

Религиозные философы и богословы XX в.: портрет и автопортрет

Философия существует как диалог. Даже самая монологичная философская концепция — реплика среди других реплик и не могла бы возникнуть в пустоте. Мартин Хайдеггер напомнил, что философия каждый раз начинается с «нуля», но путь его мысли проходит через тексты досократиков, Аристотеля, Фомы Аквинского... Не случайно первые дошедшие до нас целостные философские тексты — диалоги.

В диалоге с разной четкостью проступает облик собеседника. Иногда лишь специальное исследование позволяет обнаружить влияния и взаимосвязи. Иногда это образ, вписанный философом в текст. Европейская философия начинается с портрета — с фигуры Сократа, каким он предстает у Платона. Ксенофонт напишет этот портрет иначе.

Платоновский портрет Сократа живо обсуждался в XX в. В какой мере этот Сократ создание Платона? Однако большинство «портретов» не создает столь драматической коллизии: во многих случаях мы располагаем собственными текстами «портретируемого». «Портрет» приобретает тогда двойное значение. Он занимает определенное место в творчестве «портретиста», выражая его позицию; он соотносится с концепцией и личностью «портретируемого».

Начало философии связано с дружбой. Философский диалог — не «диспут профессионалов», а беседа друзей. Философия процветает в эпохи дружеских союзов: в греческих поли-

сах, в Италии Ренессанса, в немецком романтизме, в русском Серебряном веке. Однако и между мыслителями разных стран и эпох могут возникать дружественные связи. В «дружеском портрете» сказывается пронизательность дружбы.

Труднее жанр «автопортрета». Редко встречаются литературные автопортреты, в которых отсутствует интонация самолюбования или самобичевания, вообще сосредоточенности на своей персоне. Таковы недавно изданные «Дневники» отца Александра Шмемана¹.

Тема философского «портрета» необъятна. В данной статье она рассматривается чрезвычайно фрагментарно, на отдельных примерах, взятых лишь из одного периода — двадцатого века и лишь из одной области — религиозной философии и богословия.

Каковы границы этих областей? Речь не идет о «школьном», семинарском богословии, интересном для истории культуры и в особенности образования; имеются в виду яркие фигуры, события в истории мысли. Одним из величайших богословов XX в., несомненно, был Карл Барт. В его энциклопедическом и в то же время столь цельном (при всем динамизме) творчестве важное место занял, конечно, и вопрос о самой теологии, ее задачах и обосновании. Этой теме посвящена, в частности, одна из его последних работ — «Введение в евангелическую теологию»².

Если Карл Барт был, как пишет в предисловии к его книге д-р Антон Тихомиров, «теологом Библии и газеты»³, то по смыслу, если не буквально, это определение подходит и о. Александру Шмеману. О. Александр тоже умел жить сегодняшним, а не вчерашним днем, жить здесь и сейчас, а не в патриархальном (скорее всего идеализированном) прошлом. Это искусство было особенно трудным и редким в русской эмиграции. Бодрость, собранность, нелюбовь к душевным излипаниям, умение жить евангельской вестью и стоять выше мелочей, жизнелюбие и внимание к боли и трудностям своих современников («газета») объединяют русского аристократа и швейцарского пастора. Поразительная мысль о демонической сущности религии, противопоставление религии и веры возникает у о. Александра, видимо, независимо от Барта⁴ и во всяком случае коренится в собственном духовном опыте.

Если отношения между философией и богословием имеют долгую историю, которая начинается, собственно, с возникновением христианского богословия и христианской философии, то «религиозная философия» не обладает столь почтенным статусом. Даже сам термин сомнителен: Жака Маритена и Габриэля Марселя называют «католическими философами» или «философами» — эпитет необязателен. О «религиозной философии» говорят по преимуществу применительно к русскому Серебряному веку. Особое место для религиозной философии усматривал С.С.Аверинцев. Исходя из его понимания религиозной философии (о котором пойдет речь ниже), к этому жанру следует отнести и размышления одного из его любимых авторов — Романо Гвардини.

