с помощью «специалистов по Софии», как это делал В. Соловьев, по его собственному признанию³. Около них надо молчать и очищать сердце, как и сам отец Павел пишет, «по мере очищения сердца нашего, схематический характер... символов все более уплотняется в реалистический»⁴.

Точно чувствуя опасность схематизма и малоубедительность обще-теософских аспектов созерцания Софии, он большую часть этого письма занимает материалами об иконах и храмах Софии и материалами о почитании и жизни Богородицы, о «Ее непонятном превосходстве пред всем Божиим творением» (эти слова Хомякова он приводит в тексте этого письма).

¹ Столп и утверждение истины. С. 348–349.

² Там же. С. 344.

³ См.: Там же. С. 331.

⁴ Там же. С. 678–679.

Старец Флоренского отец Исидор говорил, что земное рождение Церкви было на Голгофе — в истечении крови и воды из прободенного ребра. Этот же момент связывался им с получением раны в сердце Богоматери. Образы Богоматери и Церкви сливаются в непорочном теле Божиим, в осуществленном воплощении Божества. «Богоматерь объединила в себе Церковь», — писал Флоренский в статье «Земной путь Богоматери». Через образ Богоматери мы восходим к образу Софии, от земной, святой и непорочной Церкви Божией восходим к Церкви Небесной, ибо обе они — едино.

Мы должны с великой осторожностью касаться святости и говорить о ней. Мы можем многого не понимать, не за это с нас взыщется, а за небрежение, которое может быть двойным. Я имею в данном случае в виду критику и осуждение софианства Булгакова со стороны митрополита Сергия и, главным образом, В. Лосского, хотя это и не относится прямо к Флоренскому. Эта критика во многом справедлива, но при этом страшен факт высокомерного и небрежного прохождения мимо самой идеи Софии, пусть и неправильно толкуемой Булгаковым. Да и положительная часть этой критики перестает быть надежной после фразы митрополита Сергия: «С точки зрения намерений или желаний Божиих, падение человека и вызванное им *воочеловечение Сына Божия* можно назвать *случайностью*». Как бы ни смягчала первая часть фразы смысла второй и как бы «тонко» ни объяснял Лосский понятие случайности, все равно «случайность Голгофы» звучит кощунственно, особенно после слов об «Агнце, закланном от создания мира» (Откр. 13, 8) или о «Непорочном и Чистом Агнце, предназначенном еще прежде создания мира» (1 Пет. 1, 19–20).

Такой трезво мыслящий и глубоко православный человек, весь полный богословским наследством Хомякова, — Ф.Д. Самарин писал Флоренскому: «Учение (о Софии. — С. Ф.)... не есть создание философского умозрения, а плод живого церковного сознания»¹. Это церковное сознание, несмотря на храмы и иконы Софии, еще только начинает брезжить, оно, может быть, так и останется больше предчувствием. Но мы должны беречь в себе это предчувствие знания, как сокровище, остерегаясь, с одной стороны, преждевременных метафизических домыслов, а с другой стороны, отрицания его возможности с позиций какого-то тяжелого и безнадежного семинаризма мышления, в который впадает в критике Булгакова и В. Лосский. <...>

К «предназначенности» или предвечности жертвы Агнца восходит молитва Иисусова — молитвенное созерцание Отцов. «Сие имя

¹ Самарин Ф. Д. Письмо священнику Павлу Флоренскому от 29 июня 1912 года // Богословский вестник. 1917. Апр.—май. С. 465.

спасительное Иисус, — пишет святой Димитрий Ростовский, — прежде всех век в Троическом совете бе (было) предуготовано»¹. Молитвенное же созерцание отцов и есть мистическое богословие Церкви.

В своей проповеди Софии-Церкви отец Павел не был одинок даже и в среде духовной академии. Из числа ее выдающихся ученых этого времени можно указать на профессора И.В. Попова, писавшего в «Лекциях по патрологии», что «Церковь как замысел Божий, конечно, предсуществовала в мысли Божией». В одном письме 1912 года отца Павла к Ф.Д. Самарину есть такое место: «А.П. Голубцов, профессор нашей Академии, говаривал мне, что в древности все нынешние Успенские и Благовещенские... храмы были храмами Софийными», то есть, иначе говоря, посвящение храма Богородице-Церкви было одновременно и посвящением его Софии.

Близок к Флоренскому был и профессор С.С. Глаголев, писавший в своем отзыве о его работе: «Можно многое оспаривать и даже отрицать в сочинении отца Павла, но это не колеблет исключительного значения этой исключительной книги». Из более позднего времени можно отметить, что и критически относящийся к Флоренскому протоиерей Василий Зеньковский считает, что заслуга его именно в постановке проблемы софийности мира, живого единства космоса, «корня целокупной твари».

Флоренский пишет об апокалипсическом моменте идеи и иконы Софии². В связи с этим вспоминается определение, данное еще в 1903 году Андреем Белым «трех апокалиптикам», вспоминается книжка отца Павла 1909 года о старце Исидоре, полная апокалипсического настроения. И в десятом пункте программы «Христианского братства борьбы», в центре которого стояли те же «апокалиптики» — Свенцицкий, Эрн и Флоренский, — мы читаем: «Пришло время сознательно послужить этому приближению (запредельной цели человечества. — С. Ф.). Ибо “время близко” — мы вступаем в окончательный, апокалиптический период всемирной истории. Об этом говорил уже Достоевский. Это недавно во всеуслышание сказал В. Соловьев»³.

Очевидно, познание Софии как Церкви и Богоматери как Церкви промыслительно открыто нашей эпохе. Чем ближе конец истории, тем все яснее выступает, говоря словами отца Павла, «как снежная вершина из сизой утренней мглы, “Столп и Утверждение Истины”» — Церковь Божия.

¹ [Димитрий Ростовский, св.] Четии минеи. Ианнуария 1.

² См.: Столп и утверждение истины. С. 382, 769.

³ Аггеев К., свящ. Религия и политика. С. 143.

12. «Дружба»

В статье «Троице-Сергиева лавра и Россия» Флоренский писал: «Преподобный Сергий... строит храм Пресвятой Троицы, “чтобы постоянным взиранием на него, — по выражению жизнеописателя Преподобного Сергия, — побеждать страх пред ненавистною раздельностью мира”». Это писалось в 1919 году, но как будто особенно для нас, живущих в 60-х годах. Все меньше людей, «взирающих» на храм Пресвятой Троицы, все страшнее раздельность человечества. Но тем самым еще более нужнейшей делается всякая правда о Церкви. Ведь, как писал отец Павел в другой статье («Смысл идеализма»), «только Троица есть в собственном и окончательном смысле единство и множество». Только в Церкви Тела Христова единство множества людей становится действительностью — единством благодатной дружбы.

Приведа в десятом письме к стенам вечной Церкви-Софии, отец Павел задает вопрос: при каких же духовных условиях возможно утвердить себя на этом «Столпе и Утверждении Истины»? — и отвечает: «Дружба, как таинственное рождение *Ты*, есть та среда, в которой начинается откровение Истины».

Свою книгу о Церкви отец Павел, можно сказать, заканчивает письмом о дружбе, раскрывая в нем существо соборности Церкви — единосущность ее людей в любви, преодоление в ней «ненавистной раздельности мира». В Церковь мы входим или ее достигаем только в преодолении своей обособленности, «отдельности», неприязни и одиночества. Церковь есть единство учеников Христовых, единство множественности, множества людей, собора людей. Церковь и есть «Соборное Существо», как замечательно называет ее отец Павел в статье «Смысл идеализма» и в ней же приводит слова архиепископа Солунского Николая Кавасилы (XIV век) о «видении» Церкви как единого богочеловеческого организма. «Если бы кто мог увидеть Церковь Христову, — пишет Николай Кавасила, этот “авторитетный толкователь церковных тайнодействий”, — в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем иным, как только телом Господним».

Именно к этому видению, или познанию, Церкви ведет и весь смысл двенадцатого письма.

«Та духовная деятельность, — пишет отец Павел в этом письме, — в которой и посредством которой дается ведение Столпа Истины, есть любовь. Но это — любовь благодатная... Нужно еще достичь ее, — долгим... подвигом. Чтобы стремиться к ней... нужно получить начальный толчок... Толчком таким бывает.. (тоже) любовь... Эта любовь есть не то, что та, и, вместе, — *предвосхищение той*, ожидаемой. Любовь дает встряску целому составу человека, и

после этой встряски, этого “землетрясения души”, он может искать. Любовь приоткрывает ему двери горних миров¹. Эту «первоначальную» любовь Флоренский называет греческим словом «филия» — «любовь-дружба».

Прежде всего важно то, что он в полном соответствии с учением Отцов утверждает любовь как «начальный толчок» духовной жизни, как «источник веры» (Иоанн Лествичник), как основание роста и любви совершенной (он ее называет «благодатной»). Причем Флоренский уточняет, что это не «вообще» любовь, а любовь конкретно-личная, такая, которая делается нам более понятной через идею дружбы. Эта личная конкретность любви и делается, как пишет он, «мостом к небу». Кроме «любви-филии» в христианстве, говорит он, есть еще «любовь-агапэ», любовь вселенская, любовь братства всех людей. «Обе стороны церковной жизни, — говорит он далее, — сторона агапическая и сторона филическая, братство и дружество, во многом протекают параллельно... В точках высшей много-значительности, на вершинах своих, обе струи, братство и дружество, стремятся даже *совсем* слиться; это и понятно, ибо приобщение ко Христу через таинство святой Евхаристии есть источник всякой духовности. Но, тем не менее, они несводимы друг к другу... Для христианина всякий человек — ближний, но вовсе не всякий — друг».

Флоренский справедливо называет приобщение ко Христу в таинстве святой Евхаристии «точкой высшей много-значительности», в которой «братство и дружество (агапэ и филия) стремятся совсем слиться». Но это приобщение и устремленность к нему и есть существо христианства, тот центр, к которому тянутся все его радиусы, и, чем они ближе к нему, тем ближе друг к другу. Это есть духовная норма церковного бытия, и, поскольку мы говорим о норме, а не об ушедшей от нее действительности, постольку мы можем утверждать, что внутри Тела Христова, или, иначе говоря, при истинном пребывании в Церкви, любовь людей друг к другу будет всегда «в точке высшей многозначительности», то есть братская или «агапическая любовь» будет всегда и любовью-дружбой, поскольку здесь любовь внутри Того, Кто сказал: «Вы друзья Мои... Я уже не называю вас рабами... но Я назвал вас друзьями». Друзья Ему могут ли не быть друзьями между собой? «От покаяния к Тебе пришедший вся в лице Твоих друзей вчинил еси, един сый Благословенный всегда, ныне и в безконечные веки. Аминь»². Тут очевидность любви-дружества внутри Тела Христова. «Любовь к ближнему» есть любовь ко всякому человеку, в том числе и совершенно вне

¹ Столп и утверждение истины. С. 395.

² Молитва 9-я перед причащением.

этого Тела, вне Церкви стоящему. Когда эта любовь встречает внутри Церкви ответную любовь «единоверца», едино-душного брата, едино-духовного во Христе, едино-дружного во Христе, — она становится любовью-дружкой, так как обретает через Христа *единосущное единство* — свое полное раскрытие. Соборность Церкви и есть единосущность людей в Боге.

Община христиан, пишет Флоренский, имеет дружественную, «филическую» структуру. Предел дробления общины — «не человеческий атом... но общинная молекула, пара друзей... Это — новая антиномия, — антиномия личности-двоицы. С одной стороны, отдельная личность (в христианстве) — все, но, с другой, — она нечто лишь там, где — “двое или трое”. “Двое или трое” есть нечто качественно высшее, нежели “один”... Абсолютно ценную личность может быть не иначе как в абсолютно-ценном общении... “Двое” не есть “один да один”, но нечто по существу более много-знаменательное и могучее. “Двое” — это новое соединение химии духа, когда “один да один”... преобразуются качественно и образуют “третье”... “Опять-таки воистину говорю вам... что если бы двое... согласились бы из вас на земле о всяком деле, — чего если бы попросили, то будет им от Отца Моего Небесного. Где, ведь... собраны двое или трое... в Мое имя... там Я есмь посреди них” (Мф. 18, 19–20)... Почему же так? А потому, — пишет Флоренский, — что... собранность двух или трех во имя Христова, со-вхождение людей в таинственную духовную атмосферу около Христа, приобщение Его благодатной силы претворяет их в их новую духовную сущность, делает из двух частицу Тела Христова, живое воплощение Церкви... воцерковляет их»¹.

В молитвенной практике нашей современности есть «молитва по соглашению» — молитва «двух» о едином для них деле. Приведу ее текст для незнающих:

«Господи Боже мой, Иисусе Христе. Ты пречистыми устами Своими сказал: “Когда двое на земле согласятся просить о всяком деле, — дано будет им Отцом Моим Небесным, ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них”. Непреложны Твои слова, Господи, милосердие Твое безприкладно, и человеколюбию Твоему нет конца. Молим Тя, Боже наш, даруй нам (имена просящих), согласившимся просить Тя о (предмет молитвы). Но обаче не так, как мы хотим, а как Ты, Господи. Да будет во всем воля Твоя. Аминь».

«Свойство любви, — говорит святой Иоанн Златоуст, — таково, что любящий и любимый составляют уже как бы не двух отдельных лиц, а одного человека»². «Иоанн Златоуст, — пишет Флоренский, —

¹ Столп и утверждение истины. С. 419–421.

² Цит. по: Там же. С. 436.

истолковывает всю христианскую любовь (то есть и агапическую, и филическую, по терминологии отца Павла), как дружбу. Друзья, — говорит Златоуст, — дороге отцов и сыновей, — друзья о Христе»¹. И Флоренский почти соглашается с этим. «Как *φιλία* к человеку порождает *φιλία* (дружбу) к нему, — пишет он, — так и... в дружбе... воплощается... державная *ἀγάπη*». Но в то же время ему хочется верить в некое отдельное существование в христианстве любви-дружбы, что, конечно, как правильно заметил Бердяев, является просто выходом за пределы христианской действительности. На те выписки из отцов, которые приводит Флоренский в подтверждение своей мысли (наиболее сильные есть у Исаака Сирина, которые он не приводит), можно привести столько же, где отцы не советуют входить ни с кем в особую, нарочитую «отдельную» дружбу. Они это делали из опасения соблазнов и огорчений, связанных с близостью к одному человеку, и из особой ревности о Господе, дружба с Которым может быть забыта через пристрастие к человеку. «Пуст и наг еже от Твоя дружбы бых», — читаем мы в молитве по десятой кафизме. «Не ищи друзей на земле, чтобы не было огорчений, а стяжи другом Господа, — писал один современный нам монах и подвижник, — если же случится друг, благодари Господа, давшего его, но сам утешайся не им, но Господом» (архиепископ Варлаам Ряшенцев). Друга дает Господь через Свою дружбу, и не только «одного», «на всю жизнь», «исключительного» и «особого», но и всякого, как будто и случайного, встреченного на каких-то дорогах к Христу и через Христа сделавшегося незабываемым, неслучайным и неповторимым.

Совершающие литургии священники «в точке ее высшей многозначительности», если воспользоваться выражением отца Павла о слиянии агапэ и филии, целуют друг друга и говорят: «Христос посреде нас. — И есть, и будет». Так бывает и с простыми людьми, или около Чаши, или даже как будто и совсем вдалеке от нее, где-нибудь, может быть в метро, когда веяние дыхания Христова — снова пользуясь словами отца Павла — вдруг «претворит их в новую духовную сущность», делая из двух частицу Его тела, из двух таких, которые, может быть, никогда больше не встретятся. Грани между филией и агапэ неуловимы. И сам отец Павел пишет, что в Евангелии о личной любви Господа к «другу Лазарю» говорится по-гречески то «филия», то «агапэ». То же и в обращении к любимому ученику Иоанну. И даже сам отец Павел приводит как пример «филии» отношение старца к ученикам, то есть отношение множественности, а не отдельности. И слова «вы други Мои» были обращены ко всем одиннадцати Его слушавшим, давая образ долженствующих отношений всех христиан внутри единой веры и любви.

¹ Столп и утверждение истины. С. 443.

То, что отец Павел называет «филия» — *дружба*, есть *сердцевина христианской любви*, раскрывающаяся в общении людей внутри святой Церкви.

Любовь едина, как един и непрерывен луч, идущий от великого Солнца, но не одинаково бывает наше приближение к источнику Света. Чем ближе к Нему, тем более единосущности дружбы, тем более осуществляется «да двое едино будут». Есть любовь-терпение и есть любовь-радость, они на разных стадиях пути приближения к Единому Центру. Чем ближе к Нему встречаются люди, тем больше делаются они из просто «ближних» — со-тайниками благодати, тем все более они входят в Церковь, которая и есть преодоление раздельности людей, — единство великого множества. В одиннадцатом письме имеет для нас значение не терминологическая часть, то есть не попытка как-то выделить филию, а раскрытие этого сердцевинного существа христианской любви, в подтверждение приведенных в письме слов святого Иоанна Златоуста. Колумб, ища морской путь в Индию, открыл, как известно, неожиданно для себя новый материк. Флоренский, и ошибаясь в теоретической надстройке, открывает нам существо соборности Церкви. Он опускает шлагбаум перед нашим возможным устремлением «вообще» в любовь, в альтруистическую неопределенность и ведет в «тесноту» «малой церкви», «двух» с любым «другим», с которым меня соединяет Христос. Кстати, корень слова «другой» тоже «друг». Этим он определяет духовную клетку великого церковного тела. «Дружба, — пишет он, — составляет последнее слово собственно-человеческой стихии церковности»¹. В письме приводится замечательный аграф — слова Христовы, сохраненные в так называемом Втором послании Климента Римского к коринфянам: «Сам Господь, спрошенный кем-то: “Когда придет Его Царство”, ответил на этот вопрос: “Когда будет два — одним, и наружное — как внутреннее, и мужское вместе с женским — не мужским и не женским”». «Мне важен, — пишет Флоренский, — первый член аграфа... то есть указание на доведенную до конца дружбу».

В. Эрн — друг Флоренского — говорит: «Божьего в людях мы почти не видим. Бессмертного существа их не чувствуем... Мы живем с человеком долгие годы, но ни разу лик его не просияет для нас вечностью»².

«Сияние вечности» — этот живой нимб благодати — ощущают люди друг над другом, когда они действительно, а не на словах входят в святую Христову. Люди, более совершенные, наверное, видят его, этот нимб, над каждым человеком — и верным и неверным — и

¹ Столп и утверждение истины. С. 443.

² Эрн В. Что делать? // Вопросы религии. М., 1908. Вып. 2. С. 80.

без «встречи» с этим человеком, как только видение в нем образа Божия, и тогда каждый становится им другом и не зная того или даже не желая того, может быть, даже противоборствуя тому. Господь сказал Иуде уже в Гефсимании: «Друг, для чего ты пришел?» (Мф. 26, 50), и мы никак не можем воспринять это обращение как вежливую словесность: Господь в этом слове взывал в последний раз к угасающему во тьме ненависти святому лику Своего апостола.

Аграф, приводимый Флоренским, говорит о времени конца истории. Во все времена соединение «двух или трех» во имя Христово будет Церковью, если только, конечно, это соединение является не следствием сектантского противопоставления себя Вселенской Церкви, а встречей в пустыне мира. Но, очевидно, в последние времена это знание о «двух» будет особенно важно, и соединение этих «двух» именем Христовым будет тогда наиболее действенно. Не в этом ли тогда откроется окончательное и познание, и созревание Церкви? От первохристианства идут к нам эти слова: «Где Иисус Христос, там и Вселенская Церковь» (святой Игнатий Богоносец), а Он там, «где двое или трое собраны во имя Его» (Мф. 18, 20).

Встречи моего отца с отцом Павлом были довольно редки, но я хорошо помню какую-то особенную улыбку отца, когда он говорил о нем. Мне передавали, что близкий отцу человек и такой же, как он, почитатель Хомякова — Федор Дмитриевич Самарин — был взволнован явлением Флоренского и как нового мыслителя, и как личности и говорил, что «такого у нас еще не было», воспринимая его как некое новое средоточие в «золотой цепи русской мысли».

Вот в улыбке отца и было это — одобрение, удивление и радость. Помню, я иду с отцом по Никольскому переулку и говорю ему, что, как я слышал, Флоренский так объясняет слова панихиды — «надгробное рыдание творяще песнь»: надгробное рыдание мы претворяем в песнь торжествующей победы. И я помню, как радостно просветлело лицо отца: «Да, да, как это он верно сказал». Флоренский умел открывать золото в совершенно стертых веками монетах, считающихся медными. Для меня лично этот разговор имел особое значение: он был осенью 1918 года — месяца за три до смерти отца. Флоренский один из первых священников пришел к нам в дом после смерти отца и служил панихиду. Я помню его сутулящуюся фигуру в ризе у гроба, его тихий голос, произносящий: «Боже духов и всякия плоти...»

Первый раз в жизни я увидел его еще до выхода его большой книги, но уже после принятия священства, наверное в 1911 или 1912 году. Отец, бравший меня в Оптину к монахам, взял и в Посад к Флоренскому. Он тогда еще жил на Штатной, за Лаврой. Смутно помню их разговор о какой-то евгенике, потом о Бердяеве. Я ожи-

вился, кажется, только за ужином, за которым, помню, было красное виноградное вино в стаканчиках, и в том, как оно подавалось, чувствовался какой-то ежедневный строгий обиход и что-то не от нашей истории. Керосиновая лампа освещала стол. После ужина отец Павел пошел провожать отца в лаврскую гостиницу. Была зима, но ночь была не морозная. Мы шли по пустой улице под горку мимо маленьких посадских домиков на громадные и ясные контуры Лавры. Кругом были снега и тишина той, такой далекой теперь России, России детства. У моста, я помню, до меня дошли обрывки из разговора: сначала о темных силах, которые рвутся в Россию (это было начало распутинского периода), а потом о символике цвета на иконах Богоматери. Шесть-семь лет спустя, уже в 1918–1919 годах, когда в Лавре сняли золотую годуновскую ризу, чтобы открыть рублевскую «Троицу», и тихие краски Божественного творения засияли миру огнями Невечернего света, света Божественного Троиинства, я вспомнил этот второй отрывок разговора о красках Благовещения как ночное предобручение, как напутствие радости на всю жизнь.

«В непогоде тих» — была подпись под одной из виньеток-эпиграфов книги. Таким и остался он в моей памяти.

Послесловие

Флоренский открыл какое-то окно, и на наше религиозное мышление повеяло воздухом горнего мира. Живая вера живой души толкнула нас на путь опытного богопознания. В «Символике цветов» он писал: «Бог есть свет, и это не в смысле нравочительном, а как суждение восприятия, — духовного, но конкретного, непосредственного восприятия славы Божией». Из области духовной аллегории он ведет мысль в действительность ощущения Божественного мира, в единосущность с Истиной, в единосущность веры и жизни.

Овладев всем вооружением научной и философской мысли, он вдруг как-то так повернул всю эту великую машину, что, казалось, она стоит покорно и радостно перед открытой дверью истинного познания «природы вещей». Этот «поворот» есть воцерковление нашей мысли, возвращение запуганной, сбитой с толку и обедневшей мысли к сокровищницам благодатного знания.

Отвергая рационализм школьного богословия, которое характеризуется прежде всего отрывом мысли от жизни или разговорами о духовном без жизни в духовном, он зовет к подвигу борьбы с сомнением и грехом для достижения через этот подвиг Света истины, для стяжания благодати Утешителя и любви Троиинства. Еще в

1909 году он писал: «Религия — не рассуждение о божественных вещах, а принятие божественного в свое существо»¹. *Об этом принятии в себя божественного мира* опытно учили святые Церкви. Поэтому он открыл для многих учение духоносных подвижников, и вслед за ним и мы почувствовали красоту просветленной твари, этого «вечного чуда Божия», обрадовались, может быть, первый раз в жизни, узнав, что есть в темноте истории и всегда будет Непорочная Церковь Божия — София.

Те лица, которые действительно живут сокровенной жизнью этой Церкви, не имеют нужды в учительстве Флоренского. Сама благодать просвещает их ум и сердце. Но много ли мы знаем таких людей, особенно среди интеллигенции? Для нее работы отца Павла и сейчас могут быть *«введением в Церковь»*. «Кто я, чтобы писать о духовном?.. И если я все-таки придаю некоторое значение своим Письмам, то исключительно подготовительное, для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери», — пишет он в предисловии.

Ошибки или недостатки Флоренского очевидны, но они могут быть и не замечены: его некоторое уклонение в мистическую рассудочность, остатки в нем «нового религиозного сознания» Мережковского есть научная перенасыщенность. Всякий человек должен оцениваться не по ошибкам и грехам, а по какому-то своему духовному итогу. Корабль, идущий в море, расценивается по правильности своего общего курса, которым он следует к пристани. Если этот курс правильный, то мы одобряем корабль, мы любимся им, совершенно не считаясь с тем, что, может быть, были моменты, когда он уклонялся с пути.

В последний раз я видел отца Павла уже во сне. Это было в Сибири, наверное в 1947 году, в те дни, когда и ко мне, как когда-то к нему, приходила «смерть вторая». Это было для меня время одиночества и ужаса. И все разрешилось после этого сна. Я увидел своего отца и отца Павла сидящими в алтаре Богородичного придела нашей Плотниковской церкви на Арбате за маленьким церковным столиком. Они мне ничего не говорили, только отец показал мне на свое горло, как будто оно только что болело и зажило, и протянул мне со столика лекарственный пузырек, на этикетке которого я прочел написанное одно слово: «Терпение». Два ближайших мне духовно человека пришли и сказали, что прошлого нет, — что они не в прошлом, а в настоящем и будущем, что надо все больше жить тем миром, в котором живут они.

Преподобный Феодор Студит пишет: «Чада! Да осияет вас свет неложного разума и любовь Божия да отлучит вас от мира... Никто

¹ Ельчанинов А. История религии. М., 1909. С. 172.

из вас не лишится той благой части и наследия, которое получили прежде усопшие братья наши, потому что... и мы все туда пойдем, познаем один другого и увидим друг друга иного рода познанием»¹.

В 1905 году, на второй день Пасхи, Флоренский, тогда еще студент, кажется, второго курса Московской духовной академии, сказал слово в академическом храме — «Начальник жизни». Оно оканчивалось словами о всеобщем воскресении:

«Одухотворенными встретятся близкие и любящие; обнимутся после многолетней разлуки... и не смогут наглядеться в глаза друг другу, пожимая руки с детской улыбкой, молча. Будут в общении с Христом Господом, Которого “не видел любят”, светлой радостью Которого радуемся мы в предчувствии. И не будет уже ничего нечистого в тот великий праздник Восстания Милых, в Великую Пасху.. Ей, Господи, гряди! Аминь».

¹ Феодор Студит, преп. Огласительные поучения и завешание. Калуга, 1896. С. 42.

Приложение

Заметки по поводу «Экклезиологических материалов» отца Павла Флоренского

<...> Достигать не внешнего, но истинного познания Церкви становится делом все более необходимым для нашей церковной эпохи. Современный близорукий экуменизм имеет тенденцию рационалистически приравнять Церковь к мировым социальным движениям. Это плохая услуга для Церкви, не оправдание или защита ее, а скорее измена ей, — это стрижка ее под одну общую социально-прогрессивную гребенку. Протестантский, то есть внецерковный, экуменизм боится тайны дивного запредельного происхождения Церкви, как имени Иисус, в Предвечном Троическом Совете. А именно эта высочайшая генеалогия Церкви определяет характер ее дуальности, этого особого сочетания в ее природе Божеского и человеческого, безусловного и относительного. <...>

Внутри святой Церкви Божией человек находится внутри великого Богочеловеческого тепла, как в утробе. Я полагаю, что эта субъективная оценка является в то же время самой надежной для осознания основного догматического определения Церкви, данного апостолом: Бог «поставил Его (Христа) выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1, 22–23). <...>

Весь расцвет самостоятельного русского богословия связан именно с учением о Церкви. В экклезиологии расцвела русская церковная мысль. В 30-х годах В. Лосский сказал, что основная богословская тема современности — это тема о Церкви. Но это правильное положение не могло бы быть реальным, если бы до Лосского не было Флоренского и Хомякова. Можно идти и далее, чтобы не забыть имени Григория Сковороды с его чаяниями духовной Церкви и той «петры», того «камня веры», на котором живет церковная духовность. Но конечно, именно Хомяков незыблем как первооткрыватель русской экклезиологии, как че-

ловец, освободивший русское богословие и от авторитетного рабства Рима, и от рабского бунта Лютера, и еще от государственной и тоже рабской зависимости русской богословской мысли. Он твердо повернул религиозную мысль к первохристианским истокам познания. Но земля богословия была уже настолько иссушена двойным рационализмом Запада и замороженным бюрократизмом и косностью синодального периода, что только через полстолетия после его смерти в этой пустыне пробился живой ключ мысли Флоренского.

Флоренский не столько богослов, сколько философ, и не столько философ, сколько священнослужитель тайны домостроительства Церкви, открывшейся ему через богопознание, а самое главное, через самую жизнь в духовном воздухе Церкви. Человек, несущий большое бремя учености, он органически понял, что только жизнь в благодати дает познание благодати, что только сливаясь со святым дыханием Церкви, можно соучаствовать в ее святом бытии. Человечество давно устало от слов, от «голых» слов о «высоком» еще более, чем от всяких других слов, и все значение Флоренского может быть сведено к тому, что он, пользуясь всей своей познавательной мыслью, ввел религиозную мысль в глубокие воды практического духовного знания. Он углубил Хомякова и вырыл колодцы там, где стояли на поверхности только правильные знаки и формулы хомяковского богословия. Он призвал к духовности ума для начала познания Церкви. После Хомякова и Флоренского стал «неизбежен» Лосский. Хомяков полемизировал с Западом, но его полемика, всегда острая, а иногда и безжалостная, имела в себе все же какую-то недостаточность. В ней еще точно не созрело дерзновение любви, то качество, при котором можно не только эрудированно обороняться, но и благодатно наступать. Это наступление в широком масштабе начал Лосский. Конечно, еще до него это же самое делал Булгаков, но его мышление стоит как-то отдельно от главной магистрали русского богословия, хотя и подтверждает ее. Лосский раскрыл Западу всю глубину и всю ортодоксальную безупречность восточного мистического богословия, всю его верность апостольскому Преданию, всю его сосредоточенность вокруг темы о Церкви как о продолжающемся домостроительстве, совершаемом на земле Сыном Божиим и Духом Святым.

Его дело продолжает Мейендорф и другие русские богословы Запада. Трудно отделяться от мысли, что то новое, что прозвучало о Церкви в Риме на II Ватиканском Соборе, обязано в большой степени проповеди о Церкви русских богословов: Хомякова, и Флоренского, и Булгакова, и Лосского. <...>

Тема о Церкви в наше время все больше конкретизируется и очерчивается в теме о святости. И она же становится вообще основной

темой современности перед фактом великого нравственного падения человечества.

Вот почему понятно обращение русского богословия к вопросу Евхаристии — «святая святых». Тут ключ разума Церкви, тут и источник бытия в ней. К Евхаристии, как к центру, ведут все радиусы богословия. Поэтому логична эта устремленность работ Керна, Арсеньева, Шмемана, Бобринского, Ветелева, Шпиллера. Русская богословская мысль идет к средоточию церковного бытия, в его «святая святых». И это не только в плане богословия. И верить можно только в святую. Нельзя верить в тот «свечной ящик», который стоит в церкви и выполняет для нее, возможно, нечто полезное. <...>

Чем меньше святости в людях, заполняющих Церковь, чем больше они погружаются в грех и в обмирщение, тем все больше умирает в мире вера в Церковь. Холодеют в пороке люди Церкви, и все большим холодом отвечает мир всей Церкви в целом. <...>

Нам обычно не совсем понятно — почему в Символе веры из многих волновавших первохристианство вопросов выбран именно этот: «Исповедую *едино* крещение во оставление грехов». Святые отцы учили, что дверь в Церковь является крещение, что, пройдя эти врата, человек несомненно вступает под своды церковные. Если это так, тогда этот член Символа веры приобретает особое значение. Всякий христианин, для приема которого в Церковь не требуется перекрещивания (то есть если уже совершенное где-то над ним прежде крещение принимается), уже находился в прямой мистической связи с единой православной Церковью. <...>

«Приняли ли вы Святого Духа, уверовав?» — спросил апостол Павел группу христиан в Ефесе. Они же ответили: «Мы даже и не слышали, есть ли Дух Святой» (Деян. 19, 2). Так могли бы ответить в наше время и миллионы современных христиан, целые громадные группы и конфессии, на наличие которых так горделиво и самонадеянно указывают обычно современные христианские деятели в доказательство «благополучия» в современном христианстве. В одной своей работе («Причастие вечной жизни») я уже привел свидетельство крупнейшего протестантского богослова и деятеля Лукаса Фишера, в котором он признает, что весь протестантский мир до сих пор совершенно не понимал глубины учения о Святом Духе и поэтому-то, замечает Фишер, не понимал и Церкви. Как же можно понять что-то о Доме Духа Святого без устремленности к Нему Самому?

Этим непониманием, этой какой-то сознательной и афишируемой не-духовностью характеризуется и современный протестантствующий экуменизм. К счастью, в настоящее время можно говорить о двух не связанных друг с другом экуменических движениях. Одно — это, так сказать, стихийное, народное, низовое движение,

только-только начинающееся и обычно вызывающее некоторую подозрительность у духовного руководства отдельных конфессий. Это всего только тот удивительный факт, что встречаются, например, православные, обычно молодые, и сектанты и без всякой умышленной подготовки вдруг начинают чувствовать, что их искренняя любовь-вера в Иисуса Христа толкает их друг к другу, дает им какие-то новые и дерзновенные слова драгоценного общения, что это вожаемое Имя открывает Себя им как общее их сокровище, совершенно достаточное для полноценной духовной жизни. Остаются великие трудности дальнейшего сближения, но трудности возникают уже тогда, когда кончается первое вдохновение, первое веяние Святого Духа, веяние из самых недр христианства, из его первых веков и его «первой любви». А эти люди упорные: и потерявши, они снова ищут и находят открывшийся луч.