Карл Барт в зеркале Ганса Кюнга

Путь Ганса Кюнга, католического богослова, стремящегося преодолеть межконфессиональные барьеры, начался с диссертации, посвященной творчеству Карла Барта: «Оправдание. Учение Карла Барта и католическое сознание». Диссертация была написана по-латыни в 1957 г., а впоследствии ее издал на немецком языке Ганс Урс фон Бальгазар⁵. Через тридцать с лишним лет, в книге «Великие христианские мыслители», вышедшей в 1994 г., Кюнг поставит Барта в один ряд с апостолом Павлом, Оригеном, блаж. Августином, Фомой Аквинским, Мартином Лютером и Фридрихом Шлейермахером.

Карл Барт, отмечает Кюнг в этом очерке, в юности был сторонником теологии модерна (Нового времени): для студента теологии путеводными звездами стали И.Кант и Ф.Шлейермахер. Барт учился у великих мастеров либеральной школы — Гарнака в Берлине и Вильгельма Германна в Марбурге. Однако позже Барт стал «самым непримиримым критиком парадигмы Просвещения и модерна»⁶. Либеральная теология скомпрометировала себя во время Первой мировой войны, когда знаменитые представители этой школы поддержали кайзера Вильгельма. Перед лицом кризиса «парадигмы модерна» Карл Барт «потребовал фундаментальной переориентации теологии. Он

раньше других распознал деспотическую и деструктивную силу рациональности Нового времени, сопоставил самосознание субъекта модерна с его самообманом. Короче говоря, его теология ранее других осуществила просвещение самого Просвещения. В противовес либеральному растворению христианского в общечеловеческом и историческом Барт выступает за новое сосредоточение спасения во Христе»⁷. Отстаивая евангельский радикализм, Барт не признал учения «немецких христиан», примкнувших к нацизму. В 1934 г. синод в Бармене принял декларацию Барта, в которой говорилось о неизменности и единственности Откровения: так была основана Исповедующая церковь.

Основные направления мысли Барта Кюнг формулирует следующим образом: «библейские тексты представляют собой не просто документы историко-филологического исследования. Они позволяют встретиться с чем-то “совершенно иным”. В полностью человеческих свидетельствах Библии речь идет о слове Бога; ...от человека требуется покаяние, обращение, вера — вера, всегда сопряженная с риском; задача церкви состоит в том, чтобы с помощью благой вести, выраженной в человеческом слове, бескомпромиссно нести в общество слово Бога, на которое человек всегда мог бы доверительно положиться; церковное благовестие, как и церковная догматика, должны быть целиком и полностью сконцентрированы на Иисусе Христе»⁸.

Следуя раннепротестантской ортодоксии, которая восходит к схоластике и патристике, Барт игнорировал результаты экзегезы, истории или теологии Нового времени. Барт несколько не сомневается, что означает принцип Ансельма Кентерберийского *Credo, ut intelligam*. Сначала человек должен поверить слову Бога — совершить прыжок, безоговорочно принять вероучительную формулу (Символ веры), а затем уже попытаться понять содержание догмата. Вера предшествует пониманию.

Однако, утверждает Ганс Кюнг, вызов «естественной теологии» (т.е. познания Бога из Его творения, без откровения, помимо церкви) по-прежнему актуален. Путь Барта видится Кюнгу следующим образом: «После смены парадигмы модерна парадигмой постмодерна наступила вторая фаза развития его творчества, он отступил назад и оказался позади модерна, что

привело к созданию некой разновидности неоортодоксии. В итоге это столь величественно задуманное ...догматическое сооружение... оказалось взорванным!»⁹.

Актуальным, на взгляд Кюнга, остается и «вызов Рудольфа Бульмана» — «демифологизация»: различие в Писании вести, имеющей экзистенциальное значение, и мифологических форм. Если бы Барт снова стал молодым, думает Ганс Кюнг, то со свойственным ему бесстрашием он бы снова начал с начала. «Возможно, он сделал бы то, что Пауль Тиллих в своей последней лекции незадолго до смерти назвал насущной необходимостью, — попытался бы разработать христианскую теологию в контексте мировых религий и с учетом специфики всех регионов мира»¹⁰. Таким образом, предполагается, что Карл Барт мог бы признать наряду с Откровением природу как источник познания Бога, включить историко-критические методы в богословское осмысление Писания и, следуя замыслу Тиллиха, разрабатывать христианскую теологию в контексте мировых религий. Конечно, Ганс Кюнг не пишет «портрет» Карла Барта. Название «Великие христианские мыслители» обманчиво: речь идет о «смене парадигм». Августин представляет парадигму латинской патристики, Фома Аквинский — парадигму схоластики, Лютер — парадигму Реформации, Шлейермахер — парадигму Нового времени, а Карлу Барту отведена роль «теологии на пути к постмодерну». Но поскольку Барт в эту парадигму не вписывается — он не «постмодернист», а «неоортодокс» — в его позднем творчестве усматриваются моменты, приводящие к совершенно иной концепции. Даже если, исходя из учения Барта, действительно можно двигаться в направлении, обозначенном Кюнгом, все же сам Барт этого не сделал. Что было бы, если бы Барт стал молодым и осуществил программу Кюнга? Тогда он был бы не Карлом Бартом, а Гансом Кюнгом. Перед нами не столько портрет, сколько автопортрет.

Романо Гвардини о Достоевском

Романо Гвардини — «портретист» по преимуществу. Добрую половину его творчества составляют «портреты». По большей части это размышления о поэзии (Данте, Гёльдерлине, Мери-

ке, Рильке), хотя у Гвардини есть исследование о Кьеркегоре. Гвардини ничего не писал о русской религиозной философии (едва ли он ее читал), однако он написал книгу об авторе, сыгравшем чрезвычайно важную роль в религиозной мысли Серебряного века, — Федоре Михайловиче Достоевском.

Характеризуя специфику размышлений Гвардини о поэтах и философах, С.С.Аверинцев пишет: «Гвардини выступил здесь не как исследователь биографии и творчества этих фигур, но стремился сделать через них наглядными некие общие парадигмы понимания жизни, тяготея к непосредственному вчитыванию и вчувствованию в сами тексты без большого внимания к специальной литературе»¹¹. Не берясь пересказывать тонкую и глубокую книгу Гвардини, т.е. портить ее, хотелось бы остановиться на нескольких моментах. Гвардини начинает с ключевого для романтиков понятия народа, которое чрезвычайно важно и для Достоевского. «Народ, а вместе с ним и каждый отдельный его представитель, живет неподдельной реальностью бытия. Тем самым он как бы отдан на откуп этому бытию. Он призван нести на себе весь груз существования и не задается вопросом, справедливо ли это. Он беспрекословно принимает на себя тяжесть своего ярма»¹². «Это существование как таковое не объявляется святым; в той мере, в какой Достоевский склонен к этому, он становится жертвой своего метафизического панславизма. Но двери, ведущие в святое, открыты всегда и всюду»¹³. Народ глубоко связан с природой, но это религиозное чувство таит в себе опасности, которые, на взгляд Гвардини, выражены в образах Марии Лебядкиной и Шатова. Вот как оценивает Гвардини рассказ Марии Лебядкиной о ее жизни в монастыре: «Зияющая пропасть неискупленной природы и тоска, уводящая в бездну»¹⁴. А вот комментарий к монологу Шатова о народе-богоносце: «Здесь раскрывается та возможность демонического, которая таилась в органичности самой интеграции народа. Религиозная же сила, именуемая здесь Богом, — уже не живой Бог, Создатель, не Христос Искупитель, дающий силы для преодоления человеком греховности, а нечто такое, что ведет к абсолютизации народа и, при соответствующих предпосылках, государства»¹⁵.