Есть официальное, всем известное, могущественное экуменическое движение. Церковь — мы знаем — есть реальность пребывания Христа в истории человечества. Экуменизм в этом его проявлении есть отрицание этой реальности, отрицание Церкви. «Церкви еще не было, но она будет, когда все эти отдельные Церкви соединятся под единым руководством Всемирного Совета Церквей». Но если «Церкви еще не было», то это означает только одно: «И Пятидесятницы тоже еще не было и она тоже только еще должна быть». Это неверие в Святого Духа, в реальность Его водительства дает основание считать, вспоминая вышеприведенные слова Л. Фишера, что современный официальный процесс экуменизации, даже несмотря на полезность некоторых его аспектов, есть все же в целом процесс лютеранизации Церкви, какого-то ее «расцерковления». Все благодатное, все идущее от Духа Святого заменяется «разумно-человеческим», в том числе единство евхаристийное, единство в напоенности Духом Святым — единством корпоративным, разумно-понятным, очищенным от мистики и исключительности. Общечеловеческий демократизм становится в экуменизме главной и незыблемой догмой. Апостол Павел не боялся сказать: «Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным?» (2 Кор. 6, 14). Христианство он утверждал как величайшее преимущество, как состояние уже обоготворяемого человечества, как состояние не просто человеческого, но уже бого-человеческого бытия. А здесь мы видим прежде всего опасение — «как бы не отстать от века!», «как бы не показаться архаичным или старомодным!». И вот начинают бояться всего: и того, чтобы (помилуй Бог!) христианство не сочли чем-то особенно высоким в ущерб остальным религиям, и того, чтобы внутри христианства никому, ни одной Церкви не отдавать особого преимущества, и того, чтобы миряне не обиделись на духовенство за

его преимущество в служении, и того, чтобы женщины-христианки не заподозрили мужчин-христиан в стремлении к неравенству и т. д. Характерно, что в связи с этим даже в тех католических кругах, которые заражены экуменизмом, существует сейчас тенденция установить возможности рукоположения женщин в священство. Женщины-«батюшки» уже имеются в некоторых лютеранских церквях, но очевидно, что «быть с веком наравне» все более соблазняет и Римскую Церковь¹, несмотря на прямое запрещение Апостолом женщине учить людей в церкви (1 Кор. 14, 34).

Не живя реальной жизнью благодати, человечество может жить только рассудком, который все ему объяснит, со всем примирит, все допустит, все уравнивает, и постепенно из Церкви единого Богочеловеческого Организма сделает самую обычную человеческую организацию. Это и есть цель экуменизма.

Но нам сказано: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12, 2). Преображение, как известно, произошло на горе Фавор, вечно утверждая для нас эту возвышенную цель, это упование наше и эту нашу любовь.

«Да воссияет и нам грешным свет Твой, Господи Иисусе, приносущный, молитвами Богородицы, Светодавче, слава Тебе».

¹ См. «Католический катехизис», составленный восемнадцатью католическими богословами (Кёзель; Мюнхен, 1976).

В дневнике М. Розанова
есть фраза Флоренского:
и меня влекут к себе только
три явления в мире: лик
Христа, скульптура Эммануэля
и музыка Бетховена"

У М. Розанова есть проза
Куда и ненавидеть к Фл.

[Мой разговор с Шиком о Фл.
" " " с Булгаковом Фл.]

Шик говорил: «Ему не нужны
скульптуры. Он коллега,
пересекающий орбиту племени.
Он с легкостью задвигает свои
многолетки. Связи с людьми
(кроме одной).»

Комментарии

Текст произведений С.И. Фуделя, включенных в том 3, подготовили к печати Л.И. Сараскина («Наследство Достоевского»), прот. Н.В. Балашов при участии А.А. Кострюкова и А.Г. Парменова. Эта работа была выполнена в соответствии с принципами, представленными в заметке «От составителей», открывающей том 1 настоящего издания. Комментарии подготовлены Л.И. Сараскиной («Наследство Достоевского»), прот. Н.В. Балашовым при участии А.А. Кострюкова и Е.В. Кострюковой (остальные произведения). Прот. Н.В. Балашову оказали содействие игумен Андроник (Трубачев), Е.В. Барабанов, протопресвитер Борис Бобринский, священник Василий Петров, Е.С. Полищук, П.В. Флоренский и М. Хагемайстер.

НАСЛЕДСТВО ДОСТОЕВСКОГО

Первое издание работы (Фудель С.И. Наследство Достоевского / Под ред. Л.И. Сараскиной. М.: Русский путь, 1998) печаталось по машинописному тексту, полученному из Парижа от директора издательства «YMCA-Press» Н.А. Струве. В распоряжении публикатора была также машинопись с авторской правкой, предоставленная одним из наследников С.И. Фуделя, Н.Е. Емельяновым. Обе самиздатские машинописные копии содержали много «темных» мест и неточностей и к тому же имели большое количество разночтений отдельных фраз, словосочетаний, слов, стилистических оттенков, справочного аппарата. Установить, на каком этапе появились разночтения и какова истинная версия оригинала, не представлялось возможным, так как к моменту подготовки первого издания книги к печати автограф ее считался утерянным.

Осуществление второго издания книги С.И. Фуделя, исправленного и дополненного, стало возможным благодаря открытию доступа к архиву С.И. Фуделя. За несколько месяцев до смерти С.И. Фудель вручил своему другу, московскому архитектору Д.М. Шаховскому, чемодан с бумагами для хранения; общий срок хранения составил четверть века. В 2000 г. Д.М. Шаховской передал архив в Библиотеку-фонд «Русское Зарубежье». Помимо множества ценных рукописей, документов и фотографий, связанных с жизнью и деятельностью о. Иосифа Фуделя и С.И. Фуделя, архив включает черновики и автографы почти всех известных сочинений С.И. Фуделя.

Беловая рукопись книги «Наследство Достоевского», обнаруженная в архиве, — это комплект школьных тетрадей в линейку (их, вероятно, было двенадцать), каждая из которых соответствует главе книги. Объем тетрадей — от 24 до 48 страниц. Отсутствуют: тетрадь IV — автограф главы IV, тетрадь VII — автограф главы VII; глава XII — в виде машинописной копии с исправлениями рукой С.И. Фуделя. Имеются вставки с дополнениями на отдельных листах, вложенных в тетради (более 50 листов). Текст глав написан рукой С.И. Фуделя синими или фиолетовыми чернилами, вставки раз-

мечены красным карандашом. Тексты тетрадей и машинописных версий не идентичны; очевидно, на каких-то промежуточных стадиях работы (до нас не дошедших) текст подвергался авторской правке — перекомпоновывался, сокращался, или, напротив, наращивался. Особенно это касается глав III и VII.

Сплошная сверка текста проводилась по пяти источникам:

- автограф из архива Фуделя, переданного Д. М. Шаховским;
- машинопись, полученная в 1997 г. от Н. А. Струве;
- машинопись, полученная в 1997 г. от Н. Е. Емельянова;
- машинопись, полученная в 2000 г. от издательства «Родник»;
- текст первого издания книги.

Сплошная сверка и сопоставление пяти источников текста помогли выявить:

- смысловые и стилистические неточности;
- пропуски слов и фраз, затемнявшие смысл и стиль;
- скрытые и явные цитаты (раскавыченные при многих перепечатках);
- авторские указания на источники цитируемого текста — на полях рукописи или в скобках в тексте (эти авторские пометы исчезли в машинописных копиях при перепечатках);
- пропущенные слова и фразы на иностранных языках;
- недостатки авторского синтаксиса.

Сверка включала также и черновые материалы (всего свыше 500 листов). Это планы, заготовки, наброски текста, тематические выписки из сочинений и писем Ф. М. Достоевского, выписки и справки из литературы о Достоевском, ссылки на источники, отдельная подборка выписок из Евангелия, сочинений Отцов Церкви и богослужебной литературы, списки книг и статей для необходимого прочтения. Классификация и изучение черновых материалов, сопоставление отдельных черновых фрагментов с рукописью книги дали возможность существенно уточнить и дополнить справочный аппарат, представленный в первом издании книги. Среди черновых материалов содержатся также замечания (неподписанные) первых рецензентов отдельных глав книги из круга знакомых С. И. Фуделя; конспекты работ о Достоевском, составленные по просьбе автора кем-то из его друзей. Все эти материалы расширяют представление о ходе авторской работы над книгой «Наследство Достоевского» и о значении для С. И. Фуделя этого труда.

В настоящем издании все цитаты из произведений Достоевского, взятые автором из разных источников и содержащие значительные искажения, так же как и в первом издании, приводятся по текстам Полного собрания сочинений Ф. М. Достоевского в тридцати томах (Л.: Наука, 1972–1990). В скобках указаны том и страницы. Курсив в цитатах везде принадлежит цитируемому авторам. Текст книги воспроизводится с максимальным сохранением особенностей авторской пунктуации. Справочный аппарат составлен и оформлен в соответствии с принципами, принятыми автором в беловой рукописи и затем воспроизведенными в первом издании (примечания после текста, концевые сноски по главам, со сквозной нумерацией). В случаях, когда источник цитаты указан автором неверно или неполно, а также в случаях, когда по тем или иным причинам источник цитаты автором не комментировался, в комментариях дается исправление или дополнение.

Глава I

С. 7. ...о стихийном образовании во Франции новой партии... — Источник информации установить не удалось.

...по анкете французского журнала «Arts»... — По-видимому, допущена ошибка: французский журнал с таким названием не значится в справочниках иностранной периодики.

Вогюэ Эжен Мельхиор, де (1848–1910) — французский писатель и историк литературы, многие годы изучавший русскую историю и литературу, стал известен книгой «Русский роман» («Le roman russe», 1886), в которой чрезвычайно высоко оценил русскую литературу; очерк о Достоевском в книге Вогюэ назван «Религия страдания»; один из рассказов о русской литературе называется «Русские сердца» («Cœurs russes», 1893).

С. 8. «Дорога в никуда» — роман Ф. Мориака (1939).

Шидловский Иван Николаевич (1816–1872). См. о нем: Алексеев М. П. Ранний друг Достоевского. Одесса, 1921.

...в одном стихотворении писал... — В черновых материалах к рукописи С.И. Фуделя процитированы строфы из стихотворения И.Н. Шидловского 1842 г.:

Пока во мне ясна, жива
Первоверховная идея
Началотворца, Божества...
Я непременно устою
В переворотах всякой бури;
Бог, кормчий мой, стрежет ладью;
Звезду вожатую мою.
Он теплит явно так в лазури.
Он не к Себе ль ведет меня,
Отец, всемошный Покровитель?
Дождусь я радостного дня:
И вечность, время заменя,
Отворит мне свою обитель.

Зеленецкий Александр Андреевич (? — после 1913), в 1880 г. — студент Петербургской духовной академии, впоследствии церковный историк.

С. 9. *Достоевский называл Диккенса великим христианином...* — В июньском выпуске «Дневника писателя на 1876 год», в разделе «Несколько слов о Жорж Занде», Ф.М. Достоевский писал: «Не любила она тоже выводить в романах своих приниженных лиц, справедливых, но уступающих, юридических и забытых, как почти есть во всяком романе у великого христианина Диккенса» (23: 37).

Исаак Сирийский говорил... — Ср.: «Потому попускает Бог, чтобы святые Его искушаемы были всякой печалью... что вследствие искушений приобретают мудрость» (Авва Исаак Сирийский. Слова подвижнические. М., 1858. Ст. 37. С. 229–230). Ср. также: «Вследствие искушений (святые. — Л.С.) приобретают мудрость» (Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника, бывшего епископа христолубивого града Ниневии. Слова подвижнические. 2-е изд. Сергиев Посад, 1893. С. 162); «Не входя в искушения, никто не приобретает духовной мудрости» (Там же. С. 295); «Искушения Бог всегда попускает любящим Его, чтобы вразумить, умудрить и научить их Своей воле» (Там же. С. 296); «Никто не может переносить искушений кроме уверившегося, что за скорби можно принять нечто, превосходящее телесный покой» (Там же. С. 379). См. также: «Без попущения искушений невозможно познать истины» (Нравственное учение святого отца нашего Исаака Сирина. СПб., 1874. С. 10); «Кто бежит от искушений, тот бежит от добродетели» (Там же. С. 36); «Вне искушений невозможно приблизиться к Богу, потому что среди них уготован Божественный покой» (Там же); «Вне искушений невозможно приобрести дерзновения перед Богом, невозможно научиться премудрости Духа, нет также возможности, чтобы Божественная любовь утвердилась в душе твоей» (Там же. С. 37).

С. 10. *Шипков* — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 133.

«А у Достоевского, помните, Мармеладов говорит...» — См.: Достоевский Ф. М. 6: 21.

Вспоминаются слова одного монаха... — См.: Старец Силуан Афонский. М.: Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1996.

...«среди невидимой брани»... — см.: Наст. изд. Т. 1. С. 529.

С. 11. ...как сказал Тютчев... — См. стихотворение Ф.И. Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855):

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде царь небесный
Исходил, благословляя.

...говорит Иван в «Братьях Карамазовых»... — Ср.: «У нас Тютчев, глубоко веровавший в правду слов своих, возвестил...» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Книга пятая: Рго и сонга. Гл. V. Великий инквизитор (14: 226)).

Глава II

С. 12. *Об этом голубе дважды говорит Аркадий в «Подростке».* — См.: Достоевский Ф. М. 13: 92; 13: 270.

«Наг вышел из чрева матери...» — Ср.: «И сказал: “Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял”» (Иов. 1, 21).

С. 13. ...на сон грядущий, прочесть молитву... — Призывание Божией Матери в конце «Молитв на сон грядущим»: «Все упование мое на Тя возлагаю, Мати Божия, сохрани мя под кровом Твоим».

С. 14. В «Дневнике писателя» 1876 года Достоевский дал нам свой драгоценный рассказ... — См.: Достоевский Ф. М. 22: 46–50.

С. 15. ...дьякон, о котором... писала... Наташа Яковлева... — Речь идет о Наталье Александровне Герцен, урожд. Захарьиной (1817–1859), которая была дочерью Александра Алексеевича Яковлева, дяди А.И. Герцена, и К.И. Захарьиной. См.: «Бедный, худой, высокий и плешивый диакон был один из тех восторженных мечтателей, которых не лечат ни лета, ни бедствия, напротив, бедствия их поддерживают в мистическом созерцании. Его вера, доходившая до фанатизма, была искренна и не лишена поэтического оттенка. Между им — отцом голодной семьи — и сиротой, кормимой чужим хлебом, тотчас образовалось взаимное понимание... Слова старика открывали перед молодым существом иной мир... Диакон дал ученице в руки Евангелие — и она долго не выпускала его из рук. Евангелие была первая книга, которую она читала и перечитывала...» (Герцен А. И. Былое и думы. Ч. 3. Глава XX).

С. 16. ...Достоевский был «у Сергия» и в 1859 году... — Ср.: «Сергиев монастырь вознаградил нас вполне. 23 года я в нем не был. Что за архитектура, какие памятники, византийские залы, церкви! Ризница привела нас в изумление. В ризнице жемчуг (великолепнейший) меряют четвериками, изумруды в треть вершка, алмазы по полумиллиону штука. Одежды нескольких веков, работы собственноручные русских царей и царевен, домашние одежды Ивана Грозного, монеты, старые книги, всевозможные редкости — не вышел бы оттуда», — писал Достоевский 23 октября 1859 г. А.И. Гейбовичу, своему ротному командиру в Семипалатинске (28, кн. 1: 362–363).

С. 17. *«Покойся, милый прах, до радостного утра»*. — См.: «Покойся, милый прах, до радостного утра!» Однострочная эпитафия, сочиненная Н. М. Карамзиным для надписи над могилой двухлетнего ребенка (1794). Эпитафия эта получила широкое распространение, ее можно было встретить на могильных плитах на каждом старом кладбище» (Ашук и н Н. С., Ашук и н а М. Г. Крылатые слова. М., 1955. С. 434).

С. 18. *Тогда, всего два месяца перед тем, скончался Пушкин...* — Достоевский допускает неточность: А. С. Пушкин умер 29 января (10 февраля) 1837 г.

С. 21. *Игнатий* (Брянчанинов; 1807–1867) — архимандрит, настоятель Троице-Сергиевой пустыни близ Санкт-Петербурга (1833–1857); епископ Кавказский и Черноморский (1857–1861), автор многих аскетических и богословских сочинений; причислен к лику святых в 1988 г. См. также: Наст. изд. Т. I. Примеч. к с. 16.

«Сердце правит всеми органами...» — Прочитываемое высказывание относится к учению святого Макария Египетского. Сердце, согласно его учению, есть «рабочая хранилища дел правды и неправды» (Святой Макарий Египетский и *Cogrus Macarianum*. PG. Т. 34. Col. 597 В); это сосуд, содержащий все пороки, но там также — и «Бог, там ангелы, там жизнь и царство, там свет и апостолы, там сокровища благодати...» (Там же. Col. 776 D); см. также: «Иногда благодать овладевает всеми пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум, и все помыслы, и чаяния души (Там же. Col. 589 В). Ср.: «Когда благодать овладеет всеми пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум, и все помыслы, и чаяния души» (Макарий Египетский, преп. Духовные беседы, послание и слова. Сергиев Посад, 1904. С. 120).

«Обыкновенно свет без пламени...» — Строки из стихотворения Б. Л. Пастернака «Август» (1954) (из цикла «Стихотворения Юрия Живаго»).

С. 22. *«Рыцарь-монах»* — так называлась заметка А. А. Блока о Вл. Соловьеве, написанная в декабре 1910 г., к двадцатилетней годовщине со дня смерти философа. «Что такое огромный книжный труд Соловьева на этой картине? Только щит и меч — в руках рыцаря, добрые дела — в жизни монаха. Что щит и меч, добрые дела и земная диалектика для того, кто “сгорел душою”? Только средство: для рыцаря — бороться с драконом, для монаха — с хаосом, для философа — с безумием и изменчивостью жизни» (Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. М.; Л., 1962. Т. 5. С. 451).

Карраччи Аннибале (1560–1609) — итальянский живописец и гравер.

Глава III

...современное литературоведение заметило, что в этой повести уже проступает проповедь смирения, характерная для позднего Достоевского. — Ср.: «Не только душевную драму Настасьи Филипповны, но и внутреннюю борьбу других главных персонажей Достоевский стремится представить как борьбу “гордости” и “смирения”, эгоизма и самоотречения» (Фридлендер Г. М. Роман «Идиот» // Творчество Ф. М. Достоевского. М., 1959. С. 186).

...Макар Девушкин — это первый «прекрасный человек» Достоевского... — Ср.: «Макар Девушкин — это первый “прекрасный человек” Достоевского, его ранний “рыцарь бедный»» (Гроссман Л. П. Достоевский — художник // Там же. С. 360).

С. 26. *...Достоевский в 1861 году поместил статью в своем журнале...* — В журнале «Время» (1861. № 1) было опубликовано предисловие (от редакции) по поводу трех рассказов Эдгара По. См.: Достоевский Ф. М. 19: 88–89, 281–283).

...Эдгар По... был прав, называя учение о двойственности души «старинным». — См. рассказ Эдгара По «Убийство на улице Морг» (1841): «Наблюдая его в эти минуты, я часто вспоминал старинное учение о двойственности души и забавлялся мыслью о двух Дюпонах: созидающем и расчленяющем» (По Э.-А. Полное собрание рассказов. М., 1970. С. 288).

С. 27. В вариантах «Двойника» 1846 года несколько раз употребляется этот термин... — Ср. фрагмент гл. VIII канонического текста «Двойника»: «А самозванством и бесстыдством, милостивый государь, в наш век не берут. Самозванство и бесстыдство, милостивый мой государь, не к добру приводит, а до петли доводит. Гришка Отрепьев только один, сударь вы мой, взял самозванством, обманув слепой народ, да и то ненадолго» (1: 167–168). См. также журнальную редакцию «Двойника» (1: 377).

С. 30. ...«благодать вечернего света», по выражению св. Василия Великого. — Ср.: «Отцам нашим заблагодарасудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его немедленно благодарить» (С в а с и л и й В е л и к и й. П о с л а н и е о С в я т о м Д у х е к А м ф и л о х и ю И к о н и й с к о м у. Г л. 29 // Т в о р е н и я и ж е в о с в я т ы х О т ц а н а ш е г о В а с и л и я В е л и к о г о, а р х и е п и с к о п а К е с а р и и К а п п а д о к и й с к и я. Ч. III. М., 1846. С. 351).

Глава IV

С. 31. Люди, сидевшие в ней, не были «одеты камнем». — Речь идет о романе О.Д. Форш (1873–1961) «Одеты камнем» (1924–1925), посвященном русским революционерам.

С. 32. ...два путешествия к св. местам и сочинения святого Димитрия Ростовского. — Речь, возможно, идет о книгах: М у р а в ь е в А. Н. Путешествие ко святым местам в 1830 году. СПб., 1832; М у р а в ь е в А. Н. Путешествие ко святым местам русским. 3-е изд. СПб., 1840; Сочинения св. Димитрия митрополита Ростовского. Ч. I–V. М., 1842.

С. 34. «И с отвращением читая жизнь мою...» — Строки из стихотворения А.С. Пушкина «Воспоминание» (1828).

С. 35. Дуров Сергей Федорович (1816–1869) — поэт, переводчик, петрашевец. См. о нем: Д о с т о е в с к и й Ф. М. 28, кн. 1: 565.

С. 36. Ястржембский Иван-Фердинанд Львович (1814–1880) — петрашевец. См. о нем: Д о с т о е в с к и й Ф. М. 28, кн. 1: 565.
Иван Гаврилович — смотритель тобольского острога.

С. 37. ...«умывавшие руки в крови»... — Неточная цитата из стихотворения Н.А. Некрасова «Рыцарь на час» (1862). Ср.: «От ликующих, праздно болтающих, / Обагривших руки в крови...»

...«...но яко разбойника мя приими»... — См.: Молитвослов. Последование ко Святому Причащению. Молитва Василия Великого, 1.

С. 38. Фонвизина Наталия Дмитриевна, урожд. Алухтина, во втором браке Пушина (1805–1869) — жена декабриста М.А. Фонвизина, последовавшая за ним в Сибирь.

С. 39. *«Мы веруем сердечною любовью».* — Ср.: «Тя яко Бога из гроба воскресха Христа, не очима видевше, но сердечною любовью вероваваше, песньми величаем» (Неделя Антипасхи, канон утрени, песнь 9, тропарь 3).

«...Впрочем, всё от Бога и у Бога»... — Ср.: «Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки» (Рим. 11, 36).

С. 40. *Исаева* (Достоевская) Мария Дмитриевна (урожд. Констант; 1828–1864) — первая жена Ф.М. Достоевского (с февраля 1857).

С. 41. *Кац Н.Ф.* (1837–1912) — сослуживец Достоевского по роте в Семипалатинске. Автор статьи «Заметка о пребывании Ф.М. Достоевского в Семипалатинске» (Степной край. Омск. 1896. 17 марта. № 21).

Глава V

С. 42. *«перелома его жизни надвое», как он писал в одном письме.* — Ср.: «Больно переломить себя надвое, перервать сердце пополам» (28, кн. 1: 164).

С. 43. *«заговорил, «как власть имеющий»...* — Ср.: «Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф. 7, 29).

С. 45. *В Патерике есть рассказ...* — Речь идет о кн.: Отечник: Избранные изречения святых отцов и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием [Брянчаниновым]. СПб., 1891.

Так и луч Божий — светильник веры. — Ср.: «Луч солнечный, проникнувший чрез скважину в дом, просвещает в нем все, так что видна бывает тончайшая пыль, носящаяся в воздухе: подобно сему, когда страх Господень приходит в сердце, то показывает ему все грехи его» (И о а н н Л е с т в и ч н и к, преп. Лествица. Слово 26. О рассуждениях помыслов и страстей, и добродетелей. № 223).

С. 46. *«О, выписавшиеся помещики!»...* — См. письмо Ф.М. Достоевского к Н.Н. Страхову от 2 (14) декабря 1870 г. из Дрездена: «“Король Лир” Тургенева мне совсем не понравился. Напыщенная и пустая вещь. Тон низок. О, выписавшиеся помещики! Ей-Богу, не из зависти говорю» (29, кн. 1: 153).

«Жеребец в мундире»... — Ср.: «Казалось, например, что любовь этого “жеребца в мундире”, как назвал его (Вронского) один мой приятель, могла быть изложена разве лишь в ироническом тоне» (25: 52).

Иванова Вера Михайловна, урожд. Достоевская (1829–1896) — средняя сестра Достоевского. Замужем за А.П. Ивановым с января 1846 г.

Иванова Софья Александровна, в замужестве Хмырова (1846–1907) — любимая племянница Достоевского, дочь А.П. и В.М. Ивановых.

«...одно из наиболее... сердечных и глубоких писем...» — Речь может идти о нескольких письмах Достоевского С.А. Ивановой: от 29 сентября (11 октября) 1867; 1(13) января 1868; 29 марта (10 апреля) 1868; 26 октября (7 ноября) 1868. См.: Д о с т о е в с к и й Ф. М. 28, кн. 2: 222, 249, 291, 317.

Фон-Фохт Н.Н. (1851 – после 1901) — воспитанник Константиновского межевого института, автор воспоминаний о Достоевском.

Иванов Александр Павлович (1813–1868) — муж сестры Достоевского Веры Михайловны, врач Константиновского межевого института и преподаватель физики и естественной истории в различных учебных заведениях Москвы.

С. 47. *«несколько раз слышал, как его играли шарманчики в Москве.»* — См.: «Не смею утверждать, но, быть может, у него (Достоевского) явилась мысль в 5-й главе

2-й части своего романа «Преступление и наказание» вложить в уста умирающей Катерины Ивановны Мармеладовой те же слова этого романса (на слова Гейне), которые она произносит в бреду. Необходимо припомнить, что Катерина Ивановна также ходила по улицам с шарманкой и своими детьми, заставляя последних петь и плясать перед глазами народом. Вторую же часть своего романа Федор Михайлович именно писал в Люблине летом 1866 года» (Фон - Фохт Н. К биографии Ф.М. Достоевского // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 1. С. 379).

С. 49. ...*в воскресении «четырёхдневного» Лазаря...* — См.: «Иисус пришел нашел, что он (Лазарь) уже четыре дня в гробе» (Ин. 11, 17).

С. 51. *«Христианство не поэма, а подвиг»...* — Ср.: ««Христианство не поэма, а подвиг», — сказал мне как-то отец Серафим (Битюгов)» (Фудель С. И. У стен Церкви // Наст. изд. Т. 1. С. 126).

Глава VI

С. 54. ...*«несть человек, иже жив будет и не согрешит»...* — Слова из иерейской молитвы чина погребения («Боже духов и всякие плоти...»).

С. 56. ...*«Раздай всё и иди за Мной, если хочешь быть совершен».* — Ср.: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение свое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19, 21).

С. 57. ...*«предтеча любви»...* — Ср.: «Подвиг без смирения суетен. Смирение — предтеча любви. Как Иоанн был предтечею Иисуса и всех привлекал к Иисусу, так и смирение привлекает к любви, то есть к Самому Богу, потому что Бог есть любовь. Некоторый брат спросил у старца: что есть смирение? Старец отвечал: древо жизни, возрастающее до небес» (Отечник, составленный святителем Игнатием (Брянчаниновым). Изречения старцев, преимущественно египетских, особливо же старцев скита, которых имена не дошли до нас. Заключение. Patrologia. 156–157). Ср. также: «Начало любви — богатство смирения» (Иоанн Лествичник, преп. О добродетелях и страстях // Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 515); «Смирение... предтеча любви» (Избранные изречения святых отцов и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием (Брянчаниновым). СПб., 1891. С. 372); «На смирении зиждется любовь» (Собрание писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Сергиев Посад, 1908. Вып. 1. С. 44).

...*«чем совершеннее любовь, тем святее жизнь»...* — Ср.: «Мы не постигаем в полноте любовь Божией Матери, но мы знаем, что: чем больше любовь, тем больше страданий душе; чем полнее любовь, тем полнее познание; чем горячее любовь, тем пламеннее молитва; чем совершеннее любовь, тем святее жизнь» (Старец Силуан Афонский. М.: Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, 1996. Гл. IX: О любви).

«Чистота есть сострадание». — Макарий Египетский, преп. Духовные беседы / Пер. с греч. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Репринт изд. 1904. Беседа 15, § 8.

С. 59. *Янышев* Иоанн (Иван) Леонтьевич (1826–1910) — священник русской церкви в Висбадене, доктор богословия; в 1866–1883 гг. ректор Петербургской духовной академии. Достоевский познакомился с ним в 1865 г. в Висбадене.

С. 60. «Христиане, — говорит Макарий Великий, — не должны никого осуждать...» — Макарий Египетский, преп. Духовные беседы / Пер. с греч. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Беседа 15, § 8.

С. 62. *Чернышевский, говоря о литературном облике писательницы Кохановской... — Кохановская* — псевдоним писательницы Соханской Надежды Степановны (1825—1884), автора повести «Гайка» (1860), на которую обратил внимание Достоевский. Единственное упоминание Н.Г. Чернышевского о писательнице Н.С. Кохановской (Соханской) см. в его статье «Пolemические красоты. Красоты, собранные из «Русского вестника»»: «Сидя однажды у постели больного, я прочел для него несколько страниц из повести г-жи Кохановской; заглавие повести не помню, а знаю только, что в ней рассказ ведется от лица женщины, часто вставляющей в свою историю отрывки из народных песен» (Чернышевский Н.Г. Полн. собр.: В 15 т. Т. 7. М., 1950. С. 720).

...«счастье есть сокровище смиренных»... — См. книгу эссе М. Метерлинка «Сокровище смиренных» (1896).

С. 63. «Смирение — это не уничижение, а метод действия». — Ср.: «Я понимаю, что такое смирение. Оно неравносильно самоунижению. Оно есть самый источник действия» (Сент-Экзюпери А., де. Военный летчик (1942). Гл. XXV).

С. 64. «Мы знаем, что, чем больше любовь, тем больше страданий душе»... — См. примеч. к с. 57.

С. 65. ...«глуповатым», по выражению Пушкина... — См. письмо А.С. Пушкина к П.А. Вяземскому от второй половины мая (не позднее 24) 1826 г. из Михайловского в Москву: «Твои стихи к Мнимой Красавице (ах, извини: Счастливице) слишком умны. — А поэзия, прости Господи, должна быть глуповата».

«В наш железный век» он показал нам святое сердце, «милующее о всякой твари». — См. примеч. авт. 135.

«Мир ловил меня, но не поймал». — Эпитафия на могиле украинского философа, поэта и педагога Григория Сковороды (1722—1794), который с 1769 г. вел жизнь странствующего философа («старчика»).

«Утаил от премудрых и разумных...» — См.: Лк. 10, 21.

Глава VII

С. 67. ...дверь в ту «Церковь невидимого Града»... — См.: Дурюлин С. Н. Церковь невидимого Града. Сказание о граде Китеже. М., 1914.

Гильров-Платонов Никита Петрович (1824—1887) — публицист, издатель газеты «Современные известия».

С. 68. ...«трисвятую песнь» припевали, ни единого житейского попечения не имеют... — Ср.: «Иже херувимы тайно образующе и Животворящей Троице трисвятую песнь припевающе, всякое ныне житейское отложим попечение» (Херувимская песнь).

С. 68—69. ...«ничтоже земное помышляюще»... — Ср.: Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет» (Песнопение Великого входа за литургией в Великую субботу; поется вместо Херувимской песни).

С. 69. Аникита (Ширинский-Шихматов, князь; 1783—1837) — капитан, иеромонах (1830), начальник Русской духовной миссии в Афинах, погребен на Афоне; автор многих поэтических и религиозных сочинений.

С. 72. ...*главы, впервые напечатанные вместе в 1922 году...* — См.: Документы по истории литературы и общественности. М.: Центральная архивная комиссия РСФСР, 1922. Вып. 1: Ф. М. Достоевский.

«Иисус сказал: пусть тот, кто ищет...» — Ср.: Иисус сказал: «Пусть тот, кто ищет, не перестает искать до тех пор, пока не найдет, и, когда он найдет, он будет потрясен, и, если он потрясен, он будет удивлен, и он будет царствовать над всем» (Евангелие от Фомы, 1).

С. 73. *Озмидов* Николай Лукич (1844–1908) — владелец фермы в Химках близ Москвы, землю которой он обрабатывал силами своей семьи, почитатель Достоевского и подписчик на «Дневник писателя».

С. 74. ...*«зажигать беду в себе», по выражению епископа Феофана Затворника.* — Ср.: «Беда, когда в сердце человек сыт и доволен, а когда голоден и нищ, куда как хорошо... Когда огонь угрожает привязанному, то он так сильно рвется, что железную цепь перервет, а не то, что нитку слабую. Так не за большим дело: надо зажечь беду вокруг» (Ф е о ф а н, еп. Письма о христианской жизни. Письмо 4. Вып. 1. СПб, 1860. С. 5. (На титульном листе автор не указан). Ср. также: «Вы спрашиваете, что значит *зажечь беду вокруг себя?* Это глубокое чувство опасности своего положения, и опасности крайней, от коей нет иного спасения, как в Господе Иисусе Христе» (Там же. С. 7–8).

Арсений (Мацеевич; 1697–1772) — митрополит Ростовский. Митрополит Арсений был сторонником полного разделения власти между Церковью и государством. Эта его принципиальная позиция обозначилась уже в его письмах императрице Елизавете Петровне. Владыка выступал за восстановление патриаршества и, в крайнем случае, был готов мириться с существованием синодального управления, но совершенно независимого от государства и возглавляемого либо Патриархом, либо другим иерархом, равным ему по полноте власти. Особое место в жизни митрополита занимала его борьба за сохранение экономической самостоятельности Церкви, последним шагом которой стали его письма Синоду и императрице Екатерине II накануне секуляризации, послужившие поводом к его аресту, снятию священного сана и заточению.