От этой темной, языческой или даже демонической стихии человек освобождается благодаря Христу. «Путь от непосредственно-природного к Богу ведет через перелом, благодаря которому во всем, что есть и что происходит, видят Христа, а во всяком событии усматривают волю Божию»¹⁶. Такова позиция «многогерпеливых» — Софьи Андреевны из «Подростка» и Сони из «Преступления и наказания». Далее восходящая линия ведет к «людям Божиим» — страннику Макару и старцу Зосиме и, в конечном счете, к Алеше Карамазову, в котором, полагает Гвардини, проступает облик херувима — ангела истины. Второй момент, на котором хотелось бы остановиться, — анализ «Легенды о великом инквизиторе». Гвардини говорит здесь о тех сомнениях, который породил в нем обрисованный в «Легенде» образ Христа. «Тот, кто способен любить Достоевского, едва ли забудет, что человеческое существование простирается и ввысь, и вглубь и что, следовательно, в срединной своей части оно подвержено воздействию и с той, и с другой стороны. Но жизнь невысказима без этой срединной части, к которой постоянно апеллируют и “верх”, и “низ”. Решения в пользу “выси и глуби” должны реализовываться именно здесь, чтобы обрести действительность. Это — сфера осуществления в самом точном смысле слова: она заключает в себе все то, что именуется мерой, дисциплиной, порядком, здоровьем, корнями, традицией... Отсутствие этой срединной сферы в панораме бытия, созданной Достоевским, пожалуй, главный ее недостаток. Это понимаешь как-то вдруг, замечая, к примеру, что герои его романов заняты всевозможными делами, кроме одного: ни один из них не работает»¹⁷.

Гвардини отнюдь не упускает из виду, что упомянутый «недостаток» — важная особенность поэтики Достоевского: «В мире Достоевского, по-видимому, вообще не представлены ...основополагающие, стабилизирующие, дающие опору сферы повседневного существования... В результате этого зависимость людей от судьбы и потусторонних сил кажется особенно сильной»¹⁸. Образ Христа, не связанного любовью с миром и сотворившим этот мир Отцом, создан Иваном Карамазовым, который «мира Божьего не принимает», и служит художественной характеристикой этого персонажа. Однако «средний слой» отсутствует, как следует из цитированного выше текста, и в мире самого Достоевского.

Гвардини не считает себя судьей, выносящим приговор Достоевскому, — такое право человеку не дано. Он ясно видит опасности, перед которыми оказываются герои Достоевского или сам писатель — опасности, которые подстерегают каждого человека. Но он видит и возможность движения вверх: «Двери, ведущие в святое, открыты всегда и всюду».

Книга Гвардини — диалог с Достоевским, романы которого цитируются страницами: Гвардини предоставляет слово собеседнику и продумывает его мысль, давая читателю возможность не согласиться со своими выводами. «Цель анализа состояла для меня не в филологически-гуманитарной трактовке взглядов Достоевского, а во встрече с ним, в диалоге о разных аспектах человеческого бытия, в том смысле, в каком диалог как раз и служит одной из форм духовной жизни в целом»¹⁹. Собственную мысль Гвардини постоянно подвергает проверке и критике. Романо Гвардини отказывался от той власти над слушателем, какую дает искусство слова или авторитет: истину следует принимать свободно.

Вокруг Сергея Аверинцева

Позволительно ли называть Сергея Сергеевича Аверинцева философом, религиозным философом или богословом? Сам Аверинцев ответил отрицательно. В начале 1990-х гг. на лекции Жака Деррида в МГУ Вячеслав Всеволодович Иванов представил Аверинцева гостю как «русского религиозного философа и богослова». Аверинцев запротестовал: все его книги и статьи посвящены филологическим сюжетам, поэтому он имеет право только на эпитет «филолог». Вяч. Вс. Иванов исходил из советских реалий, где философ, не написавший ни одной строчки философского текста, был обычной фигурой. В советских условиях профессия многих людей не соответствовала их призванию и самоощущению — Аверинцев вспоминал по этому поводу пушкинского Мельника, кричащего, что он ворон, и сетовал, что в России «много интересных, очень интересных воронов, но мало дельных мельников». Не из духа противоречия, но из стремления к равновесию сам он желал быть «мельником». «Мельницей» же в данном случае является филология.