С. 75. ...*«любовь есть источник веры».* — Ср.: «Любовь по качеству своему есть уподобление Богу, по свойству — источник веры» (Добротолубие. М., 1900. Т. 5. С. 408–409).

С. 79. *«И с человеки поживе».* — Ср.: «Царь Небесный за человеколюбие на земли явился и с человеки поживе...» (Догматик, глас 8).

С. 80. *«Душа, когда молится за мир...»* — Ср.: «Духовник рассказал что-то прочитанное им в газете и, обратившись к Старцу Силуану, спросил:

— А Вы, отец Силуан, что скажете по этому поводу?

— Я, батюшка, не люблю газет и газетных новостей, — ответил он.

— Почему так?

— Потому что чтение газет омрачает ум и мешает чисто молиться.

— Странно, — говорит духовник. — По-моему, наоборот, газеты помогают молиться. Живем мы здесь в пустыне, ничего не видим, и так душа постепенно забывает о мире, замыкается в себе, и молитва от этого слабеет... Я, когда читаю газеты, то вижу, как живет мир и как страдают люди, и от этого у меня появляется желание молиться. Тогда служу ли я Литургию, молюсь ли у себя в келии, я от души прошу Бога за людей и за мир.

— Душа, когда молится за мир, без газет лучше знает, как скорбит вся земля, знает она, и какие нужды есть у людей, и жалеет их» (Жизнь и учения старца Силуана. Пл. III. Внешность и беседы старца // Старец Силуан Афонский. М., 1996).

С. 81. «Уста молчат, засох мой взор...» — Строфа из черновой редакции стихотворения М.Ю. Лермонтова «Farewell (из Байрона)» (1830), впервые напечатана в «Отечественных записках» (1859. № 11) под заголовком «Прости (из Байрона)». Ср. позднейшую редакцию:

Нет слез в очах, уста молчат,
От тайных дум томится грудь,
И эти думы вечный яд, —
Им не пройти, им не уснуть!

Ср. также подстрочный перевод строфы из стихотворения Байрона «Farewell! if ever fondest player...» (1813):

Эти губы немы, эти глаза сухи;
Но в моей груди и моем мозгу
Бодрствуют муки, которые не проходят,
Мысль, которая никогда вновь не уснет.

С. 82. «Мир стоит молитаюю...» — Ср.: «Монах должен бороться со страстями и, помощью Божиею, побеждать их. Монах иногда блаженствует в Боге и живет, как у Бога в раю, а иногда плачет за весь мир, потому что он хочет, чтобы все люди спаслись. Так Дух Святой научил монаха любить Бога и любить мир. Ты, может быть, скажешь, что теперь нет таких монахов, которые молились бы за весь мир; а я тебе скажу, что когда не будет на земле молитвенников, то мир кончится, пойдут великие бедствия; они уже и теперь есть. Мир стоит молитвами Святых; и монах призван молиться за весь мир. В этом его служение, и потому не обременяйте его мирскою заботою» (Жизнь и учения старца Силуана. Пл. XIV: О монахах // Старец Силуан Афонский. М., 1996).

С. 83. ...когда Екатерина именовала себя «главой греческой церкви»... — Выражение из письма Екатерины II Вольтеру (1773): «chef de l'Eglise grecque». Ср.: «Государя Российские суть главою Церкви» (Акт о престолонаследии Павла I, 1797). В XVIII в. Российская Православная Церковь часто именовалась Церковью «греческого закона», «греческого исповедания», «греко-российской» или просто «греческой». Ср.: «Церковь наша греческая крайне уже подвержена оставалась последней своей опасности переменою древнего в России православия» (Манифест Екатерины II о восшествии на престол, 1762).

С. 86. *Благодравов* Александр Федорович — провинциальный врач и литератор. Известно одно письмо Достоевского Благодравову (1880) и одно письмо Благодравова Достоевскому (1880).

С. 88. ...подвергнута строгой... критике К. Леонтьевым. — См.: Леонтьев К. Н. О всемирной любви: Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 9 т. М., 1912. Т. 8. С. 182, 183, 189–190, 195.

С. 90. «И бездна нам обнажена...» — Строфа из стихотворения Ф.И. Тютчева «День и ночь» (1839).

«Земля благая, благословенная Богоневесто»... — Ср.: «Земля благая, благословенная Богоневесто» (Канон ко святому Причащению, песнь 1, Богородичен).

Глава VIII

С. 91. ...даже Петра Великого называл нигилистом. — См. письмо Ф. М. Достоевского К. П. Победоносцеву от 19 мая 1879 г. из Старой Руссы. «Культуры нет у нас (что есть везде), дорогой Константин Петрович, а нет — через нигилиста Петра Великого. Вырвана она с корнем» (30, кн. 1: 67).

...души, по-леонтьевски огражденной стенами византийской церковности. — Имеется в виду позиция К. Н. Леонтьева в споре с Ф. М. Достоевским по поводу его Пушкинской речи, в котором Леонтьев выступал как консерватор-охранитель, сторонник идеи христианского пессимизма и строгого церковного православия (см. примеч. к с. 88).

С. 92. Гусева Пелагея Егоровна — писательница и переводчица, дочь священнослужителя в Рязани.

Ожигина Людмила Александровна (1837–1899) — учительница из провинции, писательница. Автор романа «Своим путем: Из записок современной девушки» (Отечественные записки. 1869. № 3, 5, 6, 7).

Штакеншнейдер Елена Андреевна (1836–1897) — хозяйка литературного салона, в котором бывал и Достоевский.

С. 93. Филиппов Третий Иванович (1825–1899) — публицист славянофильского направления, знаток истории церкви, государственный деятель. Работал над переводами для оптинского издательства.

С. 94. Юнге Екатерина Федоровна, урожд. Толстая (1843–1913) — дочь вице-президента Академии художеств Ф. П. Толстого, жена профессора-окулиста Э. А. Юнге, лечившего Достоевского в 1866 г., художница, автор мемуаров.

Ильминская Екатерина Степановна (ок. 1842–1922) — жена ученого-востоковеда и педагога Н. И. Ильминского (1822–1891).

Корнилова Екатерина Прокофьевна (ок. 1856–1878) — петербургская швея; привлеклась в 1876 г. к суду за то, что выбросила из окна свою падчерицу.

С. 95. Милюков Александр Петрович (1817–1897) — писатель, историк литературы, педагог. Привлекался в августе 1849 г. по делу петрашевцев, был подвергнут секретному надзору.

Алчевская Христина Даниловна (1841–1920) — общественная деятельница, педагог харьковской женской воскресной школы.

Толстая Александра Андреевна (1817–1904) — двоюродная тетка Л. Н. Толстого, с которым в течение многих лет вела переписку.

«Как ваш читатель и почитатель...» — Здесь и далее письма читателей «Дневника писателя» цитируются по примечаниям к письмам Достоевского, изданным А. С. Долининым. См.: Достоевский Ф. М. Письма: В 4 т. М.; Л., 1928–1959. Т. 3: 1934. С. 376.

Юркевич Михаил Андреевич — помощник инспектора Кишиневской духовной академии.

С. 96. Антипова Ольга Афанасьевна — семнадцатилетняя петербургская корреспондентка Ф. М. Достоевского.

«Мне семнадцать лет...» — См.: Письма Ф. М. Достоевский. Т. 3. С. 387.

«Стяжи, радость моя...» — Ср.: «Стяжи мирный дух, и тогда тысяча душ спасется около тебя» (И о с а ф (Т и х о н о в), иером. Сказание о подвигах и событиях жизни старца Серафима. СПб., 1849. С. 80).

С. 97. *Опочинин* Евгений Николаевич (1858–1928) — в 1880 г. начинающий литератор; автор «Бесед о Достоевском» (Звенья. Т. VI. С. 463–465).

о. *Алексий* — ярославский священник, миссионер, знакомый Е. Н. Опочинина. См.: «Оказалось, отец Алексий вторично собирается в Китай в качестве миссионера и намерен проповедовать Евангелие и обращать китайцев в православие, сблизая на иконах распротраненные там изображения младенца Будды с младенцем Христом.

— Я и ikon таких довольно много написал, — сказал мне отец Алексий.

— А не будет это как бы обманом? — спросил я.

— Нет, — говорит. — Какой же тут может быть обман?

Однако вздохнул и тихо вымолвил:

— Для истины, для ее проповедания — всякие пути дозволены.

Я мысленно махнул рукой и не сказал на это ничего, а сам подумал, что, вероятно, отец Алексий признал бы “дозволительными” и костры, и всякие пытки, практиковавшиеся прежде для проповедания и утверждения “истины”... Я не утерпел и высказал это отцу Алексию, но в смягченной форме.

Он смутился было, но сейчас же оправился и, потупившись, начал возражать:

— Ну, такие-то средства, как вы говорите, давно оставлены, как не христианские, да в них и надобности нет: “истина” сама привлекает людей — надо только ее возвестить» (Опочинин Е. Н. Беседы о Достоевском. С. 469–470).

«Тем вредный, что в произведениях своих...» — Там же.

Глава IX

С. 99. «*Историческое описание Скита при Оптиной пустыни*» — См.: Летопись скита Оптиной пустыни (с 1820 г.). ОР РГБ. Собрание Оптиной Введенской пустыни. Ф. 214. Д. 359–368.

С. 101. ...«*предтече любви*». — См. примеч. к с. 57.

С. 103. ...*К. Леонтьев... который по своему оптинскому стажу*... — С Оптиной пустыней были тесно связаны последние 15 лет жизни К. Н. Леонтьева. С 1877 г. полумирское послушничество Леонтьева проходит под духовным руководством старца Оптиной пустыни Амвросия. В августе 1891 г. Леонтьев принял тайный постриг с именем Климентия и по настоянию старца переехал в Троице-Сергиеву лавру, где и скончался 12 ноября 1891 г., через месяц после кончины Амвросия.

С. 104. *Игнатий (Брянчанинов)* — см. примеч. к с. 21.

Строгое отношение Церкви к самоубийцам хорошо известно... — «Самоубийство, совершенное обдуманно и сознательно, а не в припадке умоисступления, Церковь признает столь же тяжким грехом, как и отнятие жизни у другого (убийство)... Налагающий на себя убийственную руку христианин вдвойне оскорбляет Бога: и как Творца, и как Искупителя. Само собою понятно, что такое деяние может быть только плодом полного неверия и отчаяния в Божественном Провидении... А кто чужд веры в Бога и упования на Него, тот чужд и Церкви... Отсюда понятно, что по нашим церковным... узаконениям сознательный и вольный самоубийца лишается церковного погребения и поминовения» (Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1913. С. 1350. Примеч. 4).

...«*розовое христианство Достоевского ближе к оптинскому монашескому духу, чем выдуманное «черное православие» Леонтьева.* — В статье К. Н. Леонтьева «О всемирной любви (Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике)» говорится, что «слишком розовый оттенок, вносимый в христианство этой речью г. Досто-

евского, есть *новшество* по отношению к Церкви, от человечества ничего особенно благотворного в будущем не ждущей» (Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9 т. М., 1912–1914. Т. 8. С. 199). Как провозвестник и защитник идеи «мировой гармонии» Достоевский, по мнению Леонтьева, — представитель не церковно-православной, а европейской, гуманитарной мысли. Себя Леонтьев причислял к «строгому и неуклонному церковному православию» (Там же).

С. 106. ...«нового христианства»... «мережковского»... — Здесь намек на статью Д. С. Мережковского «Пророк русской революции (К юбилею Достоевского)» (1906), где утверждается, что Достоевский ошибочно принимает свое новое апокалиптическое христианство за старое историческое православие.

Погодин Михаил Петрович (1800–1875) — журналист, историк, писатель. Адресат Достоевского с 1873 г.

С. 107. ...была заметка и в «Страннике» 1860-х годов. — В Указателе Духовного учено-литературного журнала «Странник» за первое десятилетие его издания (1860–1869), а также за следующее пятилетие издания (СПб., 1870–1875) рассказ об оптинском монахе Паллади не значится. Нет упоминаний о Паллади также и в «Историческом описании Козельской Введенской Оптиной пустыни и Предтечева скита».

...рассказ о «блаженной страннице Дарьюшке»... — В Указателе Духовного учено-литературного журнала «Странник» за первое десятилетие его издания (1860–1869), а также за следующее пятилетие издания (СПб., 1870–1875) рассказ о «блаженной страннице Дарьюшке» не значится.

С. 108. *Арнольди* Лев Иванович (1822–1860) — чиновник по особым поручениям при калужском губернаторе, мемуарист.

С. 110. ...с сердцем, «милующим всякую тварь». — См. примеч. авт. 135.

Глава X

...Макарий... автор... наделяет его носителя таким... даром, как прозорливость. — См., например, такую запись: «Говорили, Макарий видит по глазам» (15: 200).

Паусий Величковский (1722–1794) — архимандрит Нямецкого монастыря в Молдавии, переводчик святоотеческих творений. Канонизован в 1988 г.

Серафим Саровский (Мошинн Прохор Исидорович; 1759–1833) — монах Саровской пустыни, пустынножитель. В 1903 г. о. Серафим был канонизирован русской церковью и сопричтен к лику святых.

Иларион Троекуровский (Фокин Иларион Мефодьевич; † 1853) — затворник. Портрет его висел на самом видном месте в келье Амвросия, оптинского старца. См.: «В 1839 году, когда он (Амвросий. — Л. С.) был на каникулах в Лебедянском уезде, произошла встреча с известным в тех краях затворником Иларионом Троекуровским. Тот сказал Александру (Александру Михайловичу Гренкову до его пострижения в монахи. — Л. С.) решительно: “Иди в Оптину, ты там нужен”» (К о т е л ь н и к о в В. Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М., 2002. С. 164). См. также: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 194.

Иоанн Сезеновский (1791–1839) — после нескольких лет странствования и юродства Христа ради прожил 22 года в затворе в с. Сезенове близ Лебедяни; основал женскую монашескую общину.

Георгий Задонский (Машурин Георгий; 1789–1836) — затворник Задонского Богородицкого монастыря, духовный писатель.

Филарет Глинский (Фома; 1773–1841) — игумен и восстановитель Глинской Богородичной мужской пустыни в Курской губернии (близ г. Путивля), основанной в XVI в.

Игнатий Брянчанинов — см. примеч. к с. 21.

Феофан Затворник (Говоров Георгий Васильевич; 1815–1894) — архимандрит, бакалавр нравственного богословия, помощник инспектора Санкт-Петербургской духовной академии (1845–1847), ректор той же академии (1857), епископ Тамбовский (1859), Владимирский (1863); на покое в Вышенской пустыни (1866), где написал большую часть своих аскетических и экзегетических творений; канонизован в 1988 г.

С. 111. ...«сосуда плоти»... — Ср.: «Судить следует только душу — за то, как она пользовалась сосудом плоти» (Тертуллиан); см. также: «Согрешил, осквернил сосуд плоти моей» (Великий Канон преподобного Андрея Критского. Четверток).

С. 119. «Монах — молитвенник за весь мир...» — см. примеч. к с. 82.

...иеромонах **Софроний** — пишет, что за время его общения... — Ср.: «За время нашего общения с монахами Святой Горы, мы встретили девять человек, которые любил молиться за мир, и молились с плачем. Однажды мы слышали беседу двух монахов. Один из них сказал:

— Не могу понять, почему Господь не дает мир миру, если Его умоляет в том хотя бы один человек?

Другой на это ответил:

— И как возможен полный мир на земле, если останется хотя бы только один человек с злой волей?» (С о ф р о н и й (С а х а р о в), архим. Преподобный Силуан Афонский. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999).

...выступления **Леонтьева** в «Варшавском дневнике». — Статья К. Н. Леонтьева «О всемирной любви» впервые была напечатана в «Варшавском дневнике», русской правительственной газете, выходившей в Варшаве, в № 162, 169, 173 за 1880 г.

С. 120. «Не предаждь нас до конца...» — Стих Девятого часа; Дан. 3, 34–35 (церк.-сл.).

С. 123. ...грех не Церкви, а против Церкви. — Ср.: «Отец Валентин Свенцицкий, с одной стороны, был как бы обычный семейный священник, с другой — опытный учитель непрестанной молитвы. <...> Он же выразил в краткой формуле разрешение всей сложности вопроса о внутреннем церковном зле. “Всякий грех в Церкви, — сказал он, — есть грех не Церкви, но *против* Церкви”. Отсюда понятно, что церковный раскол по мотивам упадка нравственности, уж не говоря о других мотивах, есть прежде всего религиозная глупость, недомыслие. Все искаженное, нечистое, неправильное, что мы видим в церковной ограде, не есть Церковь, и для того, чтобы не иметь с этим общения, совсем не надо выходить за ее ограду, нужно только самому в этом зле не участвовать. И тогда будут исполняться слова: “Для чистого — все чисто”» (Ф у д е л ь С. И. У стен Церкви // Наст. изд. Т. 1. С. 121–122).

«**Душа, пока живет в греховой тьме...**» — Ср.: «Как тело, когда из него выйдет душа, умирает и не живет уже тою жизнью, какою жила, не слышит, не ходит: так, когда небесный Архиерей Христос благодатью силы Своей предаст закланию и умертвит в душе жизнь для мира, умирает она для той лукавой жизни, какою жила, и уже не слышит, не говорит, не живет в греховой тьме; потому что лукавство страстей, как душа ее, по благодати выходит из нее. И Апостол взывает, говоря: “мне мир распяся, и аз миру” (Гал. 6, 14). Ибо душа, пока живет в мире и в греховой тьме, и не умершвлена Христом, но имеет еще в себе душу порока, то есть действие

тмы греховных страстей, и сим питается, — не принадлежит телу Христову, не принадлежит телу света, но есть тело тьмы, и донныне еще находится на стороне тьмы; как и наоборот те, которые имеют в себе душу света, то есть силу Духа Святого, находятся на стороне света». См.: Макарий Египетский, преп. Духовные беседы. Беседа 1. Иносказательное изъяснение видения, описанного Пророком Иезекиилем. § 6.

С. 125. ...«*быть тем в малом, что она — в большом*»... — Ср.: «Всякий вступающий в нее (Церковь) должен стать с нею единым духом, быть тем в малом, чем она в большом виде» (Феофан, еп. Начертание христианского нравоучения. М., 1895. С. 366).

Глава XI

С. 130. «*Ночь наступает...*» — Источник цитаты установить не удалось.

С. 132. «*Я в старой Библии гадал...*» — Рефрен из поэмы Н.П. Огарева «Тюрьма» (1857–1858).

С. 133. ...«*любезна, сладостна, полезна, как летом вкусный лимонад*». — Строки из оды Г.Р. Державина «Фелица» (1783).

С. 134. ...«*радугой над водами религии*». — источник цитаты установить не удалось.

С. 138. ...*писал у Мещерского и был под влиянием Победоносцева*. — В 1873–1874 гг. Ф.М. Достоевский был редактором газеты-журнала «Гражданин», издателем которой был В.П. Мещерский. В это же время Достоевский познакомился с К.П. Победоносцевым, который пытался влиять на писателя в духе своих консервативных политических концепций.

Мещерский Владимир Петрович, князь (1839–1914) — писатель и публицист, внук Н.М. Карамзина. Был лично близок ко двору в царствование Александра III и Николая II.

Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) — государственный деятель, с 1880 по 1905 г. — обер-прокурор Священного синода. Был близок с царской семьей, преподавал законоведение великим князьям (будущим Александру III и Николаю II).

С. 139. ...«*...но я как Павел...*» — Ср.: «Как многие хвалятся по плоти, то и я буду хвалиться» (2 Кор. 11, 18).

Яновский Степан Дмитриевич (1815–1897) — врач, близкий друг Ф.М. Достоевского.

С. 141. «*Всё от Него, Им и к Нему...*» — Ср.: «Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки» (Рим. 11, 36).

Гусева — См. коммент. к с. 92.

С. 144. *Алонкин* Иван Максимович († 1875) — купец, петербургский домовладелец; в его доме на углу Малой Мещанской и Столярного переулка жил Достоевский с 1864 до 1867 г.

«*Цель творчества — самоотдача*». — Строка из стихотворения Б.Л. Пастернака «Быть знаменитым некрасиво...» (1956).

«*И март разбрасывает снег...*» — Строфа из стихотворения Б.Л. Пастернака «На Страстной» (1954) (из стихотворений Юрия Живаго).

Глава XII

С. 145. *Исаев* Павел Александрович (1848—1900) — пасынок Ф.М. Достоевского; сын первой жены Достоевского М.Д. Исаевой.

Кто-то из современных литературоведов хорошо сказал... — Возможно, речь идет об эпитафие к книге архиепископа Антония (Храповицкого) «Ф.М. Достоевский как проповедник христианского возрождения и вселенского православия» (М., 1908). В эпитафие процитировано высказывание архиепископа херсонского и одесского Никанора о том, что Достоевский употребил свой гений «исключительно на глубоко художественное разъяснение притчи Спасителя о блудном сыне».

«Брат спросил авву Сисоя Великого...» — Ср: «Брат сказал авве Сисою: авва! Что делать мне? — я пал. Старец отвечал: встань. Брат сказал: я встал и опять пал. Старец отвечал: снова встань. Брат: доколе же мне вставать и падать? Старец: до кончины твоей» (Отчник. СПб., 1891. С. 324).

С. 146. *На молитву... обратил... внимание и Пушкин...* — См. стихотворение А.С. Пушкина «Отцы пустынники и жены непорочны...» (1836) — поэтическое переложение молитвы Ефрема Сирина.

...«покаяние или смирение — это начало любви». — См. примеч. к с. 57.

«В безумной погоне толпы спешат...» — Источник цитаты не обнаружен.

С. 147. *«Уязвлено и уранено буди сердце мое...»* — Ср.: «Любовию Твоею Божественною да уязвлено будет сердце мое, о Боже мой!» (Цит. по: Георгий Задонский и. Письма. СПб., 1894. Ч. 3. С. 47). Ср. также: «Ты уязвил сердце наше любовью Твоею, и в нем хранили мы слова Твои, пронизавшие утробу нашу. Мы собрали образы рабов Твоих. Ты осветил их темных, оживил мертвых — и погрузились в размышление над ними. Их пример жег нас, уничтожал окаменелое бесчувствие, мешал скатиться в бездну, воспламенял так, что всякое веяние противоречий от «языка лукавого» только разжигало наше желание, но не могло угасить его. А так как Имя Твое святится по всей земле, то нашлись бы и люди, восхвалявшие наши намерения и обеты. Мне же казалось хвастовством не подождать столь близких каникул, но уйти с публичного поста, бывшего на виду у всех, будто мне хочется, предупредив наступающий праздник, обратиться на себя общее внимание. Все и говорили бы, что я стремлюсь возвеличить себя. А зачем мне, чтобы люди судили и рядили о душе моей и «хулили доброе наше»?» (См.: Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. Книга девятая).

С. 150. *«Вси насладитесь пира веры...»* — Слово огласительное св. Иоанна Златоуста на Пасху.

С. 154. *«Петербургский митрополит...»* — Исидор (Никольский; 1799—1892), митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский (1860—1892).

С. 155. *«Три дня в тумане солнце заходило...»* — Стихотворение К.К. Случевского «Памяти Достоевского» было напечатано в «Новом времени» 1 февраля 1881 г. Это же стихотворение поэт прочел 14 февраля 1881 г. на общем собрании С.-Петербургского благотворительного общества, посвященном памяти Ф.М. Достоевского. Впоследствии первая редакция стихотворения была изменена, и в переработанном виде оно появилось в Собр. соч. К.К. Случевского в шести томах (СПб., 1898) под названием «После похорон Ф.М. Достоевского» (1881).

С. 156. ...«*покой субботнего дня*». — Ср.: «День седьмой должен быть у вас святым, суббота покоя Господу» (Исх. 35, 2); «Сия бо есть благословенная суббота. Сей есть упокоения день, вонже почи от всех дел своих» (Стихира на утрене Великой субботы).

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ЦЕРКОВЬ

К столетию со дня смерти А.С. Хомякова (23 сентября 1960 г.) С.И. Фудель написал очерк о значении богословского наследия этого мыслителя. Надежда автора опубликовать работу в «Журнале Московской Патриархии» не осуществилась. Впоследствии очерк о Хомякове, рукопись которого сохранилась в архиве Е.А. Чернышевой, был существенно переработан и дополнен, послужив основой для работы «Славянофильство и Церковь».

В 1972 г. автор завершил и передал в Издательский отдел Московской Патриархии эту новую работу, но и она не была напечатана при его жизни. Впервые опубли.: Фудель С.И. Славянофильство и Церковь // Вестник РХД. 1978. № 125. Редакция журнала уведомила читателей, что работа С.И. Фуделя, как и другие материалы номера (среди авторов — В. Борисов, И. Дубровский, свящ. Д. Дудко, Б. Михайлов, А. Филиппов, И. Шафаревич) заимствована «из самиздатского сборника, составленного в России бывшими участниками “Из-под глыб”, а также новыми их единомышленниками». В редакцию «Вестника...» рукопись была передана Е.В. Барабановым; журнальная публикация не включала приложений к работе, впервые помещаемых в настоящем издании.

Печатается по машинописной копии из собрания А.А. Бармина. Опечатки исправлены, а случайные пропуски восстановлены по машинописной копии более ранней редакции (лежащей в основе публикации «Вестника РХД») из архива Д.М. Шаховского, где сохранились также черновые записи С.И. Фуделя, использованные при подготовке текста и комментария.

Глава 1

С. 179. «*Выше... всего единение святости и любви*». — См.: Хомяков А. С. Церковь одна // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 24.

«*Столы и утверждение истины*». — Эта библейская цитата (1 Тим. 3, 15) послужила заглавием для книги священника Павла Флоренского (М., 1914).

В *Богословской энциклопедии начала нашего века (Лопухина) вы не найдете в статье о русской богословской науке XIX века имени Хомякова*. — Имеется в виду статья: Г л а г о л е в С. Богословие // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А.П. Лопухина. СПб., 1903. Т. 2. Стб. 807–810.

С. 180. Пальмер Уильям († 1879) — англиканский архидиакон, вице-президент колледжа св. Марии Магдалины Оксфордского университета, автор поэтических переводов и ряда сочинений о Русской Церкви; в 1842 г. обратился в Святейший Синод с просьбой о принятии его в общение с Русской Православной Церковью. Синод нашел возможным исполнить прошение лишь при условии отречения от ересей англиканского вероисповедания, каковых Пальмер не признавал; в 1855 г. он перешел в католичество. В черновых записях С.И. Фуделя сохранилось следующее замечание о переписке Хомякова с Пальмером: «Хомякову недостает честности И[оанна] Злат[оуста], признав[авшего] болезни Церкви. Хомяков с Пальмером все-таки хитрит, покрывая язвы Восточн[ой] Церкви и многого не договаривает. <...> Письма Пальмера к Х[омякову] показывают, что он был часто более глубок, чем Х[омяков]».

Биркбек Уильям Джон (1859–1916) — исследователь Православной Церкви, сторонник соединения Англиканской и Православной Церквей, почитатель творчества А. С. Хомякова.

...*Биркбек издал в Англии письма Хомякова к Пальмеру в своей книге «Россия и Английская Церковь»...* — См.: Birkebeck W. J. *Russia and the English Church during the last fifty years*. London, 1895. Vol. 1.

Ю. Ф. Самарин *приводит выдержки из английских откликов на смерть Хомякова...* — Цитируется статья: *The three pastorals // Edinburgh review*. 1864. № 245.

С. 181. ...*работы Булгакова, широко ознакомившие Запад с восточной... экклезиологией, стали известны там во всяком случае с 1926 года...* — См.: Булгаков С., прот. *Очерки учения о Церкви // Путь*. 1925. № 1; 1926. № 2, 4; 1929. № 15, 16.

...*в схеме о Церкви II Ватиканского Собора, принятой в 1964 году, в первой главе говорится о «мистической сущности Церкви».* — Имеется в виду Догматическая конституция о Церкви «Lumen gentium» (гл. I: О тайне Церкви, особ. § 8). Материалы Собора (1962–1965) были известны С. И. Фуделю главным образом по цитированной им неизданной работе прот. В. Зуммера из библиотеки Московской духовной академии и по публикациям в «Журнале Московской Патриархии». См. новое изд. в русском переводе: *Документы II Ватиканского Собора*. М.: Паолине, 1998.

В схеме о Церкви было определено, что верные (миряне), в силу их мирского священства, соучаствуют в приношении Евхаристии. — См.: *Lumen gentium*. Гл. II. § 10, 11.

В этой же схеме говорится о спасении: «Не по делам, а по благодати». — Ср.: «Последователи Христа, призванные Богом и оправданные в Господе Иисусе не по делам своим, но по предустановлению и благодати...» (*Lumen gentium*. Гл. V. § 40).

«*Фактически раскол... искалечил не только Православную, но и Католическую Церковь*». — Источник цитаты не выявлен.

Квинтеро Парра Хосе Умберто (1902–1984) — архиепископ Каракасский (1960–1980), председатель Епископской конференции Венесуэлы; кардинал (1961).

С. 182. «*Большая доля вины лежит на нас... с языческим образом жизни*». — См.: Quintero J. H. *Confiteor // Konzilsreden / Hrsg. von Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon*. S. l.: Benziger Verlag, [1964]. S. 113.

Схизматики — раскольники (от греч. σχίσμα, раскол). В католической практике так было принято называть лиц, отпавших от церковного единства, но не уклонившихся от основных догматов веры.

Илоты (греч. Εἰλωτῆς) — крепостные, представители низшего класса.

С. 183. *В 1864 году эта рукопись была напечатана в «Православном обозрении»...* — См.: *О Церкви // Православное обозрение*. 1864. Кн. 3.

...*в 1867 году, после появления пражского издания его богословских работ...* — Имеется в виду издание: Хомяков А. С. *Собрание сочинений*. Прага, 1867. Т. 2. Включенные в его состав произведения, многие из которых написаны по-французски, теперь доступны в исправленных переводах: Хомяков А. С. *Соч.*: В 2 т. М., 1994. Т. 2: *Работы по богословию*.

Иванцов-Платонов Александр Михайлович (1835–1894) — протоиерей, профессор Московского университета по кафедре церковной истории (1872).

С. 184. «*Эта диссертация... учений труд, доказывающий те самые положения, которые Хомяков дал почти как парадоксы, чем смущал... Религиозно-философское учение славянофильства... представляет собою весьма замечательную попытку к построению православно-богословской системы на новых началах*». — В ука-

занным источнике содержится лишь вторая часть приведенной цитаты (от слов «Религиозно-философское учение»). Выше А.М. Иванцов-Платонов высказывает оценку, не совпадающую с пересказом С.И. Фуделя: «Многие положения, которые в статьях Хомякова представляются ясными и доказанными, в сочинении Юрия Федоровича еще только исследуются» (Иванцов-Платонов А.М. Предисловие // Самарин Ю. Ф. Собр. соч. М., 1880. Т. 5. С. XIX).

Барсов Николай Иванович (1839–1903) — профессор гомилетики Санкт-Петербургской духовной академии (1869–1889).

...лекции... преосвященного *Иннокентия Херсонского*, в свое время... заподозрившиеся в неологизме... — «Неологизмом» в консервативных церковных кругах XIX в. именовалось легкомысленное новаторство в богословии; такое обвинение, в частности, выдвигалось против архиепископа Херсонского и Таврического *Иннокентия* (Борисова; 1800–1857), однако секретное дознание об образе его мыслей привело к оправдательному заключению.

Голубинский Федор Александрович (1797–1854) — протоиерей, профессор Московской духовной академии по кафедре философии, член Духовно-цензурного комитета.

Сидонский Федор Федорович (1805–1873) — священник, ключарь Петербургского Казанского собора; профессор философии, затем богословия в Санкт-Петербургском университете.

Иоанн (Соколов; 1818–1869) — профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ректор Казанской, затем Санкт-Петербургской академий, епископ Смоленский; читал лекции по каноническому праву и догматическому богословию.

...пытался принять веру «по Хомякову»... — Ср.: «Догматы, таинства, чудеса, вообще все то, с чем его разум не мог согласиться, он решил принять на веру, со смирением (по Хомякову), так как разум отдельных людей должен подчиниться разуму соборному — Церкви. Я помню, как он читал Хомякова и высказывал эти мысли» (Толстой С. Л. Очерки былого. Тула, 1968. С. 54).

Горский Александр Васильевич (1814–1875) — профессор Московской духовной академии по кафедре церковной истории; протоиерей (1860), ректор академии (1864).

С. 185. *Протоиерей Г. Флоровский в своем труде... говорит, что эти замечания «не убедительны и не пронциательны».* — Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937. С. 284.

Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979) — протоиерей, патролог; профессор Св.-Сергиевского богословского института в Париже (1926–1939), профессор и декан Св.-Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1939–1955).

Лосский Владимир Николаевич (1903–1958) — богослов; инспектор и преподаватель догматического богословия во Французском православном институте св. Дионисия. См. также: Наст. изд. Т. I. Примеч. к с. 139.

Filioque — и Сына (лат.); имеется в виду вставка в Никео-Цареградский символ, выражающий веру Церкви в исхождение Духа Святого от Бога Отца; впервые внесена испанскими епископами на соборах в VII или VIII в.; после длительных споров эта добавка окончательно утвердилась в качестве догмата Западной Церкви в XI в.

С. 186. *Комаровский* Евграф Федотович (1769–1843) — граф, генерал-адъютант, генерал от инфантерии, командующий Внутренней стражей, сенатор; И.В. Киреевский и А.С. Хомяков часто гостили на даче Комаровского в Охте.

С. 187. *«То лучшее, что думается относительно русской культуры...»* — Цитируемое письмо П.А. Флоренского к Федору Дмитриевичу Самарину (1858—

1916) хранится в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (Ф. 265. Карт. 205. № 29. Л. 3 об.); на первой странице неизвестной рукой проставлена карандашная помета: 1 августа 1912 г. С. И. Фудель использовал копию документа, полученную от Е. В. Барабанова. Впоследствии, со ссылкой на незавершенное исследование Г. Г. Суперфина, письмо опубл. в статье: Переписка Ф. Д. Самарина и свящ. П. А. Флоренского // Вестник РХД. 1978. № 125. С. 258.

Завитневич Владимир Зенонович (1853–1927) — историк, публицист, профессор Киевской духовной академии.

«...имена митрополита Петроградского Антония и архиепископов Антония и Сергия...» — Имеются в виду: Антоний (Вадковский; 1846–1912), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский (1898), первоприсутствующий член Святейшего Синода (1900); Антоний (Храповицкий; 1863–1936), архиепископ Житомирский и Волынский (1906), Харьковский и Ахтырский (1914), митрополит Киевский и Галицкий (1918), председатель Синода Русской Православной Церкви Заграницей (1922); Сергей (Страгородский; 1867–1944), архиепископ Финляндский и Выборгский (1905), митрополит Владимирский и Шуйский (1917), Нижегородский и Арзамасский (1924), заместитель патриаршего местоблюстителя (1925), патриарх Московский и всея Руси (1943).

«За его... основную мысль, что истина дается только любви, ему простятся все полемические грехи». — Ср.: «Исходя из той своей основной мысли (за которую ему, конечно, простятся все полемические грехи), что истина дается только любви, Хомяков должен был <...> обвинить весь Запад в нарушении закона любви, который (будто бы) остался ненарушенным на Востоке» (Соловьев В. С. История и будущность теократии // Собр. соч. СПб., [1902]. Т. 4. С. 224–225).

Глава 2

С. 189. «Оскуде преподобный...» — Пс. 11, 2 (церк.-сл.).

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) — философ, публицист, литературный критик.

Киреевский Петр Васильевич (1808–1856) — фольклорист, археограф, публицист, переводчик.

Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) — драматург, поэт, публицист, критик, лингвист и историк.

Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) — поэт, публицист, общественный деятель, редактор ряда журналов.

Самарин Юрий Федорович (1819–1876) — философ, писатель, публицист, общественный деятель.

Кошелёв Александр Иванович (1806–1883) — помещик, издатель, общественный деятель.

С. 190. «...в основании Сионской крепости». — Сион (одна из гор, на которых основан Иерусалим) святые отцы рассматривали как прообраз Церкви.

...«Введение в богословие» митрополита Макария... — Имеется в виду «Введение в православное богословие» (СПб., 1847), докторская диссертация архимандрита Макария (Булгакова; 1816–1882), впоследствии епископа (1850) и митрополита Московского (1879). Этот труд затем был дополнен автором (Православно-догматическое богословие: В 5 т. М., 1849–1853).

Филарет (Гумилевский; 1805–1866) — богослов и историк Церкви; профессор, инспектор, ректор Московской духовной академии, епископ Рижский (1841), Харьковский, архиепископ Харьковский (1857), Черниговский.

С. 191. *«Сей день, егоже сотвори Господь»...* (продолжение: «...возрадуемся и возвеселимся в онь») — библейский стих (Пс. 117, 24), исполняемый в качестве припева к стихирам Пасхи.

С. 192. *То же в «Домашней беседе» за 1869 г. ...* — См.: Феофан, еп. Разрешение недоумений в защиту умной молитвы для мирян // Домашняя беседа. 1869. Вып. 44. С. 1124–1127.

Мантуров Михаил Васильевич (1798–1858) — помещик; принимал деятельное участие в устройении Дивеевской обители преп. Серафима Саровского.

Мотовилов Николай Александрович (1809–1879) — помещик; духовный сын и собеседник преп. Серафима Саровского.

Георгий — см. примеч. к с. 110.

С. 193. *«...Творец вселенной, / Услышь мольбы полнощный глас...»* — Строки из стихотворения А. С. Хомякова «На сон грядущий» (1831).

С. 194. *Елагина* Екатерина Ивановна (1818–1890) — жена историка и общественного деятеля Василия Алексеевича Елагина (1818–1879).

Елагина Авдотья Петровна (урожд. Юшкова; 1789–1877), в первом браке Киреевская — хозяйка литературного салона (Москва, 1820–40-е гг.), где происходили споры западников и славянофилов.

Киреевский Василий Иванович († 1812) — гвардии секунд-майор, помещик Орловской губернии.

...скупал в Москве атеистические творения Вольтера и их сжигал... — См.: ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 23. № 14. Л. 20 об. В листах использования этой рукописи, как и других, цитируемых в данной работе, имя С.И. Фуделя не значится; по-видимому, использовались выписки, сделанные другими лицами (в отличие от работы «Оптинское издание аскетической литературы...», при написании которой С.И. Фудель широко использовал документы Отдела рукописей Библиотеки им. Ленина).

С. 195. *«...стали приводить в Орел партии пленных французов... уже больной, продолжал он дела милосердия».* — Там же. Л. 22.

Безр Мария Васильевна (урожд. Елагина; 1860 — ?) — племянница Ивана и Петра Киреевских. *...в своих воспоминаниях добавляет, что заразился он от пленных французов...* — См.: ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 15. № 51. Л. 22 об.

«Бабушка моя, Авдотья Петровна Елагина... это был конец». — Там же. Л. 1, 5, 5 об.

«Ее дочь Мария Васильевна Киреевская... не расставалась с заветным образом и носила его на груди, несмотря на его величину». — ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 25. № 19. Л. 13, 15.

Киреевская Мария Васильевна (1811–1859) — сестра Ивана и Петра Киреевских.

...«бывали Пушкин, Мицкевич... и многие другие». — ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 15. № 51. Л. 22 об.—23.

С. 196. *Шлейермахер* Фридрих (1768–1834) — немецкий философ, богослов и проповедник, профессор Берлинского университета, где его лекции в 1830 г. слушал М.В. Киреевский.

«Русская беседа» — журнал, издававшийся А.И. Кошелевым и Т.И. Филипповым (М., 1856–1860).

Гиляров-Платонов Н.П. — см. примеч. к с. 67.

«Мы читаем сказание о каком-то мире, совершенно нам неизвестном... до глубочайшего изгиба души». — Н.Г. [Гиляров-Платонов Н.П.] Сказание о стран-

ствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле постриженника Святыя горы Афонския инока Парфения // Русская беседа. 1856. Кн. 3. С. 5–7.

С. 197. *Филарет* (Пуляшкин; 1758–1842) — иеромонах Новоспасского монастыря.

Киреевская Наталья Петровна (урожд. Арбенева; 1809–1900) — жена И. В. Киреевского.

Александр (Подгорченков; 1758–1845) — казначей, затем наместник Новоспасского монастыря в Москве (1793–1810); архимандрит арзамасского Спасского монастыря.

Клеопа († 1816 или 1817) — иеросхимонах; жил в Челнском монастыре и Белобережской пустыни Орловской епархии, затем на Валааме.

Феодор (1756–1822) — схимонах, по возвращении из Молдавии в Россию жил вместе с о. Клеопой, по его кончине перешел в Александро-Свирский монастырь.

Леонид (в схиме Лев; Наголкин; 1769–1841) — иеромонах Оптиной пустыни, основатель старчества в ней; с иеросхимонахом Клеопой и схимонахом Феодором познакомился в Белобережской пустыни. См. также: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 78.

Макарий (Иванов; 1788–1860) — иеросхимонах, старец и скитоначальник Оптиной пустыни, создатель школы переводчиков святоотеческой литературы; отцы Леонид и Макарий причтены к лику местночтимых святых в 1996 г., общероссийских — в 2000 г.

С. 198. *Из писем Киреевского к отцу Макарию в Оптину пустынь...* — Кроме публикации в «Русском архиве» (1912. № 4), на которую ссылается С. И. Фудель, эти письма печатались в следующих изданиях: Е. В. Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни и Предтечева скита. Сергиев Посад, 1902 (16 писем); К и р е е в с к и й И. В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 2 (6 писем); Ч е т в е р и к о в С., прот. Оптина пустынь. Париж, 1926 (21 письмо). Наиболее полная публикация всех 69 писем, хранящихся ныне в РГАЛИ (Ф. 230. Оп. 1. Д. 28) см.: Письма И. В. Киреевского оптинскому старцу Макарию / Подгот. текста, вступ. статья Ф. Руло // Символ. 1987. № 17.

Письма старца Макария к Киреевскому и к его жене напечатаны среди других в собрании его писем «к мирским особам»... — Имеется в виду издание: М а к а р и й [Иванов], иеросхим. Собрание писем. М., 1862. Вып. 6: Письма к мирским особам.

Долбино — родовое имение Киреевских в Белевском уезде Тульской губернии.

Старец прислал статью о жизни Паисия Величковского... — Житие молдавского старца Паисия Величковского // Москвитянин. 1845. Кн. 12 (автор не указан).

Паисий Величковский — см. примеч. к с. 110.

С. 199. *Иоанн*, затворник Сезеновский — см. примеч. к с. 110.

Иларион Троекуровский — см. примеч. к с. 110.

Филарет (Дроздов; 1783–1867) — митрополит Московский и Коломенский, *Филарет* (Амфитеатров; 1779–1857) — митрополит Киевский и Галицкий.

Климент (Зедергольм; 1830–1878) — иеромонах, духовный писатель; сын реформатского суперинтендента, ученик и помощник Амвросия Оптинского; принимал деятельное участие в изданиях Оптиной пустыни.

«Вы перевели Евангелие... на русский язык...» — Русский перевод Нового Завета был осуществлен В. А. Жуковским в 1840-е гг.; опублик. посмертно (Берлин, 1895).

С. 200. *Филиппов* Т. И. — см. примеч. к с. 93.

С. 201. *«Борьба наша не к крови и плоти...»* — Ср.: Еф. 6, 12.
«Петр Васильевич Киреевский был светочем...» — ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 25. № 19. Л. 13, 29 об.—30.

С. 202. *«Приди ты, немощный...»* — Строки из поэмы И. С. Аксакова «Бродяга» (1847—1850).

Грановский Тимофей Николаевич (1813—1855) — историк, общественный деятель, профессор Московского университета; представитель московских западников.

Неверов Януарий Михайлович (1810—1893) — педагог и писатель.

Кавелин Константин Дмитриевич (1818—1885) — историк, общественный деятель либерального направления, публицист.

С. 203. *«Больно людям, любившим их...»* — См.: Герцен А. И. Константин Сергеевич Аксаков [Некролог] // Колокол. 1861. 15 янв. Л. 90.

Глава 3

«Исполни, Господи, сердце мое жизни вечной». — И с а а к С и р и н, преп. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 160.

...*«Божие дыхание»*... — Л о с с к и й В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. М., 1972. Сб. 8. С. 63. Выражение принадлежит св. Григорию Богослову.

«Небо многосветлое Церковь показася, вся просвещающая верных...» — Служба Обновлению храма Воскресения Христова. Канон. Кондак по 3 песни.

«Днесь ризою умною, свыше истканною от Божественныя благодати, Церковь Твоя, Господи, якоже невеста украсися...» — Там же. Канон. Песнь 8. Тропарь 1.

С. 204. ...*«великая благочестия тайна».* — 1 Тим. 3, 16.

...*к учению о ней как об «основном таинстве мироздания».* — См.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 179.

С. 205. *«Ум мой облагодати».* — Слова из молитвы утренней 7-й, ко Пресвятой Богородице.

С. 206. ...*«покажи ми веру твою от дел твоих»*... — Иак. 2, 18.

...*«и бесы веруют и трепещут»*... — Иак. 2, 19.

С. 207. ...*«рука предающего Меня со Мною на трапезе»*... — Лк. 22, 21.

Свенцицкий Валентин — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 57.

«Нечаянная радость» — название иконы Божией Матери.

С. 208. *«От покаяния Тебе пришедшия вся...»* — Слова из молитвы 9-й ко Святому Причащению, Иоанна Златоуста.

С. 210. *«Пока не придет то, что есть совершение таинств...»* — Цитата, приводимая С. И. Фуделем по «Добротолыбию» со ссылкой на аскетическую антологию Каллиста и Игнатия Ксанфопулов (XIV в.), представляет собой заимствование из Слова 28 преп. Исаака Сирина (И с а а к С и р и н, преп. Слова подвижнические. С. 131).

...*осуществляет ожидаемое.* — Ср.: Евр. 11, 1.

...*всякого томизма — и старого и нового...* — Имеется в виду основанное Фомой Аквинским направление католической философии, в котором христианская

догматика излагается при помощи методов логики Аристотеля; с XIII в. стало общепризнанным в латинской схоластике. В XX в. наиболее выдающимися последователями обновленного томизма стали французские философы Э. Жильсон, Ж. Маритен.

...«неведомому Богу»... — Деян. 17, 23.

С. 211. ...«буйство проповеди»... «немудрое Божие»... — Ср.: 1 Кор. 1, 25.
...вчера, сегодня и веки та же. — Ср.: Евр. 13, 8.

С. 212. Слова... Григория Нисского Флоренский взял эпиграфом для своей работы о Церкви. — Имеются в виду слова «ἡ δὲ ὑπόστασις αὐτῆς γίγνεται» («Любовь рождает знание»), помещенные на титульном листе книги о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины».

С. 213. ...у Фомы Аквинского, учение которого в 1879 году было официально объявлено «единственно истинной философией католицизма»... — Подразумевается энциклика «Aeterni Patris», в которой папа Лев XIII объявил учение Аквината непреходящей основой католической философии и призвал ревностно распространять «золотую мудрость св. Фомы» для блага Церкви и общества.

...в 1943 году папа Пий XII говорил о Фоме Аквинском в своей энциклике как об «ангельском учителе»... — Фома Аквинский, традиционно именуемый в Католической Церкви «Doctor Angelicus», многократно упоминается под этим именем, в частности в энцикликах Пия XII «Mystici Corporis Christi» («О мистическом Теле Христовом», 29 июня 1943 г.) и «Divino Afflante Spiritu» («Вдохновенные Божественным Духом», 30 сентября 1943 г.). Подобное наименование встречается и во многих других вероучительных документах Римского престола.

С. 215. ...«светлеются Троическим единством»... — Ср.: «Святым Духом всяка душа живится <...> светлеется Троическим единством, священнотайне» (Антифон степенный 4 гласа).

С. 216. ...отражение «солнца в малой капле вод»... — Ср.: «Во мне Себя изображаешь, / Как солнце в малой капле вод» (Д е р ж а в и н Г. Р. Бог (1784)).

С. 216–217. «У множества... уверовавших было одно сердце и одна душа». — Деян. 4, 32.

С. 217. ...в послании восточных патриархов... — «Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам» было издано в ответ на адресованную восточным христианам энциклику папы Пия IX «In Suprema Petri Apostoli Sede» от 6 января 1848 г.

Глава 4

С. 219. ...которое затем продолжили... Успенский и другие богословы. — Вероятно, имеется в виду Успенский Леонид Александрович (1902–1987) — богослов и иконописец, живший в Париже, либо Успенский Николай Дмитриевич (1900–1987) — богослов и литургист, профессор Ленинградской духовной академии. Оба автора затрагивали тему о Предании Церкви в своих статьях, публиковавшихся в 1950-е гг. в «Журнале Московской Патриархии» (выписки из них сохранились в рабочих материалах С.И. Фуделя).

...любви, «власть имеющей»... — Ср.: Мк. 1, 22; Ин. 10, 18.

С. 220. ...«да двое едино будут». — Перевод латинского эпитафия из книги священника Павла Флоренского «Столп и утверждение истины» (М., 1914): «Finis amoris, ut duo unum fiant».

...его «Катехизис»... — Имеется в виду работа «Церковь одна», которая в посмертном изд. (Хомяков А. С. Соч. Прага, 1867. Т. 2) была озаглавлена Ю.Ф. Самариным «Опыт катехизического изложения учения о Церкви».

Сухотин Сергей Михайлович (1818–1886) — гвардейский офицер, вице-директор Кремлевского дворцового ведомства, камергер.

С. 221. Самарин сумел попасть, хотя очень ненадолго, даже в Петропавловскую крепость. — В Петропавловской крепости Ю.Ф. Самарин по высочайшему повелению провел 10 дней под арестом в 1849 г. за разглашение служебных сведений в неопубликованных «Письмах из Риги», где затрагивалось отношение прибалтийских немцев к России и русским.

С. 222. Только в 1879 году... дано было разрешение Синодом напечатать в России все его богословские работы... — Согласно журналу Святейшего Синода от 12 февраля 1869 г. изданный в 1867 г. в Праге том богословских сочинений Хомякова «хотя и заслуживает одобрения по цели и направлению своему, но, к сожалению, представляет много выражений неопределенных и темных, могущих подать повод к неверным заключениям о мысли автора, будто бы не согласной с православным учением». Выпуск книги в России был признан возможным лишь при условии исправления мест, указанных духовной цензурой. В 1879 г. было разрешено издать данный том в России без изменений, но с указанной оговоркой. Издание удалось осуществить в 1900 г. См.: Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 353.

«Неточность выражений автора объясняется отсутствием у него специального богословского образования». — Такое уведомление было помещено на титульном листе тома, содержащего богословские произведения А.С. Хомякова (Хомяков А. С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2).

Бартенев Петр Иванович (1829–1912) — историк, археограф и библиограф, издатель журнала «Русский архив».

Блудова Антонина Дмитриевна (1812–1891) — графиня, камер-фрейлина, основательница Кирилло-Мефодиевского братства и ряда образовательных и благотворительных учреждений в г. Остроге Волынской губ.

С. 223. Батеньков Гавриил Степанович (1793–1863) — офицер; каторжанин; с 1846 г. на поселении в Томске.

«Москва, как и вся Россия, полна теперь одним... Теперь запрещают даже читать!» — ОР РГБ. Ф. 20. Карт. 11. № 25. Л. 7–7 об.

«Московский сборник» — продолжающееся издание под редакцией А.С. Хомякова и братьев Аксаковых (М., 1846–1847, 1852).

С. 224. «...Церковь Божию / Святотатственной рукой...» — Цитата из стихотворения А.С. Хомякова «Остров» («Остров пышный, остров чудный...», 1836).

По свидетельству П. Бартенева... его стихотворение «Давид» обличает те случаи, когда митрополит Филарет Московский в борьбе со старообрядчеством прибегал к помощи полицейской власти. — В стихотворении А.С. Хомякова «Давид» (1844) содержатся строки: «И ты, — когда на битву с ложью / Восстанет правда душ святых, — / Не налагай на правду Божию / Гнилую тягость лат земных». П.И. Бартенев снабдил стихотворение следующим примечанием: «На Московского митрополита Филарета, когда тот, в борьбе со старообрядчеством, прибежал к полицейской власти».

В другом своем стихотворении Хомяков призывал милосердие правительства к польским заговорщикам. — Имеется в виду стихотворение «Richterspruch — Ritterspruch» («Приговор судьи — приговор рыцаря», 1841).

С. 225. «Хомяков, как средневековые рыцари, караулившие храм Богородицы, спал вооруженный». — Ср.: «Хомяков был действительно опасный противник; закалившийся старый брелер диалектики... Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный» (Герцен А. И. Былое и думы. Ч. 4. Гл. XXX. II).

Соханская Н. С. (1825—1884) — см. примеч. к с. 62 (Кохановская).

«Если Я не уйду от вас, Дух Истины не придет к вам». — Ср.: Ин. 16, 7, 13.

...известный рассказ про Антония Великого... — Ср.: Изречения св. Антония Великого и сказания о нем. 14 // Добротолюбие. М., 1895. Т. 1. С. 121—123.

С. 226. «Не всякому духу верьте, но испытывайте духов». — 1 Ин. 4, 1.

«Церковь... есть Божия истина на земле». — Ср.: «...посильно выяснить моим западным братьям характер Церкви, то есть Божьей истины на земле» (Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. 187).

С. 229. Он считает, что *Filioque* может быть понято двояко... — С. И. Фудель пересказывает здесь аргументы Хомякова, высказанные во втором письме к Пальмеру от 18 авг. 1845 г.

«Из-за умножения беззаконий иссякла любовь многих»... — Ср.: Мф. 24, 12.

Христос перестал быть «единым безгрешным». — Ср.: «Мог светить злодеям даже как единый Безгрешный и не светил» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Ч. 2. Кн. 6. Гл. 3. Из бесед и поучений старца Зосимы).

Глава 5

С. 231. «Боже, благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди»... — Лк. 18, 11.
«Боже, будь милостив ко мне, грешному». — Лк. 18, 13.

С. 234. Толстой Александр Петрович (1801—1873) — граф, генерал-адъютант, обер-прокурор Святейшего Синода (1856—1862), член Государственного совета.

С. 235. Хомяков Дмитрий Алексеевич (1841—1918) — философ и богослов, церковно-общественный деятель; участник заседаний Предсоборного Присутствия (1906).

С. 236. ...определение Запада как «страны святых чудес», — определение, любимое Достоевским и часто ему приписываемое, на самом деле принадлежит Хомякову. — Ср.: «Нам нельзя оставлять Европу <...>. Это «страна святых чудес», и изрек это самый рьяный славянофил» (Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1881. Гл. 2. IV). Ср. также: Зимние записки о летних впечатлениях. Гл. 1; Дневник писателя. 1876. Июнь. Гл. 1. I; 1877. Июль—август. Гл. 2. II.

«...Ложится тьма густая...» — Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Мечта» (1835).

С. 237. Маркиониты — последователи Маркиона, гностического антииудейского учителя II в., осужденного Церковью.

Савеллиане — последователи Савеллия (III в.), учение которого было осуждено как ересь на Александрийском (261 г.) и Римском (262 г.) соборах.

...«*в теле Церкви Его*». — Ср.: Еф. 1, 22–23.

...к первой любви... — Ср.: Откр. 2, 4.

С. 238. «По рассказам мамы и отца знаю, как часто... приходил Хомяков... С первым ударом колокола к заутрене Хомяков уходил в церковь». — ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 25. № 19. Л. 39 об.

С. 239. «Мы должны проповедовать не богословские проблемы, а просто Евангелие». — Вольная передача следующих слов Г. Кюнга: «От нас требуется не акцентирование проблем путем специально “экуменической” проповеди, а просто проповедь Евангелия, целостного и неповрежденного».

Приложение 1

Возражения Хомякову протоиерея Александра Горского
и священника Павла Флоренского

С. 240. ...«*Церковь есть сообщество верующих*»... — Ср.: Церковь есть от Бога установленное общество человек, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами» (Ф и л а р е т, митр. Московский, св. Катехизис. СПб., 1995. С. 56).

С. 241. ...«*школьной арматуры*», по выражению Ю. Самарина... — Ср.: «Если взяться за оружие, выкованное Хомяковым, то пришлось бы, вероятно, сложить с себя значительную часть прежней, школьной арматуры, правда, тяжелой, неудобной, ни от чего не оберегающей <...> но зато как бы приросшей к членам» (С а м а р и н Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 2. С. XXXI).

«*Се, оставляется вам дом ваш пуст*». — Мф. 23, 38.

«*Врата ада*»... — Мф. 16, 18.

...«*двух или трех*». — Ср.: Мф. 18, 20.

С. 242. «*Раскаянность — уже степень святости*»... — Е л ь ч а н и н о в А., свящ. Записи. Париж, 1962. С. 144. Об авторе см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 145.

С. 243. Муханова Мария Сергеевна (1803–1882) — фрейлина высочайшего двора, мемуаристка.

Самарин Ф.Д. — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 74.

С. 244. Новоселов М.А. — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 62.

В его статье даже о непогрешимости папской было сказано, что она «не нелепа»... — Ср.: «Папа, конечно, не непогрешим, но это не потому, что если бы признать противное, то этим непременно пришлось бы приравнять папу к “оракулу”. Почему же, в принципе, отвлеченно говоря, нелеп, недопустим благодатный дар непогрешимости в делах веры, — непогрешимости, независимой от степени нравственного совершенства» (Ф л о р е н с к и й П., свящ. [Рец. на кн.:] Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков // Богословский вестник. 1916. Июль–авг. С. 547).

...«*как снежная вершина из сизой утренней мглы, “Столп и Утверждение Истины”*». — Ф л о р е н с к и й П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 391.

«Вы в моем сознании не просто уважаемый человек... Искренне преданный Вам убогий иерей Павел Флоренский». — ОР РГБ. Ф. 265. Карт. 205. № 29. Л. 3–4; Переписка Ф.Д. Самарина и свящ. П.А. Флоренского. С. 257–258.

Приложение 2

Католическое учение о грехе в Церкви

С. 245. ...«верою, а не видением»... — 2 Кор. 5, 7.

...«Христос Иисус вчера и сегодня и во веки Тот же»... — Евр. 13, 8.

Кюнґ Ганс (р. 1928) — католический священник и богослов; профессор богословского факультета Тюбингенского университета (1960–1980); консультант II Ватиканского собора (1962–1965); директор Института экуменических исследований Тюбингенского университета (1963–1996); президент Фонда глобальной этики (1995); решением ватиканской Конгрегации по делам веры (1979) лишен права именоваться католическим богословом и преподавать в качестве такового.

«Церковь — тайна света и тени... она имеет печать одновременно и свыше установленного существования, и личной случайности». — K ü n g H. The council, reform and reunion. N.Y.: Sheed & Ward, 1961. P. 14.

С. 246. «Церковь святая... но... как говорит кардинал Ньюман, “власть мира простирается и над Церковью... Церковь состоит из мира, не отделена от него”». — Ibid. P. 25–26.

Ньюман Джон Генри (1801–1890) — английский богослов и церковный деятель; перешел из Англиканской Церкви в католичество (1845); кардинал (1879).

...«мир... во зле лежит». — 1 Ин. 5, 19.

«Безнравственные миряне, плохие священники, епископы и папы — все это тяжёлые раны мистического тела Церкви». — A d a m K. Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf, 1946. S. 256–257. Цит. по: K ü n g H. The council, reform and reunion. P. 26–27.

«Церковь, — говорит кардинал Ньюман, — всегда больна и томится в слабости, “всегда нося в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в ее теле”... Она никогда не освободится из сферы зла». — Цит. по: K ü n g H. The council, reform and reunion. P. 27.

С. 247. «Грешные члены Церкви остаются ее членами... Она не отрицает тех, кто отрицает ее». — K ü n g H. The council, reform and reunion. P. 27.

«Грешник, как реальное лицо, не может быть отделен от Церкви... Он не может оставить свое нечестие где-то вне». — Ibid. P. 27–28.

...коринфский кровосмеситель... — Ср.: 1 Кор. 5, 1–5.

«Существует одна Церковь с двумя различными аспектами... Только в конце времен (она) явится полной и явной реальностью». — K ü n g H. The council, reform and reunion. P. 29.

...«не имеющая пятна или порока»... — Еф. 5, 27.

...«полнота Наполняющего все во всем»... — Еф. 1, 23.

«Только один Христос безгрешен». — K ü n g H. The council, reform and reunion. P. 30.

С. 248. ...апостол Павел признает себя... «первым из грешников»... — Ср.: 1 Тим. 1, 15.

«Если Церковь есть Его Тело, ее видимая телесность должна обнаруживать всю ту слабость, которую Он Сам показал на Земле, и эта слабость останется как позор в течение всей истории». — S i m o n P. Das Menschliche in der Kirche Christi.

Freiburg im Breisgau, 1948. S. 13–14. Цит. по: K ü n g Н. The council, reform and reunion. P. 30.

«Церковь... есть в одно и то же время Церковь святая, Невеста Христова, и Церковь грешников... грешники являются действительными членами Церкви, и их грехи остаются в ней. Тело Христово обременено и запятнано ими». — K ü n g Н. The council, reform and reunion. P. 30–31.

...апокалипсическая «любодейца»... — Ср.: Откр. 19, 2.

«Церковь святая... не через слова и дела своих грешных членов, но через учение и таинства». — K ü n g Н. The council, reform and reunion. P. 31.

...Он «во святых почивает». — Ср. священнический возглас на всеошном бдении: «Яко свят еси, Боже наш, и во святых почиваеши...»

С. 249. «Грех не исходит из природы Церкви, но входит в нее извне... грех в Церкви, как часть Церкви, есть темный, непостижимый, бессмысленный парадокс». — K ü n g Н. The council, reform and reunion. P. 31–32.

«Слишком многие... отделяются речью о безгрешной Церкви без ссылки на конкретную реальность». — Ibid. P. 32.

«Я не почитаю себя достигшим... к почести высшего звания Божия». — Флп. 3, 13–14.

«Находящимся в Ефесе... святым и верным во Христе Иисусе»... — Еф. 1, 1.

С. 250. «Она (Церковь...) есть грешная Церковь... Это есть истина веры, а не только факт опыта...» — R a h n e r К. Kirche der Sünder. Freiburg im Breisgau, 1948. S. 14–15. Цит. по: K ü n g Н. The council, reform and reunion. P. 33.

«...Было бы опасно видеть зло в ней только на поверхности. Оно растет внутри». — K ü n g Н. The council, reform and reunion. P. 33.

...«святейшая вера», о которой говорил апостол... — Ср.: Иуд. 20.

...энциклика Пия XII «О мистическом Телес Христовом»... — см. примеч. к с. 213.

С. 250–251. «Он (Христос...) и ныне не отказывает в месте в Своем мистическом Телес и тем, которым Он некогда не отказывал в месте за общей трапезой». — «Mystici Corporis Christi». Сар. 23.

С. 251. «Рука предающего Меня со Мною на трапезе». — Лк. 22, 21.

«Ибо не всякий совершенный грех... отделяет человека от тела Церкви». — «Mystici Corporis Christi». Сар. 23.

Дальнейшие слова энциклики о необходимости «с любовью принимать кающихся»... — Ср.: «Каждый да отвергает грех, оскверняющий мистические члены нашего Испытателя; но если кто, к несчастью, падет <...> да будет принят с великой любовью, и да стремится милосердие узреть в нем немощного члена Иисуса Христа» («Mystici Corporis Christi». Сар. 24).

На одном древнем соборе в Карфагене было обличено как явное заблуждение мнение некоторых, что святые говорят слова молитвы: «...остави нам долги наши» — только по смирению, а не по реальности своих долгов. — См.: Карфагенского собора правило 104 // Книга правил святых апостол, святых соборов Вселенских и поместных и святых отец. М., 1893. С. 335–336.

Ласло Стефан (1913–1995) — апостолический администратор земли Бургенланд в Австрии (1954–1960), епископ Айзенштадтский (1960–1992).

«Здесь, на земле, мы не можем иметь дело с экклезиологией славы... о той дистанции, которая отделяет кающихся Церковь от Христа, Который “един Свят”». — См.: L á s z l ó S. Die Sünde in der heiligen Kirche Gottes // Konzilsreden. S. 36–38.

С. 252. «*Церковь по существу есть тайна*». И еще: «*В наше время Дух Святой требует от Церкви, чтобы она раскрыла перед всем миром свою сущность*»... — См.: Paul VI, Papst. Die Auflage // Konzilsreden. S. 22.

С. 252–253. «*Тогда как Христос... не знал греха, Церковь, включающая в лоно свое грешников, одновременно и святая, и всегда нуждающаяся в очищении, непрерывно следует путем покаяния*». — II Ватиканский собор. Догматическая конституция «*Lumen gentium*». Гл. I. § 8.

С. 253. «*Утверждение на Тя надеющихся...*» — Канон Сретению. Песнь 3. Ирмос.

С. 254. «*Церковь Божия из одних святых состоит*». — Серафим Саровский и прп. О цели христианской жизни. Сергиев Посад, 1914. С. 55.

...«*Един Свят, Един Господь*»... «*Святая — святым*». — Ответ хора и предваряющие его слова священника при возношении Святых Даров на Божественной литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого.

ОПТИНСКОЕ ИЗДАНИЕ АСКЕТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ И СЕМЕЙСТВО КИРЕЕВСКИХ

Статья, законченная в августе 1974 г., рассматривалась С.И. Фуделем как третье приложение к написанной двумя годами раньше работе «Славянофильство и Церковь». Листы использования материалов Отдела рукописей Российской государственной библиотеки (в то время — Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина) показывают, что С.И. Фудель активно работал с цитируемыми источниками в марте–мае 1974 г.

Печатается впервые по авторской рукописи из собрания Д.М. Шаховского.

С. 257. *Киреевский черпал в этом единстве материал для своих «новых начал философии»*. — Ср.: К и р е е в с к и й И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Русская беседа. 1856. Кн. 2. Автор призывал в этой работе к осмыслению «всех запросов современности, всех логических истин, добытых наукой» в свете Божественного Откровения и учения святых отцов.

...*статьи оптинского старца иеромонаха Макария о жизни молдавского старца Паисия Величковского*... — См. примеч. к с. 198.

С. 258. ...«*О характере просвещения Европы*»... — Речь идет о статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», опубликованной в «Московском сборнике» (1852. Т. 4). В этой работе Киреевский противопоставлял рационализм, присущий западной культуре, «цельному мышлению» Востока. Статья навлекла цензурное запрещение на «Московский сборник».

Даниил (Мусатов; 1810–1855) — инспектор Калужской духовной семинарии (1835–1843), экстраординарный профессор (1847–1850) и инспектор (1850–1852) Киевской духовной академии; архимандрит (1850); ректор Екатеринославской духовной семинарии (1852–1855).

С. 259. *Шевырев* Степан Петрович (1806–1864) — историк литературы, литературный критик, поэт; один из издателей журнала «Москвитянин».

С. 260. *Гавриил* (Петров; 1730–1801) — митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский (1783–1799), Новгородский и Олонецкий (1799–1800).

«Христианское чтение» — журнал, издававшийся Санкт-Петербургской духовной академией (СПб., 1821–1917).

...издатель петербургского журнала «Маяк»... — Бурачек Степан Онисимович (1800–1876) — генерал-лейтенант, корабельный инженер, преподаватель теории и практики кораблестроения в Морском корпусе, писатель, издатель журнала «Маяк современного просвещения и образованности» (СПб., 1840–1845).

Голубинский Феодор Александрович — см. примеч. к с. 184.

Соколов Дмитрий Дмитриевич (1871–?) — преподаватель географии в Калужском духовном училище (1890-е гг.); принимал участие в работе Калужской ученой архивной комиссии; секретарь Калужской духовной консистории (ок. 1900–1912), секретарь Архангельской духовной консистории (с 1914 г.).

Феофан (Говоров) — см. примеч. к с. 110.

Игнатий (Брянчанинов) — см. примеч. к с. 21; см. также: Наст. изд. Т. I. Примеч. к с. 16.

С. 263. *Григорий* (Миткевич; † 1881) — епископ Калужский и Боровский (1851–1881).

Смарагд (Крыжановский; † 1863) — архиепископ Орловский и Севский (1844–1858), Рязанский и Зарайский (1858–1863).

Евгений (Казанцев; † 1871) — архиепископ Ярославский и Ростовский (1837–1853).

Иеремия (Соловьев; † 1884) — епископ Нижегородский и Арзамасский (1850–1857).

Иннокентий — см. примеч. к с. 184.

Исидор (Никольский; † 1892) — архиепископ, митрополит (с 1856 г.) Карталинский и Кахетинский, экзарх Грузии (1844–1858), митрополит Киевский и Галицкий (1858–1860), Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский (1860–1892).

Евсей (Орлинский; † 1883) — епископ Самарский и Ставропольский (1850–1856), Иркутский и Нерчинский (1856–1860), архиепископ (с 1858 г.), Могилевский и Мстиславский (1860–1882).

Анатолий (Мартыновский; † 1872) — епископ Могилевский и Мстиславский (1844–1860), архиепископ (с 1853).

Евламий (Пятницкий; † 1862) — епископ Тобольский и Сибирский (1852–1856).

С. 264. *Амвросий* (Гренков; 1812–1891) — иеросхимонах, старец Козельской Введенской Оптиной пустыни; причислен к лику святых в 1988 г.

Ювеналий (Половцев; 1826–1904) — архиепископ Литовский, духовный писатель; после окончания Михайловской артиллерийской академии (1847) удалился в Оптину пустынь, пострижен в монашество в 1855 г.

Леонид (Кавелин; 1822–1891) — архимандрит, наместник Троице-Сергиевой лавры, историк, археограф; в Оптину пустынь поступил в 1852 г. и прежде пострижения в монашество (1857) уже принимал деятельное участие в редактировании переводов святоотеческих творений; покинул Оптину в 1863 г., будучи назначен начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме.

Никанор (Клементьевский; 1787–1856) — митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (с 1848).

С. 265. *Филиппов* — см. примеч. к с. 93.

С. 266. ...от[цу] архимандриту... — Имеется в виду архимандрит Моисей (Путинлов; 1782–1868) — основатель Предтеченского скита, с 1825 г. настоятель Оптиной пустыни.

С. 268. *Андреев* Федор Константинович (1887–1929) — доцент, затем профессор Московской духовной академии по кафедре систематической философии (1913–1919); впоследствии священник, затем протоиерей в Ленинграде (1922–1928), настоятель храма Спаса на Крови (с 1927); один из руководителей движения «непоминающих» (см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 62).

Сергий (Ляпидевский; 1820–1898) — духовный писатель, с 1893 г. митрополит Московский и Коломенский.

С. 269. *Погодин* Михаил Петрович (1800–1875) — историк, писатель, публицист, издатель журналов «Московский вестник», «Москвитянин».

Лобков Алексей Иванович († 1868) — московский благотворитель, доверенное лицо и корреспондент митрополита Филарета (Дроздова).

Платон (Левшин; 1737–1812) — митрополит Московский (1787–1811).

С. 271. *Лев* (Наголкин) — см. примеч. к с. 197.

Климент (Зедергольм) — см. примеч. к с. 199.

С. 272. *1-е издание было не позднее 1878 года.* — «Жизнеописание старца Леониды» было издано Оптиной пустынью в 1876 г.; см.: Е. В. Историческое описание Козельской Оптиной пустыни и Предтечева скита. Сергиев Посад, 1902. С. 83.

С. 273. «*Сокровище смиренных*» — философско-этический трактат М. Метерлинка (1896).

А вот еще его письмо, из которого видно, насколько была в нем сильна и другая духовная особенность всего оптинского духа... — Данное письмо (к неизвестной монахине, ноябрь 1818) принадлежит епископу Орловскому и Севскому Ионе (Павинскому; 1773–1828); было помещено в конце рукописного сборника писем о Макарии из библиотеки Предтеченского скита Оптиной пустыни, по которому его цитирует С.И. Фудель.

Монастырь в миру — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 76.

С. 275. «*Монаха делает не одежда и даже не пострижение, а небесное желание.*» — Ср.: «Не пострижение и одеяние делает монахом, но небесное желание и Божественное житие» (Добротолюбие. М., 1895. Т. 2. С. 451).

...остались воспоминания о Наталье Петровне как о женщине очень тяжелого характера. Это подтверждает лично ее знавший Бартнев. — См. об этом в воспоминаниях М.В. Беэр (ОР РГБ. Ф. 99. Карт. 25. № 19. Л. 20 об.–21).

...так называемая «История обращения» Киреевского... — [Кошелев А. И.] История обращения Ивана Васильевича // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 285.

С. 276. «*...в буйстве по апостольским словам...*» — Ср.: «Буяя [немудрое] мира избра Бог, да премудрыя посрамит» (1 Кор. 1, 25, церк.-сл.).

...письмо И.В. Киреевского к отцу Макарию... посвященное... награждению старца вторым крестом... — В письме от 9 июля 1854 г. И.В. Киреевский поздравлял о. Макария с получением не второго, а первого наперсного креста от Святейшего Синода, что было в то время редкой наградой для иеромонаха (См.: ОР РГБ. Ф. 214. № 361. Л. 208–209; опубл.: Письма И.В. Киреевского оптинскому старцу Макарию // Символ. 1987. № 17. С. 150).

«По неизреченной благодати Божией вступили в новый год благодушно.» — ОР РГБ. Ф. 214. № 360. Л. 64.

Николай (Соколов; † 1851) — епископ Калужский с 1834 г.; ранее епископ Дмитровский, викарий Московской епархии (1831–1834).

С. 277. ...Герцен... писал в своем дневнике: «Был на днях у Елагиной, матери если не Грахов, то Киреевских». — Ср.: «Ее называли матерью Грахов» (Воспоминания М.В. Безр. ОР РГБ. Ф. 99. Карг. 15. № 51. Л. 22 об.).

Попова Елизавета Ивановна († 1876), дочь московского поэта, издателя и книгопродавца Ивана Васильевича Попова; была дружна с семьями Елагиных, Киреевских, Аксаковых, Хомяковых.

В воспоминаниях Марии Васильевны Елагиной... о ней говорится, что она была очень богомольная... — О М.В. Безр (урожд. Елагиной) и ее воспоминаниях см.: Фудель С. И. Славянофильство и Церковь // Наст. изд. С. 195.

С. 278. *Макарий* (Глухарев; 1792–1847) — архимандрит, миссионер на Алтае (1830–1843), настоятель Болховского монастыря Орловской губ. (1843–1847); переводчик Ветхого Завета с еврейского на русский язык (опубл. посмертно, 1860–1867).

НАЧАЛО ПОЗНАНИЯ ЦЕРКВИ: ОБ ОТЦЕ ПАВЛЕ ФЛОРЕНСКОМ

Единственная работа, напечатанная полностью при жизни С.И. Фуделя. Первая публикация под псевдонимом: У д е л о в Ф. И. Об о. Павле Флоренском. Париж: YMCA-Press, 1972. Второе, посмертное издание выпущено тем же издательством в 1988 г. с указанием настоящего имени автора. Текст парижского издания перепеч. в кн.: П.А. Флоренский: Pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996 (2-е изд., испр. и доп. — 2001).

Заглавие работы объясняют следующие слова из книги «У стен Церкви» (Наст. изд. Т. 1. С. 142):

«Флоренского люди знают, собственно говоря, только по одной его книге о Церкви. Но ведь это только самое начало Флоренского и только еще начало познания Церкви. Все, что он говорил (именно больше говорил, а не писал) после этого, то есть в первые годы революции, когда он вел свои беседы по московским церквям с амвона и в аудиториях, — все это носило более глубокий смысл. Именно уже после “Столпа” (который, я знаю, и лично его не удовлетворял) он начал подходить совсем близко к настоящим откровениям о Церкви и мире, иногда, как зарницы, освещавшим тогда наше сознание».

Судя по письмам С.И. Фуделя, работа начата весной 1963 г. Краткий ее вариант — статья «Священник Павел Флоренский как учитель церковности» (26 страниц машинописного текста; собрание Д.М. Шаховского) была, как помечено автором на первой странице, передана в редакцию «Журнала Московской Патриархии» 19 мая 1972 г.; не публиковалась.

Из черновых записок, сохранившихся в архиве Д.М. Шаховского, видно, что С.И. Фудель, собирая сведения об о. Павле, знакомился с неопубликованными дневниками Татьяны Васильевны Розановой (1895–1975), воспоминаниями Марии Федоровны Мансуровой († 1973), Марии Владимировны Фаворской (1890–1959) и вдовы П.А. Флоренского Анны Михайловны (1889–1973).

Печатается по машинописному экземпляру из собрания А.А. Бармина, отражающему последнюю авторскую редакцию текста. Опечатки источника исправлены, а случайные пропуски и отсутствующие иноязычные слова восполнены по тексту парижского издания.

Выделения в цитатах большей частью принадлежат С.И. Фуделю, который лишь иногда сохранял многочисленные выделения в текстах П.А. Флоренского. ▣

цитатах из произведений Флоренского сохраняются свойственные автору особенности орфографии.

Опущен приведенный С. И. Фуделем в качестве приложения библиографический список произведений о. П. Флоренского, поскольку к настоящему времени опубликованы более полные и точные перечни такого рода (см.: П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 806).

С. 281. *По мере приближения конца истории являются... лучи грядущего дня меркнувшего.* — См.: Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 125. Далее в тексте все ссылки на «Столп и утверждение истины» приводятся по этому изданию. Репринты: Флоренский П., свящ. Собр. соч. Т. 4. Paris: YMCA-Press, 1989; Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. Ч. 1–2 (Приложение к журналу «Вопросы философии»).

...«искушающе время». — Еф. 5, 16 (церк.-сл.); ср. русский текст: «...дорожа временем, потому что дни лукавы».

1

С. 282. *...будучи по образованию прежде всего ученым-математиком...* — П. А. Флоренский в 1904 г. окончил с кандидатской степенью физико-математический факультет Московского университета по отделению математических наук, после чего поступил в Московскую духовную академию.

...«Приведение чисел»... — См.: Флоренский П., свящ. Приведение чисел (К математическому обоснованию числовой символики) // Богословский вестник. 1916. Июнь. С. 292–321.

Штирнер Макс (наст. имя и фам. Каспар Шмидт; 1806–1856) — философ-«младогегельянец», автор книги «Единственный и его достояние» (1845).

С. 283. *«Не время выкликать теней: И так уж мрачен этот час»...* — Цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Из края в край, из града в град...» (1834).

...«все почитает тщетою... Господа своего». — Флп. 3, 8.

«Не называйтесь учителями... все же вы — братья». — Мф. 23, 8.

Кажется, христианство снова вступает в глубокие воды своей первой любви. — Ср.: «Ты оставил первую любовь твою» (Откр. 2, 4).

«Благодать есть Бог, ощущаемый в сердце»... — Ср.: «Сердце чувствует Бога, а не разум... Бог постигается сердцем, а не разумом» (Паскаль Б. Мысли. СПб., 1888. С. 103); «Те, которым Бог дал религиозное чувство в сердце, очень счастливы и вполне законно убеждены» (Там же. С. 114).

Его философский курс был для студентов труден. — П. А. Флоренский читал в Московской духовной академии лекции по истории философии в качестве исполняющего обязанности доцента (1908–1914), затем — экстраординарного профессора (1914–1919).

Волков Сергей Александрович (1899–1965) — студент Московской духовной академии (1917–1919), преподаватель русского языка и литературы в различных учебных заведениях Сергиева Посада (впоследствии Сергиева, Загорска; 1920–1954), зав. канцелярией Московской духовной академии (1954–1960); поэт, мемуарист.

«Аудитории при его чтении (были) переполнены...» — «Воспоминания о Московской духовной академии» С. А. Волкова цитируются по машинописному тексту, хранящемуся в библиотеке МДА и циркулировавшему в самиздатских копиях. Ср. несколько отличающийся опубликованный текст: Волков С. А. Возле монастырских стен. М., 2000. С. 157–158.

С. 284. «*Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется*». — Первые строки четверостишия Ф.И. Тютчева (1869).

...*Евангелие упоминает разных книжников, в том числе и «книжников, научных Царству Небесному»*. — Ср.: Мф. 13, 52.

...«его имя, — писал один современник, — стало легендарным»... — Фрагмент из цитированных выше воспоминаний Волкова. Ср.: Волков С. А. Возле монастырских стен. С. 153.

«*Мой кроткий, мой ясный!.. перед всем миром*». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 9–11.

Серапион (Машкин, 1854–1905) — архимандрит, философ. См.: Флоренский и П. Столп и утверждение истины. С. 619–621; Он же. К почести высшего звания (Черты характера архимандрита Серапиона Машкина) // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1. С. 143–173 (перизд.: Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 205–249); Он же. Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина) // Богословский вестник. 1917. Февр.—март. С. 317–354.

«*Люби Бога — основная максима поведения... в этом истиннаяковка личности*». — Флоренский П. К почести высшего звания. С. 143.

«*Мир терпеть не может влюбленных в Иисуса Христа*»... — Ср.: «Мир не гонит своих любимцев, а влюбленных в Иисуса Христа не может терпеть» (Георгий [Машурин], затворник Задонский. Письма. Воронеж, 1860. С. 252).

С. 285. «*Божественная любовь есть опьяняющее устремление духом мыслей*»... — Григорий Синаит, преп. Главы о заповедях, догматах, угрозах и обетованиях // Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 190.

...*в молодости, когда мы читали его книгу*... — Ср.: Фудель С. И. Воспоминания // Наст. изд. Т. 1. С. 34–36. Ср. также: «Эта книга способствовала моему постепенному возвращению в лоно Церкви: в 1918 г. я окончательно стал верующим» (Лосский Н. О. История русской философии // П. А. Флоренский: Pro et contra. С. 402).

«*Он любил ее... Пречистую и Преблагословенную*». — Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский // Вестник РСХД. 1971. № 101–102. С. 127.

С. 285–286. «*Бывают “одни только слова”... таинство пресуществления слова*». — См.: Флоренский П. [А.] Плач Богоматери // Христианин. 1907. Март. С. 601–603. Перизд.: Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1.

С. 286. *Отец его — русский, мать — армянка*. — Флоренский Александр Иванович (1850–1908) — инженер-железнодорожник; Флоренская Ольга Павловна (урожд. Сапарьян; 1859–1951).

«*Общечеловеческие корни идеализма*» — работа П. А. Флоренского, впервые опубли.: Богословский вестник. 1909. Февр.—март.

...*в атмосфере, как пишет Булгаков, Бетховена и Гёте*... — См.: Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский. С. 128.

Есть сведения, что уже в конце 90-х годов в немецкой печати появилась одна его научная статья (совместно с Ельчаниновым), что требует проверки... — Ср.: «П. А., еще будучи гимназистом <...> написал несколько научно-исследовательских статей, одна из которых, посвященная свечению ивановских светлячков и составленная в сотрудничестве с А. Ельчаниновым, появилась в конце 90-х годов в немецкой научной печати» (Модестов Е. [Иванов Б. И.] П. А. Флоренский и его советские годы // Мосты. Литературно-художественный и общественно-политический альманах. Мюнхен, 1959. № 2. С. 421). Обнаружить упомянутую публикацию не удалось ни одному из исследователей творчества П. А. Флоренского.

Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) — князь; религиозный философ, публицист, общественный деятель, профессор Московского университета.

Лопатин Лев Михайлович (1855–1920) — философ, профессор Московского университета, редактор журнала «Вопросы философии и психологии».

Буаев Николай Васильевич (1837–1903) — математик, профессор Московского университета; отец Андрея Белого.

Введенский Алексей Иванович (1861–1913) — философ, профессор Московской духовной академии по кафедре метафизики и логики.

...служил как священник в домовый больничной церкви *Сергиева Посада*. — С 1912 г. Флоренский был священником домовый церкви Убежища сестер милосердия Красного Креста в Сергиевом Посаде.

...по книге «О духовной истине», вышедшей в Москве в 1912 году... — Флоренский П., свящ. О духовной истине. Опыт православной феодицеи. М., 1913 (в части тиража на обложке указан 1912 г.).

«Мнимости в геометрии» — Имеется в виду кн.: Флоренский П. А. Мнимости в геометрии (Опыт нового истолкования мнимостей). М., 1922. Перизд.: М., 1991.

«Число как форма» — работа П. А. Флоренского, основана на лекционном курсе, прочитанном в 1919–1920 гг. в Сергиевском институте народного образования. Сохранилась гравюра В. А. Фаворского, изготовленная в 1922 г. для обложки неосуществленного издания. См.: Флоренский К. П. О работах П. А. Флоренского // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1971. Вып. 284 (Труды по знаковым системам. V). С. 503. Опубл. часть данной работы см.: Флоренский П. А. Пифагоровы числа // Там же. С. 504–521.

С. 287. Работал в первом издании *Советской технической энциклопедии*... — Имеется в виду изд.: Техническая энциклопедия / Гл. ред. Л. К. Мартенс. М.: Сов. энциклопедия, 1927–1936. Т. 1–26, доп., предм. указ.

По данным *Модестова*... — Имеется в виду статья: Модестов Е. П. А. Флоренский и его советские годы.

Копалы — группа лаковых смол высокой твердости.

Печататься в русских журналах начал не позднее 1903 года... — Первая самостоятельная публикация: Флоренский П. О суеверии // Новый путь. 1903. № 8.

Зом Рудольф (1841–1917) — историк, профессор Фрейбургского, затем Страсбургского и Лейпцигского университетов.

«*Вечной лазури*» — сборник стихотворений П. Флоренского (Сергиев Посад, 1907).

«*Два философа*» (точнее, «*Философы*») — двойной портрет о. Павла Флоренского и С. Н. Булгакова, написанный М. В. Нестеровым в мае 1917 г.; хранится в Государственной Третьяковской галерее.

...«*видение эпохи*»... — Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский. С. 136.

«*Отец Павел... из этого века в будущий*». — Там же. С. 126, 128, 129, 134.

С. 288. ...«о вкусе к конкретному... религиозный символ и литературный памятник». — Флоренский П., свящ. Лекция и lectio // Флоренский П. Первые шаги философии. Сергиев Посад, 1917. Вып. 1. С. 5.

...«тоненькая корочка опознанного над пучиной огненной лавы иррациональности». — Ср.: «Перед бесконечностью вторгающейся отовсюду иррациональности всякая конечная рациональность оказывается чистым нулем. Мы живем над пучиной огненной лавы, лишь прикрытую тоненькой корочкой «опознанного»» (Флоренский П., свящ. Прашуры любомудрия // Флоренский П. Первые шаги философии. С. 11).

Эрн Владимир Францевич (1881–1917) — религиозный философ, публицист. «Весы» — журнал символистов, издававшийся в Москве с 1904 по 1909 г. под фактическим руководством В.Я. Брюсова.

Кунрат Генрих (ок. 1560–1601) — немецкий натурфилософ, алхимик и оккультист; вероятно, имеются в виду эмблематические гравюры, иллюстрирующие многократно переиздавшееся сочинение Кунрата «Amphitheatrum Sapientiae Aeternae» («Театр вечной мудрости», 1595).

С. 289. «Вот наступают дни... и не найдут его». — Ам. 8, 11–12.

Умер отец Павел, по официальным данным, 15 декабря 1943 года на Соловках. — Сведения из свидетельства о смерти. Лишь в 1989 г. КГБ СССР сообщил родственникам, что П.А. Флоренский был расстрелян 8 декабря 1937 г. в Ленинградской области. См.: Андроник (Трубачев), игумен. От легенд — к фактам // Литературная газета. 1990. № 5.

2

С. 290. «Весна, весна, скажи, чего мне жалко?..» — Строки из стихотворения А.А. Блока «Жизнь медленная шла, как старая гадалка...» (1902).

...«Господь облагоухал Церковь нетлением». — Ср.: «Господь для того принял мир на главу Свою, чтобы облагоухать Церковь нетлением» (Игнатий Богоносец, св. Послание к ефесянам. XVII // Писания мужей апостольских. СПб., 1895. С. 269).

Новоселов Михаил Александрович (1864–1938) — церковный писатель и издатель; основатель и руководитель «Кружка ищущих христианского просвещения в духе Православной Христовой Церкви», в котором принимали участие о. Иосиф Фудель, о. Павел Флоренский и др. По некоторым сведениям, в 1920 г. пострижен в монашество с именем Марк, а в 1923 г. тайно рукоположен во епископа; многократно подвергался арестам; расстрелян. См. также: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 62.

...работавший с ним вместе по защите имяславия от нападок Синода... — Имяславие — учение о том, что имя Иисус есть словесное действие Бога и Сам Бог. Выраженное в книге схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (1907), это богословское мнение дало повод к острой полемике, развернувшейся в монастырской среде, особенно на Афоне, и в религиозной печати. В послании Святейшего Синода (1913) было указано: «Новые учителя явно смешивают энергию Божию с ее плодами, когда называют Божеством и даже Самим Богом <...> Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог». Последователи имяславия в том же году были выдворены с Афона и расселены по разным обителям России. М.А. Новоселов был сторонником имяславия и издал в своей «Религиозно-философской библиотеке» книгу иеромонаха Антония (Булатовича; 1870–1919) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус» (М., 1913) с анонимным предисловием о. П. Флоренского. См. также: Переписка свящ. П.А. Флоренского и М.А. Новоселова. Архив свящ. Павла Флоренского / Под ред. игум. Андроника (Трубачева). Томск, 1998. Вып. 2; Флоренский П. А. Имяславие как философская предпосылка // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 281–338; Горбунов Д. А. Краткая история имяславских споров в России начала XX века // Церковь и время. 2000. № 3; Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1–2.

С. 291. Само название книги есть определение Церкви, данное апостолом Павлом. — Ср.: «Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15).

«И свет во тьме светит, и тьма не объяла его». — Ин. 1, 5.

С. 292. «Сущность Церкви — духовная...» — 3-ом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906. С. 11, 12, 43, 39.

Именно в этом, в рассказе о живых носителях Церкви, был методологический замысел создания истории Церкви, принадлежавший... отцу Сергию Мансурову. — См.: Мансуров С., свящ. Очерки из истории Церкви // Богословские труды. М., 1971. Сб. 6; 1972. Сб. 7. О С.П. Мансурове см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 62.

В 1909 году Флоренский напечатал «только для знакомых», как значится на задней обложке, «Сказание о жизни аввы Исидора»... — Имеется в виду изд.: Соль земли, то есть Сказание о жизни старца Гефсиманского скита иеромонаха аввы Исидора, собранное и по порядку изложенное недостойным сыном его духовным Павлом Флоренским. [Сергиев Посад, 1909]. Впервые опубл.: Христианин. 1908. Окт.—нояб.; 1909. Янв., май. Переизд.: Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 571—637.

Исидор (Козин; ок. 1824—1908) — иеромонах (1865); жил на Афоне, в Параклитовой пустыни и в Гефсиманском скиту близ Троице-Сергиевой лавры.

«В нем... нащупывалось голою рукою живое, зиждущееся, творческое тело Церкви — Церковь власть имеющая... Исповедь старца... была совсем особою по какому-то неуловимому веянию вечности». — Флоренский П. Соль земли... [Сергиев Посад, 1909.] С. 2, 42.

С. 292—293. «Ничего не оказалось между мной и им... Церковь в портах и золотых поручах и епитрахили на Камне». — Там же. С. 44—47.

С. 293. «Христианство — это тайна для мира»... — Ср.: «Христианство <...> великая тайна <...> Тайна христианства необычайна для мира сего» (Макарий Великий, преп. Наставления о христианской жизни // Добротолюбие. М., 1895. Т. 1. С. 177).

...«не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы»... — 1 Кор. 2, 4.

...«домостроительством тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге». — Ср.: Еф. 3, 9.

...«Церковь... есть точно так же объект мистического опыта, как и Христос». — Арсеньев Н. С. О литургии и таинстве Евхаристии. Париж, [1928.] С. 56.

«Царство Божие внутри вас». — Ср.: Лк. 17, 21.

С. 294. *...«выдает свои философские домыслы за “церковную мысль”»... — Ср.: Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Париж: YMCA-Press, 1950. Т. 2. С. 419.*

Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962) — религиозный философ, профессор Киевского университета (1915—1919), Берлинского университета (1920—1923), директор Педагогического института в Праге (1923—1926), профессор Православного богословского института в Париже (1926—1962), священник (1942).

...«не из православных глубин исходит»... — Флоренский Г., прот. Пути русского богословия. Париж: YMCA-Press, 1937. С. 497.

Флоровский Г.В. — см. примеч. к с. 185.

Бердяев — эпохи выхода книги (1914 год) — считал... — Приведенные далее цитаты взяты из статьи: Бердяев Н. А. Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. № 1. С. 121—125. Тридцать лет спустя ее текст был пересмотрен автором для неосуществленного французского издания сборника «Типы религиозной мысли в России»; при этом принципиальных изменений внесено не было. См.: Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России // Собр. соч. Париж: YMCA-Press, 1989. Т. 3. С. 543—566.

«Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же». — Евр. 13, 8.

Феодор (Поздеевский, 1876–1937) — епископ Волоколамский, ректор Московской духовной академии (1909–1917), затем настоятель московского Даниловского монастыря; архиепископ (1923); неоднократно подвергался арестам, заключению и ссылке; возглавлял «даниловскую оппозицию» заместителю Патриаршего местоблестителя митрополиту Сергию; расстрелян.

Лосский В.Н. — см. примеч. к с. 185.

С. 295. ...«создал» вместе с Эрном, В. Свенцицим и отцом Ионой Брихничевым «Союз христианской борьбы», «имевший в виду активные выступления во имя... обновления общественного строя»... — См.: З е н ь к о в с к и й В. В. История русской философии. Т. 2. С. 415.

Брихничев Иона Пантелеимонович (1879–1968) — священник, писатель, поэт, публицист; в 1907 г. лишен сана за антиправительственную деятельность; издавал с 1910 г. в Москве газету «Новая земля», после ее закрытия с 1912 г. — журнал «Новое вино», орган «Голгофских христиан»; впоследствии член коммунистической партии (до 1929); служил в различных советских учреждениях, вел антирелигиозную пропаганду, опубликовал памфлет «Патриарх Тихон и его церковь» (М., 1923).

Антоний (Храповицкий) — см. примеч. к с. 187.

«Церковь — самое дорогое, что есть для нас на земле, — мост к Небу». — Ф л о р е н с к и й П. Вопль крови. Слово в неделю Крестопоклонную. Сказано в храме МДА за литургией 12 марта 1873 г. от смерти И[исуса] Хр[иста]. М., 1906. С. 14. В этой проповеди Флоренский обличал жестокость правительства при подавлении восстания 1905 г. Автор был наказан кратковременным заключением в Таганской тюрьме.

С. 296. «На сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее». — Мф. 16, 18.

...«медь звенящая или кимвал звучащий». — 1 Кор. 13, 1.

С. 297. **Феодор** (Бухарев Александр Матвеевич; 1822–1871) — архимандрит; библист, публицист, литературный критик. См. также: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 206.

С. 298. «О вещая душа моя!..» — Строфа из стихотворения Ф. И. Тютчева «О вещая душа моя!..» (1855).

3

С. 301. ...«не было бы искушений, не было бы и святых». — Ср.: «Попускает Бог святым Своим искушаться всякою печалью <...> потому что вследствие искушений приобретают мудрость» (И с а а к С и р и н, преп. Слово 37 // Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 157).

С. 302. «Научает нас внутренний Учитель... Где нет... внутреннего просвещения, там тщетно действие слов извне». — Цит. по: Н о в о с е л о в М. А. Забытый путь опытного богопознания. М., 1912. С. 9.

«Внутри себя ищи Бога»... — Цит. по: Там же. С. 11.

С. 304. «Свобода и любовь взаимовходны», — говорил епископ **Феофан Затворник**. — Ср.: «Благодать действует в свободе и свобода в благодати; они, по выражению преосвященного Феофана, “взаимновходны”» (Л е п о р с к и й П. И. Благодать // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1901. Т. 1. С. 649). ¶

4

С. 305. ...о «единственной для разума возможной идее истины». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 51.

«Рассудок возможен потому, что есть Трисятельный Светоч», «корень разума». — Там же. С. 488.

«Тут дело шло... Трех Ипостасей». — Там же. С. 54–55.

...«чисто мистическое, сверх-логическое учение». — Там же. С. 56.

...«выйти за пределы рассудка». — Там же. С. 58.

...«не желает отвергнуться самости... причаститься самой Истины». — Там же. С. 65.

«Истина сама себя делает Истиною... Таким образом, догмат Троичности делается общим корнем религии и философии». — Флоренский П., священник. Вступительное слово пред зашиито на степенъ магистра книги «О духовной истине». М., 1912, сказанное 19 мая 1914 г. Сергиев Посад, 1914. С. 9.

С. 307. Люди, по слову апостола, могут сохранить «образ благочестия (внешний знак), силы же его отвергаться». — Ср.: 2 Тим. 3, 5.

«Учениками его не могли быть лукавые люди... младенчество христианское». Все виды притворного смирения... старец не терпел и называл их «химерою». — [Климент (Зедергольм), иером.]. Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леониды, в схиме Льва. Одесса, 1890. С. 69–70.

«Род лукавый и прелюбодейный знаменья ищет»... — Мф. 16, 4.

С. 308. Сохранились акты мучений Перпетуи... — В ином переводе см.: Акты мученичества святой Перпетуи, Сатура и прочих, пострадавших в Карфагене в 202–203 по Р.Х. // Воскресное чтение. 1856. № 48. С. 472.

«Единым словом... был выражен... христологический догмат»... — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 54.

...в книге Флоренского все «строится как-то мимо Христа», что в ней «нет христологических глав». — Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 496, 495.

С. 309. «Полнота всего — в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь чрез Него и от Него». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 13.

«Философия высока и ценна не сама в себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе». — Флоренский П. Вступительное слово пред зашиитою... С. 15.

«При изучении религии... возникают два вопроса... как делается эта система переживаний и действований спасительною именно для меня, поскольку я убедился в ее спасительности вообще». — Там же. С. 5.

...«все должно быть обрамлением центрального вопроса анфрододицеи — христологического». — Там же. С. 8.

5

С. 310. «Христе, Свете истинный, просвещающий и освящающий всякого человека, грядущаго в мир»... — Молитва Первого часа.

«Разум жаждет спасения... он погибает в своей сущей форме, в форме рассудка»... — Флоренский П. Вступительное слово пред зашиитою... С. 8.

С. 311. «В любви... Явленная Истина есть любовь». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 71, 73–75.

«Для собственных человеческих усилий любовь к брату абсолютно невозможна... Если я не познал Бога, не приобщился Его Существо, то я не люблю». — Там же. С. 84.

...«семя самой Истины и подлинного ведения... познания и любви». — Там же. С. 85–86.

Свою мысль... Флоренский иллюстрирует... объяснением литургического текста... — См.: Там же. С. 86.

С. 312. «Нет любви — значит, нет истины»... — Там же. С. 88.

Сидуан Афонский — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 182.

«Истинная любовь... пребывание в душе любви Божией». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 90.

«Любовь... есть “да”... ненависть же — это “нет” себе». — Там же. С. 92.

...«срастаются между собою... в Церковь или Тело Христово...» — Там же. С. 94.

«...Все за всех отвечают, и все за всех страдают». Это любимая и, наверное, центральная идея Достоевского... — Подробнее см.: Наследство Достоевского // Наст. изд. С. 146–148.

С. 312–313. «Слово “любовь”... попытку человеческой, вне-божественной любви». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 91.

С. 313. ...«вместо отдельных... дву-единое существо, имеющее начало единства своего в Боге». — Там же. С. 93.

...видеть «в брате своем Бога своего»... — Симеон Новый Богослов, преп. Деятельные и богословские главы // Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 42.

«Видел ли ты брата твоего? — Ты видел Господа Бога твоего»... — Избранные изречения святых отцов и повести из жизни их, собранные епископом Игнатием [Брянчаниновым]. СПб., 1891. С. 58–59.

«Может ли быть лучшее видение, чем видеть невидимого Бога обитающим в человеке, как в своем храме» (преподобный Пахомий Великий). — Цит. по: Флоренский П. О типах возрастания // Богословский вестник. 1906. Июль–авг. С. 530.

6

С. 315. «Помнишь ли ты, тихий... волнуешь вне-мирную радость». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 109–110.

...среди того «голода слов Господних», о котором писал пророк. — Ср.: Ам. 8, 11.

Шик Михаил Владимирович — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 119.

С. 316. Г. Флоровскому кажется, что это только «литературный прием». — См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 494.

...я боюсь и другого: «скрыть серебро господина своего»... — Ср.: Мф. 25, 18.

С. 317. ...обратил внимание в печати на беседу преподобного Серафима с Мотовиловым... — Имеется в виду статья: Флоренский П. Вопросы религиозного самопознания. Письмо I // Христианин. 1907. Янв.

Мотовилов — см. примеч. к с. 192; см. также: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 622; Т. 2. Примеч. к с. 187.

«Ужасно более всего... без действительной силы христианство является обуюющей солью и потушимым светильником». — Флоренский П. Вопросы религиозного самопознания. Письмо I. С. 206. Ср.: «Аще же соль обуюет, чим осолится; ни во что

же будет ктому, точно да изсыпана будет вон и попираема человеки» (Мф. 5, 13; ерк.-сл.); «Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи» (Лк. 12, 35).

С. 318. ...это еще не «полнота Духа», а только «начаток Его», или... «обручение», что тварь поэтому еще «стенает и мучается» и «мы в себе стенаем, ожидая усыновления». — Ср.: Рим. 8, 22–23.

...«якоже вменяху». — Цитата из кондака Преображения Господня.

С. 319. ...в январе 1831 года вхождение в этот неизреченный свет Фаворской благодати было дано не отшельнику и даже не монаху, а мирскому человеку, женатому помещику... — Имеется в виду Мотовилов.

...«все возможно верующему». — Мк. 9, 23.

...возражение отцу Павлу еще в 1907 году, полученное им от одного священника Д.Г.Т. — Имеется в виду включенное в цитируемую статью П.А. Флоренского письмо от неустановленного корреспондента, обозначенного так: «Город Т, Спасо-Преображенской церкви грешный священник Д.Г.Т.»

...в молодости был близок к людям, окружавшим Мережковского. — По-видимому, имеется в виду А. Белый и, шире, круг лиц, примыкавших в 1900-е гг. к идеям «нового религиозного сознания»: З.Н. Гиппиус, В.В. Розанов, В.А. Тернавцев и др.

...того, о чем он правильно говорил в 1907 году. — Имеется в виду цитированная выше статья «Вопросы религиозного самопознания».

С. 320. «Много званых, но мало избранных»... — Лк. 14, 24.

«В настоящее время Церковь есть Царствие Христово и Царствие Небесное». — А в у с т и н, блаж. О граде Божием. XX. 9 // Творения. Киев, 1910. Ч. 6. С. 187.

«Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство». — Лк. 12, 32. Письмо пятое «Утешитель»... было напечатано уже в 1908 году. — См.: Ф л о р е н с к и й П. Столп и утверждение истины (Письма к Другу) // Вопросы религии. М., 1908. Вып. 2. В публикацию, кроме обращения «К читателю», вошли 7 писем: «Два мира», «Сомнение», «Триединство», «Свет Истины», «Утешитель», «Противоречие», «Геенна».

Письмо «София» было напечатано только в 1911 году в «Богословском вестнике». — См.: Ф л о р е н с к и й П., свящ. София (Из писем к Другу) // Богословский вестник. 1911. Май; июль–авг. Ранее там же: Ф л о р е н с к и й П. Дружба (Из писем к Другу). Прилож.: Экскурсы о ревности // Богословский вестник. 1911. Янв., март.

В 1912 году, когда он защищал книгу на степень магистра, в ней было всего семь писем, в том числе и это пятое, а остальные («Два мира», «Геенна», «София», «Дружба» и «Ревность») появились вместе уже в «полном» «Столпе» — в 1914 году. — Защита магистерской диссертации П.А. Флоренского состоялась 19 мая 1914 г. В заранее подготовленном для этого случая издании (Ф л о р е н с к и й П., свящ. О духовной истине. М., 1913) отсутствовали два письма («Два мира» и «Геенна») из 12 включенных в окончательное издание 1914 г. Однако по предложению рецензента еп. Феодора (Поздеевского) Флоренский изыск из представленной к защите диссертации письма «София», «Дружба» и «Ревность», а также произвел отдельные купюры в других главах. С этой целью было подготовлено особое издание, не предназначавшееся для продажи. См.: А н д р о н и к (Т р у б а ч е в), игум. Из истории книги «Столп и утверждение истины» // Флоренский П.А. Соч. М., 1990. Т. 1. Ч. 2. С. 827–837.

«Для школьного богослова... режут по живому телу». — Ф л о р е н с к и й П. Столп и утверждение истины. С. 335–336.

Преподобный Симеон Новый Богослов называет Святого Духа «великого Бога и Владыки нашего Багрянцей»... — Ср.: «Приди, великого Бога и Царя нашего порфира. <...> Приди, царская багрянница» (С и м е о н Н о в ы й Б о г о с л о в, преп. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917. С. 13).

С. 321. *«Мы просим Тебя, Господи, чтобы Ты ниспослал Своего Святого Духа, Свидетеля страданий Господа Иисуса, на эту жертву, для того чтобы этот хлеб пресуществился в тело Твоего Христа и эта чаша — в кровь Твоего Христа».* — Ср.: Арсеньев Н. Просветление мира и жизни в христианской мистике Востока и Запада. Варшава: ЕЛПЗ, 1934. С. 51. Об источнике цитаты см.: Наст. изд. Т. 2. Примеч. к с. 298.

...*Святой Дух от Отца исходит и в Сыне почивает*». — Ср.: «...Святый бессмертный, утешительный Душе, от Отца исходяй и в Сыне почивай...» (Служба святой Пятидесятницы, стихира на стиховне в неделю вечера).

...*синаксарь (никому не ведомый)*... — Краткое поучение, читаемое согласно уставу по 6 песни канона на утрени; в современной приходской практике обычно опускается.

...с *«миром, лежащим во зле»*. — Ср.: 1 Ин. 5, 19.

«*Благодать Всесвятого Духа... дается уневестившимся Христу душам*». — Си-меон Новый Богослов, преп. Деятельные и богословские главы // Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 29.

...*«каждому... надлежит распознавать, получил ли он обручение Духа от Жениха и Владыки Христа»*. — Там же. С. 30.

С. 322. ...*«Брак Агнца»*... — Откр. 19, 7.

«*Имея начаток Духа*»... — Рим. 8, 23.

...*Бог будет «всяческая во всех»*. — 1 Кор. 15, 28 (церк.-сл.).

«*Я набрасываю... надежда вплотную подводит к нему то*». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 128.

...*«не у явися, что будет»*. — Ср.: 1 Ин. 3, 2 (церк.-сл.). Русский перевод этого стиха: «Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем».

...*«Ныне отпускаеши»*... — Лк. 2, 29.

...*«надежда не постыжает... Духом Святым, данным нам»*. — Рим. 5, 5.

7

...*использованием... логистического алгорифма*... «*истина есть противоречие*», или *антиномия*. — Ср.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 148.

С. 323. «*Ведение противоречия... высшее, что дала древность*». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 157.

«*Противодействие сближает... совершенная гармония*». — Там же. С. 155.

«*Пришла — и с мира рокового...*» — Строки из стихотворения Ф. И. Тютчева «День и ночь» (1839).

С. 323–324. «*Наша жизнь... погребенной мысли средневековой*». — Флоренский П., свящ. Напластования эгейской культуры // Флоренский П. Первые шаги философии. С. 33–34.

С. 324. «*Близко новое Средневековье*»... — Флоренский П., свящ. Пращуря любомудрия // Там же. С. 14.

В этом утверждении «святой земли», или духовной почвы для воплощения, Флоренский продолжает мысли Достоевского... — Ср.: «Богородица — великая мать сыра земля есть...» (Достоевский Ф. М. Бесы. Ч. 1. Гл. 4. V).

«*Познание истины... начать подвиг веры*». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 147–148.

С. 324–325. *«Мы не должны... сверх-рассудочным способом».* — Там же. С. 157–160.

С. 324. *«...«вся паче смысла... таинства»...* — Ср.: «Вся паче смысла, вся преславная Твоя, Богородице, таинства...» (Богородичен отпустительный воскресный. Глас 2).

С. 325. *«Священная Книга... полна антиномиями».* — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 162.

«Догмат, как объект веры... пребудет одна любовь». — Там же. С. 160–163.

«Полнота в единстве... воссозданного человеческого естества». — Там же. С. 161.

С. 326. *«Вера, которую спасаемся... то, “чего око не видело, и ухо не слышало, и что на сердце человеку не восходило” (1 Кор. 2, 9)».* — Там же. С. 64–66.

«...«жизнь жителствует»... — Цитата из Слова огласительного на святую Пасху св. Иоанна Златоуста.

С. 327. *«Античный идеал... после подготовки разума аскетикой».* — Флоренский П. К почести высшего звания. С. 148, 151.

«По умерщвлению в нас греха... рассмотрение предметов новых и нетленных»... — Избранные изречения святых отцов... С. 172.

8

«Душа себя найти желает...» — Флоренский П. На мотив Платона // Христианин. 1907. Апр. С. 857.

С. 328. *«От чего... спасает нас религия?... она умиротворяет и целое общество, и всю природу».* — Флоренский П. Вступительное слово пред защитою... С. 4.

«...это было главной мыслью курса лекций отца Павла, прочитанного им, кажется, летом 1918 года в Москве, под общим названием «Философия культа». — 7 лекций по философии культа были прочитаны П.А. Флоренским в мае–июне 1918 г.; опубли. (с позднейшими дополнениями): Из богословского наследия свящ. Павла Флоренского // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С.И. Фудель принимал деятельное участие в организации этого лекционного цикла; см. письмо С.Н. Дурылина к П.А. Флоренскому от 2 мая 1918 г.; Переписка свящ. П.А. Флоренского и М.А. Новоселова. С. 176.

«...он неоднократно выступал... с внебогослужебными беседами, главным образом об имени Божием.» — Об отношении П.А. Флоренского к имяславию см. примеч. к с. 290.

С. 329. *«Имя вещи... есть субстанция вещи... Имена выражают природу вещей».* — Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Март. С. 413, 415.

«Имя Христово есть мистическая Церковь». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 421.

«Я помню его литургию в домовом больничном храме Посада.» — С 1912 г. Флоренский служил священником домового церкви Убежища сестер милосердия Красного Креста в Сергиевом Посаде.

«Кто-то однажды видел, как почти в пустом храме литургию совершали два священника: отец Павел и отец Михаил Шик.» — Ср. запись воспоминаний М.Ф. Мансуровой в черновиках С.И. Фуделя: «Литургия в пустом храме и с двумя служ[ащими] свящ[енниками]: о. Пав[ел] и Шик. “Это было удивительно хорошо.

Они служили для Бога, это чувствов[алось] в каждом их жесте и слове, от сердца, полного веры”».

«*Молитва — это вдыхание в себя благодати Божией*... — Ср.: «Для батюшки Аввы Исидора была и молитва слишком естественной. Мы в нем не замечали этого вдыхания в себя благодати Божией» (Флоренский П. Соль земли... С. 36–37).

Говорили, что, когда умирал в Посаде В. Розанов... он позвал не отца Павла, а приходского священника. — Ср. черновую запись С.И. Фуделя: «Таня Роз[анова,] что В[асилий] В[асильевич] перед смертью звал Флор[енского], все хотел рас[сказать] ему “о черном солнце Египта”».

...«*смирение он ставил в основу методов мышления и образа всей жизни человека*». — Волков С. А. Воспоминания о Московской духовной академии. Машинопись.

С. 330. ...«*он бывает весь во глубине Духа, как бы в глубине безмерных светлых вод*». — Симеон Новый Богослов, преп. Слова. М., 1890. Вып. 2. С. 556.

...*уже после закрытия Лавры он сказал в церкви Рождества Богородицы проповедь*... — Троице-Сергиева лавра была «ликвидирована» постановлением Сергиевского совета рабочих и крестьянских депутатов от 15 ноября 1919 г.; фактическое выселение монахов состоялось еще 3 ноября. Однако богослужения в Троицком соборе Лавры продолжались с перерывами еще некоторое время; последнее из них (до возобновления деятельности Лавры в 1946 г.) состоялось 31 мая 1920 г. Некоторое время после этого богослужения совершались в находящихся возле лаврских стен Введенской и Пятницкой церквях, которые были переданы общине, сформированной из профессоров и студентов Московской духовной академии. Вероятно, в одной из них и была произнесена проповедь Флоренского.

«*Погружаясь в грех... дух забывает себя, теряет себя, исчезает для себя*». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 234.

«*Бездна последняя грехов обыде мя, и исчезает дух мой*»... — Канон воскресный. Глас 3. Песнь 6. Ирмос.

«*Самость жалит саму себя своим грехом*». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 234.

«*Грех — момент разлада... доступ освежающего ветерка благодати*»... — Там же. С. 174–176.

«*Грех — в нежелании... перенести свое Я в не-Я, в другое, в зримое, то есть полюбить*». — Там же. С. 177–178.

С. 331. «*Тайна Церкви есть тайна благодатной единосущности людей*»... — Источник цитаты не выявлен.

...*начиная с притчи о молитве мытаря*... — См.: Лк. 18, 10–14.

«*Любовь служит путем, возводящим к Богу*»... — Св. Игнатий Богоносец. Послание к траллийцам; цит. по: Благоразумов Н., прот. Святоотеческая хрестоматия. М., 1895. С. 43.

«*Кто не может любить Бога, тот... не может и верить в Него*»... — Симеон Новый Богослов, преп. Слова. М., 1890. Вып. 2. С. 112.

«*Только те знают, что значит верить в Бога, которые любят Его*»... — Ср.: «Я... узрел... внутренним оком души своей, хотя близоруким, тот вечный и неизменяемый свет, который превыше ее взора, превыше ее самой... Кто познал истину, тот познал и свет этот, а кто познал этот свет, тот познал и вечность. Любовь же одна только может постигнуть все это» — Августин, блаж. Исповедь. Ч. 1. Киев, 1880. С. 180.

«*Начало и конец всякой добродетели — любовь*»... — Иоанн Златоуст, св. Против аномеев. Слово 10 // Творения. СПб, 1898. Т. 1. Кн. 2. С. 597.

«Вера — начало любви; конец же любви — ведение Бога»... — Евагриий. Наставления братьям // Добротолюбие. М., 1895. Т. 1. С. 608.

«Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою?» — Мф. 5, 13.

«Имейте в себе соль». — Мк. 9, 50.

С. 332. «Самое слово... посредством меры упрекрасненного». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 180, 184, 190, 193.

«Истина... — это Незабвенность... вечная память Церкви, в которой сходятся Бог и человек». — Там же. С. 193—195 (порядок изменен).

«Господь Иисус... именуется “Памятью предвечною” (Акафист Иисусу Сладчайшему, икос 2)». — Там же. С. 712.

«Бог обладает мыслию творческою... положение в Вечности того, что уже отошло во Времени». — Там же. С. 197.

«Желающий очистить свое сердце да разжигает его постоянно памятью Господа Иисуса»... — Ср.: «Желающий очистить свое сердце да разгорячает его непрестанно памятию о Господе Иисусе» (Каллист и Игнатий Ксанфопулы). Наставление безмолвствующим. Гл. 56 // Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 378).

С. 332—333. «Кто любит Господа, тот всегда Его помнит, а память Божия рождает молитву»... — Михал [Чуб], еп. Из поучений старца Силуана // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 2. С. 56.

С. 333. «Память о Тебе греет душу мою... и снова желает ум мой насладиться Тобою»... — Там же. С. 55.

9

...левый край... был заполнен московскими оккультистами. Их знал в лицо... — О посещении в «самом начале революции» С.И. Фуделем теософских лекций (вместе с С.Н. Дурылиным) см.: Фудель С. И. Воспоминания // Наст. изд. Т. 1. С. 68; Устен Церкви // Там же. С. 174.

Шмидт А.Н. — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 67.

...«уверенность в невидимом». — Евр. 11, 1.

В 1921 году на короткое время начала опять функционировать Московская духовная академия. Занятия проводились в зданиях московского Петровского монастыря. — Деятельность Московской духовной академии в Троице-Сергиевой лавре прекратилась в 1919 г., однако отдельные профессора по крайней мере до 1924 г. продолжали читать лекции в различных храмах Москвы (св. Николая на Покровке, Грузинской иконы Божией Матери в Никитниках и др.); в 1920—1922 гг. занятия академии возобновились, хотя и в более скромном объеме, в Высоко-Петровском монастыре. Позднее, до 1926 г., в монастыре действовали богословско-пастырские курсы.

«Премудро и милосердно»... «непозволительно человеку устранять смотрение Божие... входить в общение с духами». — Флоренский П., свящ. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С. 43.

С. 334. «Чтобы вы, укорененные и утвержденные в любви, могли постигнуть со всеми святыми, что широта, и долготы, и глубина, и высота»... — Еф. 3, 18.

...возможность «четырёхмерного знания»... — Ср.: «Мысль о возможности четырехмерного созерцания подымалась неоднократно» (Флоренский П. Смысл идеализма. С. 46).

В 1903 году Андрей Белый посвятил ему стихотворение «Священные дни»... — Указанное стихотворение датировано 1901 г.; издано в 1904 г.

Бухгольц Николай Николаевич (1880—1944) — математик, профессор Московского института народного хозяйства им. Г.В. Плеханова, заведующий кафедрой теоретической механики Московского энергетического института (1930—1933), профессор Московского государственного университета и Военно-воздушной академии им. Н.Е. Жуковского; автор многократно переиздававшегося учебника «Основной курс теоретической механики»; прихожанин и алтарник храма Николы в Плотниках, где настоятелем служил о. Иосиф Фудель.

Он с Флоренским собирался тогда работать совместно над «Словарем символов». — Работа осталась незавершенной. Частично опублик.: Флоренский П. «Symbolarium» (словарь символов). Предисловие // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1971. Вып. 284 (Труды по знаковым системам. V). С. 521—527. Перизд.: Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 564—590. См. также: Молок Ю. А. «Словарь символов» П. Флоренского: некоторые маргиналии // Советское искусствознание. М., 1990. Вып. 26. С. 322—343.

Я как-то спросил Бухгольца: «Что вас объединяет с Флоренским...?» — «Мы оба не любим людей»... — В черновиках С.И. Фуделя рядом с упоминанием о разговоре с Н.Н. Бухгольцем сохранилась запись о разговоре с о. Михаилом Шиком о Флоренском: «Шик говорит: “Ему не нужны спутники. Он комета, пересекающая орбиты планет. Он с легкостью забывает свои мимолетн[ые] связи с людьми (кроме одной)”». Ср.: «Я не любил людей <...> Даже к животным, симкопитающим, я был довольно равнодушен — в них я чувствовал слишком большое родство к человеку. <...> Пусть это кажется уродством <...> но это было так, без злой воли, всею силою существа — я не любил человека как такового и был влюблен в природу» (Флоренский П. А., свящ. Детям моим. С. 70—71).

...«восприятие его личности было антиномическим: она одновременно... могла внушать чувство отдаленности и (была) овеяна атмосферой любви»... — Ср.: «Восприятие личности Флоренского <...> было антиномическим. Она одновременно и излучала святую радиацию, и могла внушать приближающемуся чувство отчужденности, некоей отдаленности от него <...> Для духовно близких к Флоренскому его личность была <...> овеяна атмосферой любви» (Модестов Е. П. А. Флоренский и его советские годы. С. 420—421).

...отец Павел иногда мог как бы дразнить людей, находя в них слабые места. — В черновиках С.И. Фуделя содержится следующая запись беседы с М.Ф. Мансуровой: «О. П[авел] иногда подпускал шпильки С[ергею] П[етровичу] М[ансурову]. Но иногда у них было единство. <...> “Язвительные слова”».

С. 335. *...«орудия познания подлинно-сущего, но они же — и познаваемая реальность»... — Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Март. С. 421.*

...«метафизические сущности»... — Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Февр. С. 286.

«Все, что не видит взор... Океан неведомого бьет волнами в обиход»... — Там же. С. 293—294.

...«мистика головы»... о которой так хорошо говорил в «Столпе» сам отец Павел (см. в приложении: «Сердце и его значение в духовной жизни»). — Упомянутое приложение (Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 535—539) представляет собой выписку из одноименной статьи П.Д. Юркевича; мысли о. Павла по этому вопросу см.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 267—268.

...«чудо атомистической химии»... — Ср.: Фудель С. И. Славянофильство и Церковь // Наст. изд. С. 242.

«Авторитет, чудо и тайна», точно из мглы «Великого инквизитора» Достоевского... — Ср.: «Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете» (Достоевский и Ф. М. Братья Карамазовы. Ч. 2. Кн. 5. Гл. V: Великий инквизитор).

С. 335–336. «Неужели... дозволительно отрицать... хотя бы что-нибудь одно из трех?» — Флоренский П., свящ. [Рец. на кн.:] Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. Киев, 1902. Т. 1; 1913. Т. 2. // Богословский вестник. 1916. Июль–авг. С. 535.

С. 336. Апостол Павел... отрицал... и чудо ангельского разговора, и авторитет пророчества, и знание всех тайн мира... даже отдавание тела своего на сожжение за Христа, если во всем этом нет любви. — Ср.: 1 Кор. 13, 1–3.

Евхаристия не магия, а Голгофа. — Ср.: Фудель С. И. Церковь верных // Наст. изд. Т. 2. С. 215.

«Сие творите в Мое воспоминание»... — Лк. 22, 19.

С. 337. В некрологе Ф.Д. Самарину он говорит о славянофилах как о «дорогих для нас покойниках». — Ср.: «Из его рук мы <...> получали нить, связующую с <...> славянофильством золотого века <...> Феодор Дмитриевич владел <...> живым соприкосновением с дорогами для нас покойниками» (Феодору Дмитриевичу Самарину († 23 октября 1916 г.) от друзей // Богословский вестник. 1916. Окт.–дек. С. 558).

«Славянофильство в его ранних стадиях — это свидетельство чего-то дорого-дорогого...» — Ср.: «Славянофильство в его ранних стадиях — это ἀνάμνησις (вспоминание — др.-греч.) чего-то дорогого-дорогого...» (ОР РГБ. Ф. 265. Карт. 205. № 29. Л. 3 об.; Переписка Ф.Д. Самарина и свящ. П.А. Флоренского // Вестник РХД. 1978. № 125. С. 258). См. примеч. к с. 187.

Самарин Федор Дмитриевич — см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 74.

Кажется, в начале 1922 года Бердяев... организовал «Вольную академию духовной культуры», в которой отец Павел прочел лекцию на тему «Магия слова». — О «Вольной академии духовной культуры» см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 69. Н.А. Бердяев впоследствии вспоминал о большом интересе слушателей к лекции о Павла, прочитанной зимой 1922 г. См.: Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» // Путь. 1935. № 49. С. 19.

С. 338. ...о Бердяеве. Он в эти годы... читал курс философии в Московском университете, а у себя на квартире в Большом Власьевском переулке имел не то «вторники», не то «четверги»... — О лекциях Н.А. Бердяева в университете см.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 69; о литературно-философских «вторниках» см.: Моисеев в А. П. Философ свободного духа. Николай Бердяев: жизнь и творчество. М., 1993. С. 49, 51. Квартира Н.А. Бердяева была расположена в доме в Малом Власьевском переулке.

«Любовь не может не простить... и потому "тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое сами они избрали"». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 208–211.

Редсток Гренвил Вальдигрев, лорд (1831–1913) — английский проповедник-евангелист, посещавший Россию в 1874 и 1876–1877 гг.; имел последователей среди русской аристократии.

...«Бог, по правосудию Своему, покарает и истребит грех, а по милосердию Своему, помиляет грешника». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 219.

...«во тьму внешнюю»... — Мф. 8, 12; 22, 13; 25, 30.

С. 339. «Погибнет — все содержание сознания, поскольку оно — не из веры, надежды и любви»... — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 233.

«Всякое нечистое помышление, — пишет Флоренский, — всякое худое дело... вырвано будет из... эмпирической личности... В геенне копошатся... темные “тени снов”». — Там же.

«“Дело” человека», не выдержавшее суда Божия, «его само-сознание, отделившись от “самого”, станет чистою мнимостью... кошмарным сном без видящего этот сон». — Там же. С. 233—234.

... Флоренский так называет здесь Страшный суд — «Днем мировой операции»... — Там же. С. 222.

... надо вслед за Антонием Великим говорить (и говорить вполне серьезно): «Все спасутся, если я погибну, все будут прощены, кроме меня». — Преп. Антонию за молитвой было открыто, что он не достиг меры духовного совершенства одного кожевника, живущего в Александрии. На вопрос старца кожевник ответил: «Не знаю за собой, чтоб я сделал когда-либо и что-либо доброе. По этой причине <...> говорю сам себе: все жители этого города, от большого до малого, войдут в Царство Божие за добродетели свои, а я один пойду в вечную муку за грехи мои» (Избранные изречения святых отцов... С. 29—30).

... кажется, в 1916 году Вяч. Иванов... читал в Московском религиозно-философском обществе доклад «О границах искусства». — Доклад был прочитан в 1913 г.; опубли.: И в а н о в В. И. Борозды и межн. М.: Мусарет, 1916. Ср.: Фудель С. И. Воспоминания // Наст. изд. Т. 1. С. 63.

... которому Флоренский посвятил «Не восхищение непщева»... — Имеется в виду статья: Флоренский П., свящ. «Не восхищение непщева»: (К суждению о мистике) // Богословский вестник. 1915. Июль—авг. Переизд.: Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 413—188.

«Обуздывать жадность в познании есть такая же добродетель, как полагать предел похотям плоти». — Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма // Богословский вестник. 1909. Февр. С. 295.

«Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть»... — Ср.: «Прежде нежели ум ощутит в сердце действие, силу и движение, <...> ощущается и очень большой страх, как бы ему не погибнуть от несообразности своих представлений» (Каллист Катафигиот, преп. О Божественном единении и созерцательной жизни // Аскетические творения святых отцов. Казань, 1898. С. 87).

С. 340. «Немудрое Божие премудрее человека, и немощное Божие сильнее человека». — 1 Кор. 1, 25.

... «дающая ученость»... — Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 415.

... всеми своими экскурсами даже в гомотипию человеческого тела, всеми этими спорами даже с Шопенгауэром по вопросу о бритье бороды или с Белинским и мадам де Сталь насчет ревности... — См.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 587—592; 745; 465, 790.

... когда мы уже готовы осудить его за... «эгейские напластования» этой души, то вдруг оказывается, что он... уже свободен от своих «пращуров любомудрия». — Имеются в виду названия работ Флоренского «Напластования эгейской культуры» и «Пращуры любомудрия» (1917).

С. 340—341. Помню... статью одного архимандрита, в которой говорилось, что книга Флоренского — это «букет ересей». — Ср.: «Что книга о. [Флоренского] — «букет несовместимых ересей», это — факт» (Никанор, архим. [Рец. на кн.:] «Столп и утверждение истины (Опыт православной феоидеи в двенадцати письмах)» свящ. П. Флоренского // Миссионерское обозрение. 1916. № 2; перепеч.:

П.А. Флоренский: Pro et contra. С. 333). Рецензент здесь иронически цитирует высказывание П.А. Флоренского о «рассудочном “православии” учебников», которое на деле представляет собой «букет несовместимых ересей» (Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 59). Никанор (Кудрявцев; 1884–1923) — настоятель Никольского единоверческого монастыря в Москве, архимандрит (1913), епископ Богородский (1921).

С. 341. *О том же намекает Бердяев.* — Ср.: «Все кажется, что свящ. Флоренский <...> полон греховных склонностей к гностицизму и оккультизму и потому так непримиримо истребляет всякий гностицизм и оккультизм. Можно подумать, что лишь только даст он себе маленькую волю, как сейчас же породит неисчислимое количество ересей» (Бердяев Н. А. Стилизованное православие. С. 109–110).

...на построениях отца Павла «есть очень явственный налет богословской прелести». — Флоренский Г. Пути русского богословия. С. 494.

Антоний (Храповицкий) недолго думая назвал «Столп» «хлыстовским бредом». — Эти слова архиепископа Харьковского и Ахтырского (впоследствии митрополита Киевского и Галицкого) Антония (Храповицкого; 1863–1936), по воспоминаниям С.А. Волкова, в 1919 г. передал ему архимандрит (впоследствии архиепископ) Иларион (Троицкий), не разделявший такого суждения. См.: Волков С. А. Возле монастырских стен. С. 155.

С. 341–342. *«Я хотел вскрикнуть... “Из глубины воззвах к Тебе Господи. Господи, услыши глас мой!..”*» — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 205.

С. 342. *«Злая, июльская страсть... совет преп. Исаака Сирина: “Если не имеешь силы... спи, пока не пройдет для тебя этот час омрачения”».* — Там же. С. 256–257; ср.: Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911. С. 417.

10

«Нет ничего прекраснее личности... мерцающей, как драгоценный маргарит, образ Божий»... — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 225.

«В эти одинокие вечера... ярко вспоминался мне покойный Старец Исидор... он дал мне в жизни самое твердое, самое несомненное, самое чистое восприятие духовной личности». — Там же. С. 320.

«Верховные точки святого человечества... освещены лучами Грядущего Светила... и в благодатных дарах Утешителя находят силу для высшей любви к твари». — Там же. С. 309.

С. 343. *В приложениях «Столпа» есть специальный экскурс... употребление автором этого термина не имеет ничего общего с понятием эстетизма, например К. Леонтьева.* — См.: «Эстетизм и религия» (Там же. С. 585–586).

«Последуй милостыне... святая красота, которою человек уподобляется Богу»... — Избранные изречения святых отцов... С. 254.

«Так как Ты, преблагий и прекрасный... пребывать и разнообразно наслаждаться»... — Каллист Катафигиот, преп. О Божественном единении и созерцательной жизни. С. 98.

...«уязвились они Божественною красотой и в души их укунула жизнь небесного бессмертия». — Добротолюбие. М., 1895. Т. 1. С. 224–225.

«Есть чистота ума... сообщает многие знаки Божественной красоты»... — Добротолюбие. М., 1900. Т. 5. С. 278.

С. 344. *«Есть два вида исступления... Первый свойствен еще только просвещае-мым, а другой — совершенным в любви».* — Флоренский П., свящ. «Не восхити-тые нещеза» (Флп. 2. 6–8): К суждению о мистике // Богословский вестник. 1915. Июль–авг. С. 529.

...*Флоренский приводит еще выписки из следующих Отцов, учивших или свиде-тельствовавших об исступлении: преподобных Антония Великого, аввы Силуана, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, Николая Кавасилы.* — Там же. С. 519–521, 525–528, 530–531.

С. 344–345. *«Страсти произрастают из глубокого корневища самости... роди-лась уже в иную жизнь и, быв еще в теле, дышала воздухом иного мира».* — Флоренский П., свящ. О надгробном слове о Алексия Мечёва // Отец Алексей Мечёв / Ред: Н.А. Струве. Париж: YMCA-Press, 1970. С. 364, 365, 370.

С. 345. *...писалась уже после выпуска... «Вычисления электрического градиента» (1921), «Ультрамикроскопа со сдвигом» (1922)...* — Упоминаются статьи: Флоренский П. А. Вычисление электрического градиента на витках обмотки трансформатора // Журнал технической физики. 1933. Т. 3. Вып. 1. С. 54–90; Флоренский П. А. Ультрамикроскоп со сдвигом // Технико-экономический вестник. 1924. № 5. С. 328–330.

...*на кафедре Вхутемаса...* — В 1921–1924 гг. П.А. Флоренский читал студентам Высших художественно-технических мастерских в Москве курс лекций «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях»; опубли.: Флоренский П., свящ. Собр. соч. Париж: YMCA-Press, 1985. Т. 1; Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Прогресс, 1993.

«Имеющий благодать, — пишет Макарий Великий, — имеет иной ум, иной смысл и иную мудрость, нежели какова мудрость мира сего». — Цит. по: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 274.

С. 345–346. *«Уходя от мирской жизни... (подвижник. — С. Ф.) не любит ниче-го тварного, то есть свойственного твари падшей».* — Там же. С. 274, 297, 308, 296.

С. 346. *«Мистика церковная... есть мистика груди... Только христианство поро-дило невиданную ранее влюбленность в тварь и нанесло сердцу рану влюбленной жало-сти о всем сущем».* — Там же. С. 267–269, 271, 288.

...*отец Павел приводит слова Исаака Сирина о «сердце, милующем всякую тварь», Парфения Киевского о схимничестве как посвящении себя на молитву за весь мир...* — См.: Там же. С. 314, 743.

С. 347. *«Я был свидетелем... его аскетической самодисциплины... Он, насколько я помню, вообще никогда не болея, ведя жизнь, исполненную аскетических лишений».* — Булгаков С., прот. Священник о. Павел Флоренский. С. 127.

...*«звезды евангельской... кроткого сердцем, слеза которого была близка к очам его для любви Божией, и печальника за всех, за людей, и скотов, и даже до червей».* — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 302.

...*«чтобы утешить друг друга, ради величия Божия».* — Там же. С. 303.

«И пошли оба, как по-суху, по озеру... После молитвы сказал авва Захария авве Яфкерана-Эгзиз: “Отче, не за зрядство мое явлено сие мне... Сандалии твои омочены водою потому, что ты скрыл плоды ячменя... Бог милосерд и помышляет о всей твари и дает ей пищу. Потому-то и оказалась влага на сандалиях твоих”». — Там же. С. 304.

...*«Яснеет к свету».* — Там же. С. 260.

...эпиграфы-виньетки взяты из книги Амбодика «*Symbola et Emblemata selecta*». — *Symbola et Emblemata selecta*: Эмблемы и символы, избранные <...> напечатанные и исправленные Н. Максимовичем-Амбодиком. СПб., 1788.

С. 348. «Неисчислимы, несметны, несказуемы богатства церковные». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 4.

11

...она есть «тело Христово»... — 1 Кор. 12, 27.

...она есть «дом Божий», она есть «столп истины». — Ср.: 1 Тим. 3, 15.

...«гениальная простота» Хомякова, по выражению Бердяева. — Бердяев Н. А. Стилизованное православие // Русская мысль. 1914. № 1. С. 112.

...о предсуществовании человека прежде творения мира «в мысли Божией», в «умопредставлениях» Божества (Климент Александрийский и святитель Григорий Богослов). — См.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 328–329.

С. 348–349. ...он приводит слова о «Церкви первой, духовной, прежде солнца и луны созданной... Церковь... будучи духовною, открылась (теперь) во плоти Христовой, делаясь явною для нас». — Там же. С. 334.

С. 349. «Так как... сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир». — Цит. по: Там же. С. 337.

«Итак... как же избрал... если не были мы, как Сам сказал, предызображены в Нем». — Цит. по: Там же. С. 348.

«Идея о предсуществовании миру Софии-Премудрости... в изобилии рассеяна по всему Писанию и в творениях отеческих... Часть их разобрана... в особой работе о Церкви». — Там же. С. 332.

С. 350. «Достопаженной Церкви Ефесской в Азии... быть в вечную и неизменную славу...». — Игнатий Богоносец, св. Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских. СПб., 1895. С. 269.

С. 351. ...«без внутреннего чувства и движения быть мертвым камнем в струях живого потока». — Ср.: «Отверзается ли сердце наше верою к принятию духа и жизни в глаголах Евангелия? Не случается ли, что дух и жизнь течет в провозглашении сих глаголов; а мы остаемся без внутреннего чувства и движения, как мертвые камни в струях живого потока?» (Филарет [Дроздов], митр. Московский. Слово в день торжественного венчания и помазания на царство благочестивейшего государя императора Николая Павловича // Слова и речи. М., 1882. Т. 4. С. 94).

...«святая... не значит еще безгрешная». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 357.

С. 352. Мытарь кающийся есть святой... а фарисей, некающийся, как бы мало он ни согрешил и как бы ни был он «православен», будет вне ее. — Ср.: Лк. 18, 9–14.

...«каждый из нас постоянно ищет того, чем Церковь постоянно обладает». — Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1900. С. 111.

...«ему же волит Сын открыти». — Мф. 11, 27 (церк.-сл.).

С. 353. «Плевелы в Церкви... не составляют в Церкви Царства Христова и не царствуют с Ним». — Ср.: «Церковь есть Царствие Христово и Царствие Небесное.

Поэтому.. святые Его царствуют с Ним... не царствуют только с Ним плевелы, хотя и растут в Церкви вместе с пшеницею» (А в г у с т и н, блаж. О граде Божиим. XX. 9 // Творения. Киев, 1910. Ч. 6. С. 187).

Иларию Пиктавийский († 367) — епископ г. Пуатье (Галлия), учитель Церкви.

...«уши народа святее, чем сердца епископов». — Цит. по: Асов Т. Значение Собора // Век. 1907. № 19. С. 270.

...«покаянные слезы Марии Египетской могут быть сделаны фасоном духовной моды, и притом лестной самолюбия»... — Отец Алексей Мечёв. С. 363.

«Всякое историческое время... позволяет видеть воочию борьбу за духовность... во всех общественных средах, называются ли они западной или восточной Церковью». — Там же. С. 376.

«Отец Алексей... всегда внушал, что любовь — выше богослужебного устава». — Там же. С. 379.

С. 353–354. «Настоящая свобода мыслима только на твердой почве закона... Творческое начало было для отца Алексея самою жизнью, а все остальное — косвенным следствием». — Там же. С. 380–381.

С. 355. «Он... нарушал букву ради сохранения духа». — Флоренский П. Соль земли... С. 37.

Сергий — см. примеч. к с. 268.

«Вот, батюшка, что я тебе скажу: пишут вот в газетах, что в Индии — голод; индийцы голодают, а у нас всего много...» — Там же. С. 32–33.

Антоний (Медведев; 1792–1877) — архимандрит, наместник Троице-Сергиевой лавры (с 1831 г.).

«А Божия Матерь, вот кто будет Первой. Так председательское место и оставить незанятым: оно будет для Божией Матери». — Там же. С. 30.

«Старец... не занимался богословиями, потому что у него была духовная жизнь в Боге и духовное ведение Бога». — Там же. С. 49.

Антоний (Флоренсов; 1847–1918) — епископ (1890), возглавлял Волынскую, Вологодскую и Ростовскую епархии; с 1898 г. находился на покое в московском Донском монастыре; с 1904 г. духовник П.А. Флоренского. См.: Ельчанинов А. Епископ-старец (Воспоминания об епископе Антонии Флоренсове) // Путь. 1926. № 4; Андроник (Трубачев), иерод. Епископ Антоний (Флоренсов) — духовник священника Павла Флоренского // Журнал Московской Патриархии. 1981. № 9–10.

...«в гробу лежала плотонская красота духовная, красота субботствовавшая». — Ср.: «Это был первый виденный нами гроб, от которого не было жутко. И в нем лежала "плотно-носная красота духовная", если читатель позволит вспомнить слово святого Григория Нисского, — красота субботствовавшая» (Флоренский П. Соль земли... С. 75).

С. 356. О Друге, к которому обращены письма «Столпа», я не знаю ничего вполне достоверного. Возможно, что им был Троицкий. — Троицкий Сергей Семенович (1881–1910), познакомился с П.А. Флоренским в годы учебы в Московской духовной академии (1903–1907), где был секретарем студенческого философского кружка; преподаватель русского языка в тифлисской гимназии; женился на сестре П.А. Флоренского Ольге (1909); убит учеником, отчисленным за неуспеваемость и считавшим С.С. Троицкого виновником отчисления. См.: Половинкин С.М. Ревностная дружба // П.А. Флоренский: Pro et contra. С. 705.

«С любовью посвящая эти страницы дневника Сергею Троицкому — Другу, с которым мы пережили их». — Флоренский П. Костромская сторона // Христианин. 1907. Янв. С. 149.

...«*Великий выход*»... — Троицкий С. Великий выход // Христианин. 1907. Февр. С. 386–391.

«*Золото в лазури*» — сборник стихов Андрея Белого (М.: Скорпион, 1904).

...по слову преподобного Симеона Нового Богослова: «*Неверные — те, которые утверждают в одной вере без дел*». — Ср.: «Кто, веруя во Христа <...> добрых дел не делает, которые Он заповедал, тот есть неверный, отвергающий Христа» (Симеон Новый Богослов, преп. Слова. М., 1892. Вып. 1. С. 262–263).

...это было незадолго до его ареста. — П.А. Флоренский был арестован 25 февраля 1933 г.

С. 357. ...«*кончилась его жизнь, и началось житие*». — Ср.: «Жизнь кончилась, и начинается житие» (Лесков Н. С. Собрание. Ч. IV. Гл. 1; слова протопопа Савелия Туберозова).

Имя его... выгравировано теперь, как реабилитированного, на памятнике... — П.А. Флоренский реабилитирован в 1958 г.

Наиболее достоверным кажется рассказ, что он умер в лагере... от дистрофии... когда тело его... выносили из дверей больницы, оно было встречено толпой... вставших на колени. — Эти сведения (как выяснилось впоследствии, неточные) были получены в 1958 г. от сестры В.П. Павловского, одного из соузников о. Павла. См.: Андрикс (Трубачев), игумен. От легенд — к фактам.

«*Если София есть Церковь Святых... Матерь Божия — ...есть София по преимуществу*». — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 350–351.

«*Дева Благодатная... из Нее ведь произошло Тело Христово*». — Там же. С. 350.

...Флоренский указывал на необходимость создания «*литургического богословия*»... — Ср.: Там же. С. 359.

...не видит Духа «*в повседневной жизни Церкви*»... — Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 496.

С. 358. «*Дева-Мать*» — называли Церковь галльские исповедники II века... — Ср.: «Мученики простили отрехшихся, и великая радость была у Девы-Матери» (Евсевий Памфил. Церковная история. V. 1. 45. СПб., 1848. С. 261).

...Евсевий именует Церковь «*Святой и Божественной Невестой Слова*». — Ср.: «Бог <...> даровал особенную честь устроить и обновить на земле дом Христу, едиnorodному и первородному Своему Слову, также святой и божественной Его Невесте» (Там же. X. 4. 2. С. 551).

Флоренский в примечании делает выписку из одного описания этой иконы... — Флоренский приводит цитату из кн.: Айналов Д., Редин Е. Киево-Софийский собор. СПб., 1889. Т. VII. С. 39–40.

«*Деву восети дерзую... понеже она есть церковь одушевленная премудрости, и Слову Божию, София именуемая*». — Цит. по: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 389.

...Идеальная Личность Твари, Ангел-Хранитель твари, Великий Корень целокупной твари... — Ср.: Там же. С. 326.

...«*Перво-материал*» (в статье «*Символика цветов*»)... — Ср.: Флоренский П. Небесные знамения (Размышление о символике цветов) // Маковец. 1922. № 2. С. 15–16.

...являются, как говорил в таких случаях епископ Феофан Затворник, «слишком утонченными». — Источник цитаты не выявлен.

С. 359. ...«*якоже зеркалом в гадании*»... — 1 Кор. 13, 12 (церк.-сл.).

...«*лицем к лицу*»... — Там же.

И святой Иоанн Златоуст предупреждает о «*неуместной пытливости умствования*». — Ср.: «Этого дерева [ереси аномеев] ни Павел не насаждал, ни Аполлос не

напоил, ни Бог не возвращал, а насадила его неуместная пытливость умствований, напоила горделивая надменность и возрастила страсть тщеславия» (И о а н н З л а т о у с т, св. Против аномеев. Слово 3 // Творения. СПб., 1898. Т. 1. Кн. 2. С. 514).

...о *«Ее непонятном превосходстве пред всем Божиим творением»*... — Ср.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 369.

С. 360. *Этот же момент связывался им с получением раны в сердце Богоматери.* — Ср.: «...благословил их Симеон и сказал Марии. <...> и Тебе Самой оружие придет душу» (Лк. 2, 34–35).

«Богоматерь объединила в себе Церковь»... — Ср.: «Они [апостолы] были друзьями Ее Сына; тяжело было Богоматери уходить с земли, не простившись с ними, Ей, Церковь в Себе объединявшей, с Трубами Духа Святаго» (Ф л о р е н с к и й П., свящ. Земной путь Богоматери // Богословские труды. 1982. Сб. 23. С. 313).

Я имею... в виду критику и осуждение софианства Булгакова со стороны митрополита Сергия и, главным образом, В. Лосского... — См.: Наст. изд. Т. 1. Примеч. к с. 68.

«С точки зрения намерений... вочеловечение Сына Божия можно назвать случайностью». — Доклад митрополита Сергия (Страгородского) Временному Патриаршему Синоду от 24 августа 1935 г. о софиологии прот. С. Булгакова цит. по: Л о с с к и й В. Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936. С. 47–48.

С. 361. *Попов Иван Васильевич (1867–1938) — профессор Московской духовной академии по кафедре патрологии (1898), доктор церковной истории, приват-доцент Московского университета (1907–1923); арестован в 1924 г., отбывал заключение на Соловках (1925–1927), ссылку в Сургутском р-не (1928–1931); вновь арестован; освобожден в 1932 г.; арестован в 1935 г. и выслан в Красноярский край; арестован в 1937 г.; расстрелян.*

...*«Церковь как замысел Божий, конечно, предсуществовала в мысли Божией».* — Ср.: «Если Церковь есть цель творения, то идеально, в Божеской мысли она существовала ранее своего средства — мира, как в уме человека идея цели предшествует соображениям о средствах. Но это идеальное предсуществование Церкви в нашем памятнике превращается в предсуществование реальное» (П о п о в И. В. Конспект лекций по патрологии. 1911–12 г. М., 1912. С. 15–16).

«А.П. Голубцов, профессор нашей Академии, говорил мне, что в древности все нынешние Успенские и Благовещенские... храмы были храмами Софийными»... — Письмо П.А. Флоренского к Ф.Д. Самарину от 1 августа 1912 г. (ОР РГБ. Ф. 265. Карт. 205. № 29. Л. 4–4 об.; Переписка Ф.Д. Самарина и свящ. П.А. Флоренского // Вестник РХД. 1978. № 125. С. 259). Ср.: «Храмы Успенские, Благовещенские и пр. первоначально были Софийскими и лишь впоследствии, — как мне неоднократно передавал свое убеждение † А.П. Голубцов, — были приурочены к моментам жизни Богоматери» (Ф л о р е н с к и й П. Столп и утверждение истины. С. 774).

Голубцов Александр Петрович (1860–1911) — профессор Московской духовной академии по кафедре литургики и церковной археологии (1896), профессор Московского училища живописи, ваяния и зодчества (1898), доктор церковной истории.

Глаголев Сергей Сергеевич (1865–1937) — профессор Московской духовной академии по кафедре основного богословия (1896), профессор Высших женских курсов в Москве (1901), доктор богословия; директор Института народного образования в Сергиевом Посаде (1919–1920); преподаватель математики на электротехнических курсах и в железнодорожной школе там же; был в ссылке в Пензенской губернии и в Вологде; расстрелян.

«Можно многое оспаривать и даже отрицать в сочинении отца Павла, но это не колеблет исключительного значения этой исключительной книги». — Журналы со-

браний Совета Московской духовной академии за 1914 год. 28 марта // Богословский вестник. 1914. Июль—авг. С. 85 (отд. пагинация).

...*протоиерей Василий Зеньковский считает, что заслуга его именно в постановке проблемы софийности мира, живого единства космоса, «корня целокупной твари»*. — Ср.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. С. 429.

...*определение, данное еще в 1903 году Андреем Бельм «трем апокалиптикам»*... — См.: Наст. изд. С. 288.

...*книжка отца Павла 1909 года о старце Исидоре*... — См. примеч. к с. 292.

...*«как снежная вершина из сизой утренней мглы, “Столп и Утверждение Истины”*... — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 391.

12

С. 362. *«Преподобный Сергей... строит храм Пресвятой Троицы, “чтобы посто- янным взиранием на него... побеждать страх перед ненавистною разделенностью мира”*. — Флоренский П., свящ. Троице-Сергиева лавра и Россия // Троице-Сергиева лавра. Сергиев Посад, 1919. С. 16.

...*«только Троица есть в собственном и окончательном смысле единство и множество»*. — Ср.: «В собственном и окончательном смысле только Троица есть “ἕν καί πᾶσι”» (Флоренский П. Смысл идеализма. С. 96).

...*«Дружба, как таинственное рождение Ты, есть та среда, в которой начина- ется откровение Истины»*. — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 392.

Церковь и есть «Соборное Существо»... — Флоренский П. Смысл идеа- лизма. С. 61.

«*Если бы кто мог увидеть Церковь Христову... то увидел бы ее не чем иным, как только телом Господним*». — Там же. С. 61. Ср.: Николай Кавасила. Толкование Божественной литургии // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1857. Т. 3. С. 384–385.

С. 363. ...*«источник веры»*... — Иоанн Лествичник, преп. Лествица. СПб., 1908. С. 246.

«*Обе стороны церковной жизни... во многом протекают параллельно... Для хри- стианина всякий человек — ближний, но вовсе не всякий — друг*». — Флоренс- кий П. Столп и утверждение истины. С. 411–412.

«*Вы друзья Мои... Я уже не называю вас рабами... но Я назвал вас друзьями*». — Ин. 15, 14, 15.

С. 364. *«Когда двое на земле согласятся просить о всяком деле, — дано будет им Отцом Моим Небесным, ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них»*. — Ср.: Мф. 18, 19–20.

С. 365. *«Как ἀγάπη к человеку порождает φιλία... воплощается... державная ἀγάπη»*. — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 456.

...*ему хочется верить в некое отдельное существование в христианстве любви- дружбы, что... как правильно заметил Бердяев, является просто выходом за пределы христианской действительности*. — Ср.: «В дружбе видит свящ. Флоренский чисто человеческую стихию церковности. О дружбе говорит он много хорошего и это верно, но безмерно далеко от православной действительности, в которой мудро найти пафос дружбы» (Бердяев Н. А. Стилизованное православие. С. 123).

...выписки из отцов, которые приводит Флоренский в подтверждение своей мысли... — См.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 428–436, 441–444.

«Не ищи друзей на земле, чтобы не было огорчений... если же случится друг, благодари Господа, давшего его, но сам утешайся не им, но Господом»... — Источник цитаты не выявлен.

...стяжи другом Господа... — Ср.: «Раздавай нищим и стяжи друга Господа» (Великий Вторник, стихира на «Господи, воззвах»).

Варлаам (Ряшенцев; 1878–1942) — епископ Гомельский, Мстиславский, Псковский и Порховский (1913–1924), архиепископ Пермский, временно управляющий Любимским викариатством Ярославской епархии (1927–1928); неоднократно в заключении (1919, 1924–1926, 1929–1933, 1941–1942) и ссылке (1933–1941); умер в лагере.

...«в точке ее высшей многозначительности»... — Ср.: Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 411.

...отец Павел пишет, что в Евангелии о личной любви Господа к «другу Лазарю» говорится по-гречески то «филия», то «агапэ». То же и в обращении к любимому ученику Иоанну. — Ср.: Там же. С. 403.

...отец Павел приводит как пример «филии» отношение старца к ученикам... — Ср.: Там же. С. 462.

С. 366. ...«да двое едино будут». — Там же. С. 1.

«Сам Господь, спрошенный кем-то: “Когда придет Его Царство”, ответил... указание на доведенную до конца дружбу». — Там же. С. 430–431.

С. 367. «Где Иисус Христос, там и Вселенская Церковь»... — Ср.: «Где Иисус Христос, там и католическая Церковь» (Игнатий Богоносец, св. Послание к смирянам. VIII // Воскресное чтение. 1849. № 14. С. 164).

...«где двое или трое собраны во имя Его»... — Ср.: Мф. 18, 20.

Встречи моего отца с отцом Павлом были довольно редки... — Отрывок до конца главы представляет собой несколько переработанный фрагмент «Воспоминаний» С.И. Фуделя (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 36–37).

Флоренский один из первых священников пришел к нам в дом после смерти отца и служил панихиду. — О. Павел участвовал также в отпевании прот. И. Фуделя; см. запись, сделанную им на рукописной записке «Философская антропология»: «1918. X. 9. Продумано в Москве на погребении о. Иосифа Ив[ановича] Фуделя в день Святителей Московских [5/18 октября]» (Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 34).

С. 368. «В непогоде тих»... — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 491.

Послесловие

«Бог есть свет, и это не в смысле нравоучительном, а как суждение восприятия, — духовного, но конкретного, непосредственного восприятия славы Божией». — Флоренский П. Небесные знамения (Размышление о символике цветов). С. 15.

С. 369. «Религия — не рассуждение о божественных вещах, а принятие божественного в свое существо». — Цитата из главы «Православие», написанной П.А. Флоренским совместно с А.В. Ельчаниновым (см.: Ельчанинов А. История религии. М., 1909. С. IV) или, по мнению некоторых исследователей, самостоятельно.

«Кто я, чтобы писать о духовном?.. для оглашенных, пока у них не будет прямого питания из рук Матери»... — Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 5.

С. 370. «Одухотворенными встретятся близкие и любящие... Ей, Господи, гряди! Аминь». — Флоренский П. Начальник жизни // Христианин. 1907. Апр. С. 709.

Приложение

Заметки по поводу «Экклезиологических материалов» отца Павла Флоренского

Через два года после окончания работы над «Началом познания Церкви» С.И. Фудель получил возможность ознакомиться с опубликованными С.С. Хоружим и архим. Иннокентием (Просвирниним) студенческими набросками о Павла Флоренского (1906) по экклезиологической тематике: Флоренский П., свящ. Экклезиологические материалы (Понятие о Церкви в Священном Писании) // Богословские труды. 1974. Сб. 12. С. 73–183. Составленные в связи с этим «Заметки...» имеют незавершенный характер. В них неоднократно повторяются мысли, выраженные в работе «Начало познания Церкви», чередуясь с конспектом новопубликованного труда Флоренского, а также выписками из трудов отцов Церкви и позднейших богословов. В настоящем издании публикуются фрагменты «Заметок...», представляющие наибольший интерес.

Судя по ссылке на немецкий катехизис, опубликованный в 1976 г., работа автора над «Заметками...» закончилась не ранее этого времени. Вместе с тем список работ С.И. Фуделя, составленный автором по состоянию на 1 августа 1976 г., включает «Заметки...», что позволяет достаточно уверенно датировать это произведение.

Публикуется впервые по машинописной копии из собрания А.А. Бармина.

С. 371. *В 30-х годах В. Лосский сказал, что основная богословская тема современности — это тема о Церкви.* — Ср.: «Основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви» (Лосский В. Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936. С. 81).

Сковорода Григорий Саввич (1722–1794) — украинский религиозный философ и поэт.

...той «петры», того «камня веры»... — Пётра — скала, огромный камень (др.-греч.). Ср.: «Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν» («Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою»; Мф. 16, 18). «Камень веры» — книга Стефана Яворского (изд. 1728).

С. 372. *Мейендорф Иоанн Феофилович (1926–1992) — протоиерей; патролог, византист; профессор (1958), декан (1984) Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк).*

С. 373. *Керн Константин Эдуардович (в монашестве Киприан; 1899–1960) — архимандрит; литургист и патролог, профессор Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже (1936).*

Арсеньев Николай Сергеевич (1888–1978) — культуролог, духовный писатель; приват-доцент Московского университета (1914–1918), профессор Саратовского (1918–1920), Кенигсбергского (1921–1925), Варшавского (1926–1938) университетов, Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке (1948).

Шмеман Александр Дмитриевич (1921–1983) — протопресвитер; историк Церкви, литургист; преподаватель Свято-Сергиевского православного богословского

института в Париже (1945–1951), профессор и декан (1962) Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке.

Бобринский Борис Алексеевич (р. 1925) — протопресвитер; профессор (1954) и декан (1994) Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, автор многочисленных трудов, преимущественно по догматическому богословию.

Ветелев Александр Андреевич (1892–1976) — протоиерей; профессор Московской духовной академии.

Шпиллер Всеволод Дмитриевич (1902–1984) — протоиерей; настоятель Никола-Кузнецкой церкви в Москве (1951).

В одной своей работе («Причастие вечной жизни») я уже привел свидетельство... Лукаса Фишера... — См.: Наст. изд. Т. 2. С. 241.

С. 375. ...*«быть с веком наравне»*... — Неточная цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Чаадаеву» («В стране, где я забыл тревоги прежних лет...», 1821). Ср.: «Ищу вознаградить в объятиях свободы / Мятёжной младостью утраченные годы / И в просвещении стать с веком наравне».

...*«Католический катехизис», составленный восемнадцатью католическими богословами...* — См.: Ein katholischer Katechismus (amerikanisch) / Dyer G.J. (Hrsg.) München: Kösel, 1976; первая публ.: An American Catholic Catechism / Ed. by Dyer G.J. San-Francisco: Harper, 1975.

«Да воссияет и нам грешным свет Твой, Господи Иисусе, присносущный, молитвами Богородицы, Светодавче, слава Тебе». — Ср. тропарь праздника Преображения (вставлены слова: «Господи Иисусе»).

Указатель имен

- Августин Блаженный 250, 302, 320, 331, 351–353, 393, 419, 422, 430
- Авдотья Петровна — см. Елагина А.П.
- Аггеев К.М., священник 295, 361
- Адам (*библ.*) 152
- Адамов И. 207
- Айналов Д. 431
- Аксаков И.С. 91, 94, 96, 121, 122, 125, 137, 141, 153, 155, 166–167, 171, 173, 176, 183, 191, 193, 195, 202, 211, 220–223, 231, 234, 239, 275, 397, 400
- Аксаков К.С. 191, 195, 201, 203, 224, 225, 397, 400
- Аксаков С.Т. 195, 202
- Аксаковы, братья 402
- Аксаковы, семья 93, 189, 224, 225, 410
- Александр III 392
- Александр (Подгорченков), архимандрит 197, 399
- Алексеев М.П. 158, 163, 379
- Алексий, ярославский священник, миссионер 97, 389
- Алена Флоровна, няня Достоевского Ф.М. 13, 17
- Алеша — см. Достоевский А.Ф.
- Алипий, иеросхимонах из Киево-Печерской лавры 261
- Алонкин И.М. 144, 392
- Алчевская Х.Д. 95, 167, 388
- Амбодик — см. Максимович-Амбодик Н.
- Амвросий Медиоланский 207
- Амвросий (Гренков), оптинский старец 96, 98, 99, 108–110, 113, 122, 125, 147, 168, 171, 264, 276, 277, 384, 389, 390, 399, 408
- Амвросий (Морев), пензенский архиерей 171
- Амос, пророк 289
- Амфилохий Иконийский 382
- Анатолий (Зерцалов), оптинский иеросхимонах 171
- Анатолий (Мартыновский), архиепископ 263, 408
- Андреев Ф.К. 189, 268, 276, 278, 409
- Андрей, Андрей Михайлович — см. Достоевский А.М.
- Андрей Критский, преподобный 391
- Андроник (Трубачев), игумен 377, 414, 419, 430, 431
- Аникита (Ширинский-Шихматов), иеромонах 69, 100, 385
- Анна Григорьевна, Аня — см. Достоевская А.Г.
- Анна Михайловна — см. Флоренская А.М.
- Анненков П.В. 24
- Анненкова П.Е. 38
- Антипова О.А. 96, 388

- Антоний Великий 118, 170, 225, 233, 339, 344, 403, 426, 428
 Антоний (Блум), митрополит 207
 Антоний (Булатович), иеромонах 337, 414
 Антоний (Вадковский), митрополит 187, 397
 Антоний (Медведев), лаврский архимандрит 355, 430
 Антоний (Флоренсов), епископ 355, 430
 Антоний (Храповицкий), архиепископ 168, 187, 295, 341, 393, 397, 416, 427
 Антоний, оптинский игумен 270
 Аполлос, авва 313
 Арапетов 29
 Арбенева Н.П. — см. Киреевская Н.П.
 Ариадна (*миф.*) 8
 Аристотель 210, 211, 401
 Арнольди Л.И. 108, 109, 390
 Арсений (Мацеевич), митрополит 74, 386
 Арсений, афонский старец 68, 69, 100
 Арсеньев Н.С. 199, 238, 373, 415, 420, 435
 Аскольдов С. 166, 171, 318
 Асов Т. 430
 Афанасий Великий 349, 358, 359
 Ахшарумов 29
 Ашукин Н.С. 174, 381
 Ашукина М.Г. 381
 Байрон Дж.-Г. 81, 387
 Балашов Н.В., протоиерей 377
 Бальзак О., де 7
 Барабанов Е.В. 377, 394, 397
 Бармин А.А. 394, 410, 435
 Барсов Н.И. 184, 396
 Барсуков Н. 190, 220
 Бартенев П.И. 193, 222, 224, 275, 276, 278, 402, 409
 Батеньков Г.С. 223, 402
 Бахтин М.М. 174
 Белинский В.Г. 23–25, 29, 159, 340, 426
 Белый Андрей 288, 289, 299, 306, 334, 339, 356, 361, 413, 419, 424, 431, 433
 Бенкендорф А.Х. 221
 Бердяев Н.А. 181, 188, 294, 299, 306, 334, 337, 338, 341, 348, 365, 367, 415, 425, 427, 429, 433
 Бетховен Л. ван 47, 286, 295, 412
 Безр (урожд. Елагина) М.В. 195, 201, 238, 398, 409, 410
 Биркбек У.-Д. (Birkbeck W.J.) 180, 395
 Благонравов А.Ф. 86, 387
 Благоразумов Н., протоиерей 422
 Блок А.А. 22, 54, 112, 162, 170, 289, 290, 381, 414
 Блудова А.Д. 222, 223, 402
 Бобринский Б.А., протопресвитер 373, 377, 436
 Богданов Д.П. 167
 Богданович А.В. 176
 Болотов В.В. 352
 Борисов В. 394
 Брагузин В.П. 169
 Брихничев И.П., священник 295, 416
 Бродский Н.Л. 201
 Брэдбери Р. 7
 Брюсов В.Я. 288, 289, 414
 Брянчанинов Д. — см. Игнатий (Брянчанинов)
 Бугаев Н.В. 286, 413
 Булгаков В.Ф. 165
 Булгаков С.В. 389
 Булгаков С.Н., протоиерей 126, 158, 172, 173, 181, 185, 186, ~

- 209, 219, 236, 285–287, 294,
299, 329, 347, 354, 355, 360,
372, 395, 412, 413, 428, 432,
435
- Бунин И.А. 140
Бурачек С.О. 408
Бухгольц Н.Н. 334, 424, 424
Бялик Б.А. 158, 159
- Валуев Д.А. 195
Варлаам (Ряшенцев), архиепис-
коп 365, 434
Варсонофий (Варсануфий) Ве-
ликий 118, 148, 170, 175, 199,
200, 207, 261–267, 269, 270,
316, 317
Василий Великий 30, 191, 382,
407
Василий Поляномерульский,
старец 259, 269
Вассиан, схимник 99
Введенский А.И. 286, 413
Веденский 160
Величковский Иоанн, протоие-
рей 259
Вересаев В.В. 139, 174
Ветелев А.А., протоиерей 373,
436
Виллари П. 170, 182
Вогюэ Э.-М., де 7, 157, 379
Волжский А. 318
Волков С.А. 283, 329, 411, 412,
422, 427
Волошин М.А. 322
Вольтер (Аруэ Ф.-М.) 194, 387,
398
Врангель А.Е. 39, 40, 42, 114, 132,
161
Вяземский П.А. 221, 385
- Гавриил (Петров), митрополит
260, 408
Ге Н.Н. 139
Гегель Г.-В.-Ф. 194
- Гейбович А.И. 41, 380
Гейне Г. 47, 384
Георгий (Машурин), затворник
Задонский 107, 110, 118, 160,
168, 170, 192, 199, 269, 273,
284–285, 390, 393, 398, 412
Гераклит 323
Герцен А.И. 15, 87, 165, 195, 203,
225, 277, 380, 400, 403, 410
Герцен (урожд. Захарьина) Н.А.
(Яковлева Наташа) 15, 380
Гершензон М. 196, 268, 275
Гете И.-В. 286, 412
Гиллельсон М. 221, 222
Гиляров-Платонов Н.П. 67, 166,
170, 196, 197, 200, 234, 275,
385, 398
Гиппиус З.Н. 419
Глаголев С.С. 361, 394, 432
Глинка М.И. 47
Глинка Ф.Н. 131
Глисон А. (Gleason A.) 183, 186
Гоголь Н.В. 17, 23, 94, 98, 108,
109, 133, 169, 191, 195, 200,
222, 272, 275, 276
Голубинский Ф.А., протоиерей
184, 260, 261, 264, 266–268,
396, 408
Голубов К.Е. 84, 125, 126, 151,
170, 175
Голубцов А.П. 361, 432
Горбунов Д.А. 414
Горский А.В., протоиерей 170,
184, 190, 200, 234, 236, 240,
241, 396, 404
Горький Максим 7, 13, 31, 141,
158, 159, 163, 174
Грановский Т.Н. 195, 202, 276,
400
Григорий Богослов 191, 233, 316,
341, 348, 400, 429
Григорий (Миткевич), епископ
263, 408
Григорий Неокесарийский 341

- Григорий Нисский 212, 300–301, 311, 341, 401, 430
 Григорий Палама 186, 266, 269, 345
 Григорий Синаит 186, 259, 269, 285, 344, 412
 Григорович Д.В. 22, 24, 158
 Григорьев Ап.А. 166
 Григорьев, бывший офицер, из Оптиной пустыни 108
 Грин Г. 157
 Гроссман Л.П. 43, 44, 126, 130, 131, 142, 152, 158, 159, 168–170, 172–174, 176, 381
 Губастый К.А. 163, 202
 Гурий (Егоров), епископ 180
 Гусева П.Е. 92, 141, 388, 392
 Гуйо Ж.-М. 161

 Д.Г.Т., священник 319, 419
 Д.Х. — см. Хомяков Д.А.
 Даниил Ачинский, подвижник 169
 Даниил (Мусатов), архимандрит 258, 407
 Данте А. 345
 Дебу И.М. 31
 Державин Г.Р. 16, 133, 392, 401
 Диадок блаженный 311
 Диккенс Ч. 9, 48, 50, 57, 61, 112, 129, 140, 160, 379
 Дмитрий Ростовский 32, 147, 190, 269, 336, 361, 382
 Дионисий Александрийский 307, 308, 341
 Дмитриев И. 221
 Добролюбов Н.А. 24, 159
 Долинин А.С. 72, 112, 117, 159, 161–164, 166, 170, 171, 173, 388
 Дорофей, авва 199, 270–272
 Досифей, святой 270
 Достоевская А.Г. (Анна Григорьевна, Аня) 12, 16, 19, 22, 29, 48, 52, 66, 81, 99, 108, 109, 140, 142, 145, 153, 156, 158, 160, 162, 163, 165, 168, 169, 174–176
 Достоевская Л.Ф. (Любовь Федоровна) 82, 158, 169, 176
 Достоевская С.Ф. (София) 145
 Достоевские, братья 16, 35
 Достоевские, семья отца Достоевского Ф.М. 17, 158
 Достоевский А.М. (Андрей, Андрей Михайлович) 13–17
 Достоевский А.Ф. (Алеша) 108, 109
 Достоевский М.А. 12
 Достоевский М.М. (Михаил) 16, 17, 20, 21, 23, 25, 28, 32, 33, 35, 37, 42, 43, 62, 143, 144
 Достоевский Ф.М. 7–15, 17–176, 191, 196, 197, 200, 202, 236, 239, 243, 272, 273, 285, 290, 297, 312, 318, 324, 331, 335, 361, 378–390, 392, 393, 403, 418, 420, 425
 Дружинин А.В. 165–166
 Дубровский И. 394
 Дудко Д.С., священник 394
 Дуров С.Ф. 35, 36, 382
 Дурылин С.Н. 209, 299, 385, 421, 423

 Е.В. 260, 267, 268, 399
 Евагрий, авва 331, 423
 Евгений (Казанцев), архиепископ 263, 408
 Евдоким, валаамский монах 101
 Евлампий (Пятницкий), епископ 263, 408
 Евнин Ф.И. 161, 173
 Евсевий (Орлинский), архиепископ 263, 408
 Евсевий Памфил 308, 358, 431
 Екатерина II 83, 386, 387
 Елагин А.А. 195

- Елагин В.А. 277, 398
Елагин Н. 215
Елагина (урожд. Юшкова, в первом браке — Киреевская) А.П. (Авдотья Петровна) 193—196, 223, 277, 278, 398, 410
Елагина Е.И. 194, 195, 223, 398
Елагина М.В. 277
Елагины 201, 271, 275, 410
Ельчанинов А.В., священник 242, 286, 369, 404, 412, 430, 434
Емельянов Н.Е. 377, 378
Епифаний Кипрский 331
Ерм 208, 349
Ефрем Сирин 100, 105, 146, 153, 175, 191, 203, 208, 233, 251, 275, 336, 393
- Жильсон Э. 401
Жорж Занд (Жорж Санд — псевдоним Дюдеван Авроры) 379
Жуковский В.А. 16, 20, 195, 199, 221, 222, 268, 269, 278, 399
- Завитневич В.З. 184, 187, 190, 193, 194, 213, 222, 224, 225, 242, 397, 404, 425
Закревский А.А. 238
Захарий, авва 347, 428
Захарьина К.И. 380
Зеленецкий А.А. 8, 82, 157, 379
Зеньковский В.В., протоиерей 187, 294, 295, 340, 361, 415, 416, 426, 433
Золя Эмиль 139
Зом Рудольф 287, 292, 413, 415
Зощенко М.М. 159
Зуммер В., протоиерей 181, 395
Зунделович Я.О. 174
- Иаков, апостол 248
Иван IV Грозный 380
Иван Гаврилович, смотритель Тобольского острога 36, 382
Иван Яковлевич — см. Корейша И.Я.
Иванов А.П. 46, 383
Иванов Б.И. — см. Модестов Е.
Иванов Вяч.И. 289, 299, 339, 355, 426
Иванов-Разумник Р.В. 158
Иванова (урожд. Достоевская) В.М. 46, 383
Иванова (в замужестве — Хмырова) С.А. 31, 46, 54, 65, 383
Иванцов-Платонов А.М., протоиерей 183, 184, 352, 395, 396
Игнатий Богоносец 160, 185, 290, 331, 350, 367, 414, 422, 429, 434
Игнатий (Брянчанинов), епископ 21, 104, 107, 110, 158, 189, 233, 260, 261, 263, 276, 333, 381, 383, 384, 389, 391, 408, 418
Игнатий (Ксанфопул), блаженный 210, 332, 400, 423
Иезекииль, пророк 18, 392
Иеремия (Соловьев), архиепископ 263, 408
Иисус Христос 8—11, 13, 18, 22, 27, 29—31, 33, 34, 37, 39—44, 48, 49, 51—55, 57—59, 63, 67, 69, 70, 72, 75, 78, 79, 82, 87, 91, 94, 95, 97, 104, 105, 114—116, 118—120, 122—124, 130, 134, 136—139, 141, 146, 148, 150, 152, 153, 156, 160, 162—165, 167, 171, 174, 176, 182, 185, 195, 196, 200, 208, 209, 211, 219, 220, 225, 226, 229, 233, 235, 236, 245—249, 252, 283, 289, 293, 294, 298, 302, 303, 308—310, 314, 317, 320—322, 324—327, 332, 336, 342, 349, 350, 353, 358, 361—367, 370, 371, 374, 384—386, 390,

- 391, 395, 403–407, 412, 414–417, 420, 423, 424, 431, 434
 Иларий Пиктавийский 353, 430
 Иларион (Алфеев), епископ 414
 Иларион (Троицкий), архиепископ 427
 Иларион (Фокин), затворник Троекуровский 110, 199, 390, 399
 Иларион, схимонах 414
 Ильминская Е.С. 94, 388
 Ильминский Н.И. 388
 Иннокентий (Борисов), архиепископ 184, 263, 396, 408
 Иннокентий (Просвирнин), архимандрит 435
 Иоанн преподобный 148, 170, 175, 266, 269, 270, 317
 Иоанн Богослов, апостол 54, 85, 233, 331
 Иоанн Дамаскин 169
 Иоанн Златоуст 70, 157, 188, 192, 231, 233, 269, 307, 325–327, 331, 341, 359, 364–366, 393, 394, 400, 407, 421, 422, 431, 432
 Иоанн Карпафийский 208
 Иоанн Кассиан 208
 Иоанн Кронштадский (Сергиев), протоиерей 352
 Иоанн Лествичник 75, 145, 175, 199, 212, 225, 226, 269, 272, 277, 278, 290, 363, 383, 384, 433
 Иоанн Сезеновский, затворник 110, 199, 390, 399
 Иоанн (Соколов), епископ 184, 396
 Иов 18, 126, 128–130, 172, 173
 Иона (Павинский), епископ 409
 Иосаф (Тихонов), иеромонах 388
 Иосиф (*библ.*) 15
 Иринея Лионский 166, 203–205, 209, 338
 Исаак Сирин (Исаак Сириянин) 9, 57, 66, 100, 118, 137, 162, 163, 169, 171, 199, 200, 203, 214, 260, 262–268, 270, 273, 284, 301, 342–344, 346, 365, 379, 400, 416, 427, 428
 Исаакий Печерский 225
 Исаев П.А. 145, 393
 Исаева (урожд. Констант) М.Д. 40, 42, 383, 393
 Исаия, авва 325
 Исидор Пелусиот 233
 Исидор (Козин), старец, иеромонах Гефсиманского скита 292, 329, 342, 344, 354, 355, 360, 361, 415, 422, 427, 433
 Исидор (Никольский), архиепископ, экзарх Грузии 263, 393, 408
 Исихий Пресвитер 259, 269
 Исупов К.Г. 410
 Иуда (*библ.*) 250
 Кавелин Л.Д. 29, 195, 196, 202, 400
 Казак Луганский (псевдоним Даля В.И.) 16
 Казем-Бек А. 181
 Каллист Катафигиот, преподобный 312, 339, 343, 344, 426, 427
 Каллист Ксанфопул, блаженный 210, 332, 400, 423
 Кант И. 282, 287, 342
 Карамзин Н.М. 16, 17, 20, 381, 392
 Карепина В.М. 160
 Каррачи А. 22, 381
 Катков М.Н. 17, 71, 72, 91, 122
 Кац Н.Ф. 41, 383
 Кашкин И. 157
 Квинтеро Парра Х.У., кардинал (Quintero J.H.) 181, 395
 Керн К.Э. — см. Киприан

- Кинчи А.Ю. 198
Киприан (Керн), архимандрит 373, 435
Киреев А.А. 179
Киреевская М.В. 195, 271, 277, 398
Киреевская (урожд. Арбенева) Н.П. (Наталья Петровна) 197, 257–259, 261–266, 271, 275, 276, 278, 399, 409
Киреевские, братья 186, 189, 194, 196–198, 200, 202, 203, 221, 257, 410
Киреевские (И.В. и Н.П.) 199, 258, 262, 264, 266, 271, 273, 275, 277, 278, 399
Киреевский И.В. 182, 183, 186, 190, 194, 196–202, 206, 209–211, 213–215, 217, 221, 222, 231, 232, 237–239, 257–259, 262, 263, 266–271, 273, 275–278, 396–399, 407, 409
Киреевский В.И. 194, 195, 398
Киреевский М.В. 398
Киреевский П.В. 191, 194, 201, 202, 271, 397, 398, 400
Кирилл — см. Флоренский К.П.
Клеопа, иеросхимонах 197, 398, 399
Климент Александрийский 348, 358, 429
Климент Римский 303, 320, 348, 349, 366
Климент (Зедергольм), оптинский иеромонах 199, 271, 272, 275, 399, 409, 417
Князев Г.М. 186, 202, 221
Ковалевская С.В. 161
Койре А. (Koyré A.) 183
Колумб Х. 366
Колюпанов Н. 190, 191, 193, 206, 217
Комарович В. 159
Комаровский Е.Ф. 186, 214, 396
Кони А.Ф. 95, 140, 156, 157, 174, 176
Корвин-Круковская А.В. 42
Корнилова Е.П. 94, 95, 388
Корейша И.Я. (Иван Яковлевич), юродивый 68, 99
Кострюков А.А. 377
Кострюкова Е.В. 377
Котельников В. 390
Кохановская — см. Соханская Н.С.
Кошелев А.И. 189–193, 197, 198, 201, 206, 215, 217, 219, 235, 269, 275, 397, 398, 409
Крамской И.Н. 156
Кузнецов Б. 157
Куманина А.Ф. 16
Кунрат Г. 288, 414
Кэрролл Льюис 325
Кюнг Г. (Küng H.) 239, 245–247, 249, 250, 252, 253, 395, 404–406
Лаврский В.В., протоиерей 170
Ласло Стефан, епископ (László S.) 251, 406
Лев Великий 302
Лев XIII, папа римский 401
Леонардо да Винчи 284
Леонид (Кавелин), архимандрит 264, 268, 408
Леонид (Наголкин, в схиме Лев), иеромонах, оптинский старец 99–107, 109, 110, 113, 125, 147, 168, 169, 197, 271, 272, 276, 307, 399, 409, 417
Леонтьев К.Н. 52, 66, 88, 103, 104, 118, 119, 162, 163, 166, 168, 171, 199, 200, 271, 272, 331, 343, 387–391, 427
Лепорский П.И. 416
Лермонтов М.Ю. 81, 387
Лесков Н.С. 158, 165, 431
Лобков А.И. 269, 409
Ломоносов М.В. 16

- Лопатин Л.М. 286, 413
 Лопухин А.П. 179, 394
 Лосский В.Н. 185, 186, 203, 217, 219, 228, 229, 237, 294, 305, 306, 360, 371, 372, 396, 400, 416, 432, 435
 Лосский Н.О. 235, 412
 Лука, евангелист 85, 153, 226
 Лукерья, кормилица 13
 Луначарский А.В. 149, 175
 Лушников А.Г. 276
 Любимов Д.Н. 121, 171
 Любимов Н.А. 72, 125, 174
 Любовь Федоровна — см. Достоевская Л.Ф.
 Лютер Мартин 181, 182, 372
 Лясковский В. 197, 198

 Майков А.Н. 17, 35, 41, 54, 59, 63, 71, 114, 139, 162, 165
 Макарий Великий (Макарий Египетский) 57, 60, 123, 124, 171, 172, 206, 207, 215, 216, 293, 297, 298, 316, 343–345, 351, 353, 381, 384, 385, 392, 415, 428
 Макарий (Булгаков), митрополит 190, 206, 217, 397
 Макарий (Глухарев), архимандрит 278, 410
 Макарий (Иванов), иеросхимонах, оптинский старец 98, 110, 169, 197–200, 257–273, 275–278, 390, 399, 407, 409
 Максим Исповедник 21, 118, 171, 199, 209, 212, 230, 233, 265, 267, 270, 277
 Максимович-Амбодик Н. (Амбодик) 347, 429
 Мансуров С.П., священник 292, 320, 415, 424
 Мансурова М.Ф. 410, 421, 424
 Мантуров М.В. 192, 398
 Маритен Ж. 401
 Мария Египетская 353, 430
 Мария (Тучкова), игуменья 197
 Марк, евангелист 226
 Марк Исповедник Галатийский 269
 Маркион 403
 Маркс К. 282
 Мартенс Л.К. 413
 Мартьянов П.К. 160
 Матфей, евангелист 85, 153
 Машкин С. — см. Серапион (Машкин)
 Мейендорф И.Ф., протоиерей 372, 435
 Мелетий Галисийский 269
 Мережковский Д.С. 126, 141, 172, 289, 318, 319, 369, 390, 419
 Метерлинк М. 385, 409
 Мечев Алексей, священник 344, 345, 353–355, 428–430
 Мещерский В.П. 138, 392
 Мижо М. 175
 Миллер О.Ф. 13, 16, 28–31, 162
 Милюков А.П. 35, 95, 160, 167, 388
 Митрофания, игуменья (в миру баронесса Розен) 116
 Михаил — см. Достоевский М.М.
 Михаил (Чуб), епископ 423
 Михайлов Б. 394
 Мицкевич А. 195, 398
 Модестов Е. (псевдоним Иванова Б.И.) 287, 334, 412, 413, 424
 Моисеева А.П. 425
 Моисей (*библ.*) 45
 Моисей (Путилов), оптинский архимандрит 276, 408
 Молок Ю.А. 424
 Мочалов П.С. 16
 Момбелли Н.А. 29
 Мориак Ф. 157, 379
 Мотовилов Н.А. 192, 298, 317, 319, 398, 418, 419

- Мотылева Т.Л. 157
Моцарт В.-А. 47
Муравьев А.Н. 382
Муравьева А.Г. 38
Муромцев Л.М. 201
Муханова М.С. 243, 404
Мюллер Е. (Müller E.) 182, 183
- Наполеон I 131
Наталья Петровна — см. Киреевская Н.П.
Неверов Я.М. 202, 400
Неводчиков Н., священник 218
Некрасов Н.А. 22, 382
Нестеров М.В. 287, 413
Нечаев С.Г. 34
Нечаева В.С. 158
Никанор (Бровкович), архиепископ 167, 393
Никанор (Клементьевский), митрополит 264, 408
Никанор (Кудрявцев), архимандрит 426, 427
Никита Стифат 102, 270, 344
Никодим (Кононов), архимандрит 259, 260, 262, 265, 270, 278
Николай I 429
Николай II 392
Николай Кавасила, архиепископ Солунский 344, 362, 428, 433
Николай (Соколов), епископ 276, 409
Николай, ученик старца Арсения, монах афонский 68, 69, 81, 100, 171
Нил Синайский 312
Нил Сорский 259, 262, 269
Ницше Ф. 282
Новоселов М.А. 244, 290, 291, 301, 334, 337, 355, 404, 414, 416, 421
Ньюман Дж.-Г., кардинал 246, 405
- Огарев Н.П. 29, 132, 165, 195, 392
Огарева-Тучкова Н.А. (Тучкова-Огарева) 29, 159, 171
Одоевский В.Ф., князь 23
Ожигина Л.А. 92, 388
Озмидов Н.Л. 73, 77, 386
Олеша Ю.К. 162
Ольга — см. Флоренская О.А.
Ольга — см. Флоренская О.П.
Опочинин Е.Н. 97, 115, 136, 162, 170, 173, 389
Ориген 207, 341
- Павел, апостол 26, 75, 77, 98, 117, 132, 139, 175, 187, 207, 208, 216, 226, 241, 248, 261, 281, 291, 315, 318, 325, 334, 336, 349, 373, 374, 392, 405, 414, 425
Павел I 387
Павел VI, папа римский 252
Павловский В.П. 431
Паисий Величковский 110, 197–199, 257, 258, 259–262, 265–267, 269, 270, 278, 390, 399, 407
Палладий, оптинский иеродиакон 107, 168, 390
Пальм, петрашевец 160
Пальмер У., англиканский архидиакон 180, 193, 212, 217, 229, 231, 394, 395, 403
Панаев И.И. 23
Пантелеев Д.Ф. 175
Парменов А.Г. 377
Парфений Киевский 346, 428
Парфений, афонский инок 67–70, 81, 83, 99–101, 109, 110, 113, 119, 125, 163, 168–171, 196, 399
Паскаль Б. 21, 26, 31, 48, 49, 117, 119, 121, 125, 147, 149, 151, 158, 159, 162, 170, 171, 175, 176, 283, 302, 303, 337, 411

- Пастернак Б.Л. 21, 144, 381, 392
 Пахомий Великий 313, 418
 Пеги Ш. 157
 Пелагея преподобная 105
 Перов В.Г. 66
 Перпетуя, мученица 308, 417
 Петерсон Н.П. 166
 Петр I Великий 89, 91, 234, 388
 Петр, апостол 247
 Петр, митрополит Московский 276
 Петрашевский М.В. 28, 29
 Петров Василий, священник 377
 Петровский А. 415
 Пий IX, папа римский 123, 217, 401
 Пий XII, папа римский 181, 213, 250, 252, 401, 406
 Пилат 164
 Пимен Великий 344
 Писарев Д.И. 202, 203
 Платон 335, 421
 Платон (Левшин), митрополит Московский 269, 409
 Плещеев А.Н. 29
 По Э.-А. 26, 159, 381, 382
 Пободоносцев К.П. 91, 93, 125, 126, 138, 155, 176, 388, 392
 Погодин М.П. 106, 190, 220, 221, 224, 269, 278, 390, 409
 Полевой Кс. 16
 Полищук Е.С. 377
 Половинкин С.М. 430
 Попов А.Н. 190
 Попов И.В. 341, 361, 410, 432
 Попова Е.И. 276–278, 410
 Починковская О. — см. Тимофева В.В.
 Преображенский В.П. 173
 Пузин И.П. 170
 Пушкин А.С. 16–18, 20, 34, 65, 93, 146, 165, 166, 173, 195, 221, 340, 381, 382, 385, 393, 398, 436
 Радишев А.Н. 74
 Радлов Э. 333
 Рафаэль Санти 140
 Рачинский С.А. 194
 Редин Е. 431
 Редсток Г.-В., лорд 338, 425
 Ренье А., де 142
 Решетов Н. 157, 158
 Розанов В.В. 287, 297, 329, 338, 419, 422
 Розанова Т.В. 410, 422
 Рублев Андрей 304, 305
 Руло Ф. 399
 Руссо Ж.-Ж. 48
 Руфин 192
 Савеллий 404
 Савельев, офицер 20
 Савонарола Дж. 116, 170, 182
 Сакулин П.Н. 40, 161, 163
 Салтыков-Щедрин М.Е. (Щедрин) 73, 143, 174
 Самарин Ф.Д. 187, 243, 244, 337, 356, 360, 361, 367, 396, 397, 404, 405, 425, 432
 Самарин Ю.Ф. 100, 180, 183, 184, 186, 189, 190, 193–195, 201, 204, 216, 217, 221, 230–234, 238, 239, 241, 276, 395–397, 402, 404
 Самаринины 93
 Сараскина Л.И. 377
 Сатин 29
 Сатур 417
 Свенцицкий Валентин, священник 161, 207, 288, 295, 299, 319, 335, 346, 361, 391, 400, 416
 Семенов-Тянь-Шанский П.П. 29, 159
 Семирадский Г.И. 134
 Сент-Экзюпери А., де (Экзюпери) 11, 26, 58, 63, 148, 157, 159, 171, 175, 385

- Серапион (Машкин), архимандрит 284, 327, 333, 412
- Серафим Саровский 70, 96, 110, 192, 199, 200, 254, 273, 298, 310, 317, 319, 343, 344, 388, 390, 398, 407, 418
- Серафим Святогорец, иеромонах 171
- Серафим (Битюгов), архимандрит 384
- Серафима, мученица 297
- Сергиев И.И. — см. Иоанн Кронштадский
- Сергий Радонежский 16, 362, 433
- Сергий (Ляпидевский), митрополит 268, 273, 355, 409, 430
- Сергий (Страгородский), патриарх 180, 187, 360, 397, 416, 432
- Серв А.Н. 47
- Сидонский Ф.Ф., священник 184, 215, 396
- Силуан Афонский (Антонов) 57, 64, 80, 82, 119, 148, 157, 172, 175, 312, 333, 339, 344, 380, 384, 386, 387, 391, 418, 423, 428
- Симеон Новый Богослов 100, 102, 171, 200, 203, 209, 210, 212, 233, 263, 264, 269, 270, 272, 313, 316, 320, 321, 330, 331, 344, 356, 418—420, 422, 428, 431
- Симонова Л.А. 164, 167
- Сисой Великий, авва 145, 393
- Скандин А.В. 161
- Сковорода Г.С. 371, 385, 435
- Случевский К.К. 155, 393
- Смарагд (Крыжановский), архиепископ 263, 408
- Смирнов П., протоиерей 349
- Смирнов С. 162, 208
- Соколов Д.Д. 260, 261, 270, 408
- Сократ 139
- Соллогуб, граф 23
- Соловьев Вл.С. 19, 22, 66, 87, 108, 111, 124, 135, 140, 155, 163, 165, 166, 170, 172, 173, 179, 187, 196, 200, 282, 284, 290, 294, 299, 337, 338, 352, 358, 359, 361, 381, 397
- Соловьев Вс.С. 18, 19, 30, 32, 33, 53, 112, 170
- Соня — см. Достоевская С. Ф.
- Софроний (Сахаров), архимандрит 119, 391
- Соханская Н.С. (псевдоним Кохановская) 62, 165, 166, 193, 224, 225, 385, 403
- Спешнев Н.А. 29
- Сталь А.-Л.-Ж., де 340, 426
- Стефан, епископ 158
- Стефан Яворский 184, 435
- Стефенс 214
- Страхов Н.Н. 17, 40, 43, 46, 59, 65, 66, 70, 71, 90, 91, 143, 154, 161, 163, 167, 176, 239, 383
- Струве Н.А. 377, 378, 428
- Стурдза А.С. 218
- Субботин Н. 165, 172, 175
- Суперфин Г.Г. 397
- Суслова Н.П. 42
- Сухотин С.М. 220, 221, 402
- Тамбовцев Павел, послушник отца Леонида 104
- Таубе М.Ф. 225
- Тацит 104
- Тернавцев В.А. 419
- Тертуллиан 391
- Тимофеева В.В. (Починковская О.) 33, 41, 61, 80, 81, 87, 97, 132, 136, 139, 152, 159, 161, 163, 165, 167, 173, 174, 176
- Тихон Задонский 26, 53, 71, 74, 75, 83, 84, 86, 88, 101, 105, 110, 113—118, 123, 125, 127,

- 150, 151, 159, 162, 164–166, 168, 170, 172, 176, 206, 212, 233, 273, 328, 345, 351
- Толстая А.А. 85, 95, 165, 167, 388
- Толстой А.К. 109
- Толстой А.П. 109, 169, 180, 234, 403
- Толстой Л.Н. 40, 64, 112, 160, 161, 163, 165, 167, 169, 170, 174, 184, 196, 200, 348, 388
- Толстой С.Л. 396
- Толстой Ф.П. 388
- Толь 29
- Тотлебен Э.И. 35, 160
- Троицкий С.С. 356, 431
- Трубецкой Е.Н. 299, 322
- Трубецкой С.Н. 286, 413
- Тургенев И.С. 23, 46, 85, 95, 136, 142, 153, 162, 165, 202, 383
- Тучков А.А. 171
- Тучкова-Огарева Н.А. — см. Огарева-Тучкова Н.А.
- Тышкевич П., священник 252
- Тютчев Ф.И. 11, 79, 236, 283, 284, 298, 329, 380, 387, 411, 412, 416, 420
- Уделов Ф.И., псевдоним Фуделя С.И. 410
- Успенский Л.А. 219, 401
- Успенский Н.Д. 401
- Фаворский В.А. 355, 413
- Фаворская М.В. 410
- Фалассий Ливийский 265, 266, 270, 277
- Федосья, служанка 48
- Фейербах Л. 29
- Феодор Студит 263, 269, 272, 273, 331, 369, 370
- Феодор (Бухарев), архимандрит 148, 170, 297, 314, 350, 416
- Феодор (Позднеевский), епископ 294, 299, 309, 329, 330, 346, 416, 419
- Феодор, схимонах, старец, ученик отца Паисия 197, 399
- Феодосий, святой 123
- Феодосий, иеросхимонах 102
- Феодосий Затворник (Говоров), епископ 26, 74, 96, 98, 110, 118, 125, 150, 151, 170, 176, 180, 192, 206, 207, 238, 260, 273, 304, 351, 358, 386, 391, 392, 398, 408, 416, 431
- Феофан Прокопович 184
- Филарет Глинский (Фома), игумен 110, 390
- Филарет (Амфитеатров), митрополит 104, 199, 399
- Филарет (Гумилевский), архиепископ 190, 397
- Филарет (Дроздов), митрополит Московский 100, 104, 190, 196–199, 218, 222, 224, 257, 259, 260, 262–264, 266, 269, 271, 349, 355, 399, 402, 404, 409, 429
- Филарет (Пуляшкин), иеромонах Новоспасского монастыря 197, 199, 258, 267, 399
- Филиппов А. 394
- Филиппов Т.И. 93, 200, 265, 268, 271, 388, 398, 399, 408
- Филофей Синайский 259, 269
- Фишер Лукас 373, 374, 436
- Флоренская (урожд. Гиацинтова) А.М. (Анна Михайловна) 410
- Флоренская О.А. (Ольга) 430
- Флоренская (Трубачева) О.П. (Ольга) 356
- Флоренская (урожд. Сапарьян) О.П. 412
- Флоренский А.И. 412
- Флоренский К.П. (Кирилл) 356, 413
- Флоренский П.А., священник 148, 152, 160, 161, 175, 176,

- 187, 194, 202, 212, 213, 215,
219, 240, 242–244, 281–306,
308–335, 337–372, 394, 396,
397, 401, 402, 404, 405, 410–
435
- Флоренский П.В. 377
- Флоровский Г.В., протоиерей
185, 188, 294, 308, 316, 341,
357, 396, 415, 417, 418, 427,
431
- Фолкнер У. 157
- Фома, евангелист 386
- Фома Аквинский 208, 210, 212,
213, 240, 250, 252, 400, 401
- Фонвизин М.А. 38, 382
- Фонвизина (урожд. Апухти-
на) Н.Д. 38–41, 382
- Форш О.Д. 381
- Фохт (Фон-Фохт) Н.Н. 46, 47,
162, 383, 384
- Францева М.Д. 160
- Фридлиндер Г.М. 158, 381
- Фудель Иосиф, протоиерей 377,
414, 424, 434
- Фурье Ж.-Б.-Ж. 29
- Хагемайстер М. 377
- Хемингуэй Э. 7, 157
- Хилков Д. 172
- Хомяков А.С. 64, 100, 121, 179–
195, 200, 201, 203–214, 216–
244, 251, 275, 276, 290, 335,
337, 338, 348, 352, 353, 359,
360, 367, 371, 372, 394–398,
402–404, 425, 429
- Хомяков Д.А. (Д.Х.) 235, 236,
240, 403
- Хомяков Ф.С. (Федор) 193
- Хомяковы 93, 410
- Хоружий С.С. 435
- Хризогон, святой 303
- Цветаева М.И. 338
- Цимбаев Н.И. 183
- Чаадаев П.Я. 195
- Чернышева Е.А. 394
- Чернышевский Н.Г. 62, 385
- Четвериков С., протоиерей 399
- Чешихин-Ветринский В.Е. 161,
165, 170, 176
- Чихачев Михаил 158
- Шатобриан Ф.-Р., де 48, 126
- Шафаревич И. 394
- Шаховской Д.М. 377, 378, 394,
407, 410
- Шевырев С.П. 259, 261, 407
- Шекспир У. 32, 45, 132, 141, 161
- Шеллер-Михайлов (наст. фам.
Шеллер; псевдоним Михай-
лов) А.К. 56
- Шеллинг Ф.-В. 194
- Шидловский И.Н. 8, 18–22, 30,
59, 62, 81, 105, 379
- Шик Михаил, священник 35,
329, 418, 421, 424
- Шиллер И.-Ф. 16
- Шипков Петр, священник 10, 380
- Шихматов — см. Аникита
- Шлейермахер Ф. 196, 398
- Шмеман А.Д., протопресвитер
373, 435
- Шмидт А.Н. 333, 423
- Шопен Ф. 46
- Шопенгауэр А. 340, 426
- Шпиллер В.Д., протоиерей 373,
436
- Штакеншнейдер Е.А. 92, 162,
167, 388
- Штирнер Макс (наст. имя и фам.
Каспар Шмидт) 131, 282, 411
- Щедрин — см. Салтыков-Щед-
рин М.Е.
- Эйнштейн А. 157
- Экзюпери — см. Сент-Экзюпе-
ри А., де

- Элифаз (*библ.*) 128
 Энгельгардт Б. 133, 173
 Эрн В.Ф. 148, 175, 288, 295, 299,
 319, 350, 361, 366, 414, 416
- Ювеналий (Половцев), архи-
 епископ 264, 408
 Юнге (урожд. Толстая) Е.Ф. 27,
 82, 94, 144, 388
 Юнге Э.А. 388
 Юркевич М.А. 95, 388
 Юркевич П.Д. 424
- Языков Н.М. 221
 Яковлев А.А. 380
 Яковлева Наташа — см. Гер-
 цен Н.А.
 Яновский С.Д. 23, 29, 82, 139,
 158—161, 174, 392
 Янышев И.Л., священник 59,
 384
 Ястржембский И.-Ф.Л. 36, 382
 Яфкеран-Эгзиэ, авва 347, 428
- Adam K. 405
 Birkbeck W.J. — см. Биркбек У.-Д.
 Congar Y. 395
 Dyer G.J. 436
 Gleason A. — см. Глисон А.
 Höfer J. 182
 Kouyé A. — см. Койре А.
 Küng H. — см. Кюнг Г.
 László S. — см. Ласло Стефан
 McBrearty W.J. 182
 Müller E. — см. Мюллер Е.
 O'Hanlon D. 395
 Paul VI, papst. 407
 Quintero J.H. — см. Квинтеро
 Паппа Х.У.
 Rahner K. 182, 406
 Riley A. 180
 Schultze B. 182
 Simon P. 405

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Наследство Достоевского | 5 |
| Глава I. <u>Владычествующая идея</u> | 7 |
| Глава II. <u>Детство и юность</u> | 11 |
| Глава III. <u>40-е годы и начало «Двойника»</u> | 22 |
| Глава IV. <u>Тюрьма и переходный период</u> | 31 |
| Глава V. <u>Явление Христа в современности</u> | 42 |
| Глава VI. <u>Поиски праведников</u> | 53 |
| Глава VII. <u>Праведники Церкви</u> | 66 |
| Глава VIII. <u>Общее дело</u> | 91 |
| Глава IX. <u>Оптина пустынь</u> | 98 |
| Глава X. <u>Борьба за Церковь</u> | 110 |

Глава XI. Особенности искусства
130

Глава XII. Обретенный покой
145

Примечания
157

Славянофильство и Церковь
177

Приложение 1. Возражения Хомякову протоиерея
Александра Горского и священника Павла Флоренского
240

Приложение 2. Католическое учение о грехе в Церкви
245

Оптинское издание аскетической литературы
и семейство Киреевских
255

Начало познания Церкви
Об отце Павле Флоренском
279

1. Основные данные
282

2. «Два мира»
289

3. «Сомнение»
298

4. «Триединство»
304

5. «Свет Истины»
310

6. «Утешитель»
315

7. «Противоречие»
322

8. «Грех»
327

9. «Геенна»
333

10. «Тварь»
342

11. «София»
348

12. «Дружба»
362

Послесловие
368

Приложение. Заметки по поводу «Экклезиологических
материалов» отца Павла Флоренского
371

Комментарии
377

Указатель имен
437

Замеченные опечатки. Т. 1

| Страница | Строка | Напечатано | Следует читать |
|----------|-----------|---|---|
| 6 | 2 св. | Е.Н. Чернышевой | Е.А. Чернышевой |
| 64 | 14–15 св. | ...Григория Ивановича... | ...Георгия Ивановича... |
| 521 | 15 сн. | Е.Н. Чернышевой | Е.А. Чернышевой |
| 533 | 2 сн. | ...г. Ветневе... | ...г. Веневе... |
| 537 | 24 св. | Чулков Григорий Иванович | Чулков Георгий Иванович |
| 550 | 9 сн. | Е.Н. Чернышевой | Е.А. Чернышевой |
| 555 | 1 св. | ...Антония (Храповицкого; 1863–1926)... | ...Антония (Храповицкого; 1863–1936)... |
| 566 | 3 сн. | Е.Н. Чернышевой | Е.А. Чернышевой |
| 572 | 3 св. | Е.Н. Чернышевой | Е.А. Чернышевой |
| 622 | 22–23 св. | ...«Славянофильство и Церковь» (см. т. 2 наст. изд.). | ...«Славянофильство и Церковь» (см. т. 3 наст. изд.). |
| 623 | 1–2 сн. | ...иностранного отдела Московской патриархии. | ...Издательского отдела Московской патриархии. |
| 632 | 2 сн. | Долинина А.С. | Долинин А.С. |
| 634 | 7–8 св. | Жуковский В.А. 155, 287, 323, 349, 356, 592, 618 | Жуковский В.А. 155, 287, 323, 356, 592, 618 Жуковский С.Ю. 349 |
| 643 | 6 св. | Фонвизин Н.Д. 338, 609 | Фонвизин Д.И. 338 Фонвизина Н.Д. 609 |
| 644 | 19–20 св. | Чернышева Е.Н. 6, 521, 550, 566, 572 | Чернышева Е.А. 6, 521, 550, 566, 572 |

Фудель С.И.
Ф 94 Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3: Наследство Достоевского. Славянофильство и Церковь. Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских. Начало познания Церкви / Сост., подгот. текста и коммент. прот. Н.В. Балашова, Л.И. Сараскиной. — М.: Русский путь, 2005. — 456 с., ил.

ISBN 5-85887-088-0 (Т. 3)

ISBN 5-85887-120-8

В трехтомном собрании сочинений Сергея Иосифовича Фуделя (1900–1977), религиозного писателя, испытавшего многолетние гонения в годы советской власти, наиболее полно представлены его завершенные произведения и материалы к биографии.

В третьем томе помещены работы, посвященные творчеству Ф.М. Достоевского, славянофилов (прежде всего А.С. Хомякова и И.В. Киреевского), о. Павла Флоренского: «Наследство Достоевского», «Славянофильство и Церковь», «Оптинское издание аскетической литературы и семейство Киреевских», «Начало познания Церкви», а также сопутствующие им приложения.

ББК 86.372+83.3(2Рос)6

...Нужно было пройти пустыню нашей жизни, часто вне видимого храма и в тоске о нем, чтобы понять, что он — храм и его обряды — всегда с нами, если только мы своим сердцем в нем, если явление Христа Спасителя душе, присутствие Его в ней не богословская или художественная аллегория, а правда.

В этом... возвращении нашего сознания к первохристианскому и во все века не умиравшему реальному переживанию веры — нам, конечно, помог Достоевский. ...Через большие испытания мы вошли в новую церковную эпоху и больше всего боимся не уменьшения или, наоборот, увеличения церковных форм, а того, чтобы не потерять это дыхание Духа, созидającego или изменяющего обрядовые формы. Вот почему, может быть, самыми радостными зазвучали для нас эти слова: «Я с вами во все дни, до скончания века», где бы мы ни были: в византийском храме, с его привычными и дорогими для нас обрядами, или в серой коммунальной квартире.

ISBN 5-85887-088-0



9 785858 870883 >