И все же вспоминается одно выступление Аверинцева в 2000 г. — доклад на конференции, приуроченной к столетию смерти Владимира Соловьева, в котором он характеризовал религиозную философию — жанр творчества Соловьева — как «способ разговаривать о нашей вере с собой и с другими». Религиозная философия предстает как этап размышления, катехизации, предшествующей выбору религии: плохо, если размышление протянется всю жизнь и выбор не будет сделан; но плохо и в том случае, если возможности размышления совсем не будет. Кстати, в какую дисциплину вписать само это рассуждение?

Религиозная философия говорит на светском языке о предметах веры, создавая пространство, в котором возникает диалог между верующим и атеистом, между верой и неверием в самом человеке. Но разве не аналогичную роль играла аверинцевская филология?

Поэтому мне представляется возможным говорить о портретах Аверинцева как религиозного философа. Авторы этих портретов тоже по образованию филологи, коллеги Аверинцева — О.А.Седакова и В.К.Зелинский.

Ольга Александровна Седакова — не только поэт и автор классической прозы, но и богослов: не обязательно ссылаться на присвоенную ей степень доктора богословия, уровень и школа ее мысли явственны из ее лекций и статей, и не в последнюю очередь — размышлений об Аверинцеве. В лекции, прочитанной на открытии 2005—2006 учебного года в Свято-Филаретовском институте, Ольга Александровна говорит о жанре творчества Аверинцева, о дедуктивном характере его мысли, о его христианском гуманизме и совершенно непривычном для современников рационализме.

Жанр. «Мысль Аверинцева, начавшего с “Похвального слова филологии”, никогда не перестает быть филологичной, то есть самым насущным образом связанной со словесной реальностью, с конкретными текстами, с фактами языка (в этом его отличие от таких мыслителей, как Бердяев и вообще вся русская религиозная мысль)... Однако мысль Аверинцева выходит за пределы собственно филологического анализа и вступает в области философии (общей антропологии и этики) и богословия (экзегетики и христианской апологетики)... Его [Аверин-

цева] ясная — и именно в силу своей ясности — крайне нетривиальная мысль, охватывающая эпохи и языки, находящая связи в самых отдаленных явлениях культурной истории, уникальна по своей “жанровой” природе: это мысль одновременно филолога и философа, антрополога и богослова, историка и просветителя, аналитика и ратора, христианского апологета и политического мыслителя»²⁰.

Дедуктивность. «Мысль его дедуктивна по своему существу. Новое время решительно предпочитает метод индукции, то есть движения от факта к смыслу. Другой путь понимания оно назовет догматичным (в бытовом значении слова «догмат»). Однако это недоразумение. Несомненно, позитивистская мысль так же дедуктивна, не сознавая того или отказываясь это признать. Общая посылка, из которой она исходит, — фундаментальный агностицизм. Следует полагать для начала, что никто ничего ни о чем не знает. А это тоже догмат, и по жестче старых...»²¹.

Христианский гуманизм и природа. «Вызов гуманизма напомнил церкви о том, что было в ее средневековой практике оставлено в стороне. Это оставленное было ни больше, ни меньше как природой. Природа же человека, напоминает Аверинцев, — другого порядка, чем природа животного мира: это природа культурная или культурутворческая: да, природа, а не “духовность”, к которой у нас машинально относят все культурные проявления человека. Другой, внекультурной природы у человека нет, как бы ни искали ее “философы жизни” или материалисты (то есть, нет человеческой жизни вне мира значений, смыслов, символов — как нет человека вне языка). Это замечательно показывал Аверинцев. Он напоминал о реальности природного, которое так часто исчезает в духовных размышлениях в дихотомии “демонического” и “ангельского”, рая и ада. Природное, третье, не нейтрально в духовном отношении, а сложно: оно благо как все, что сотворено, — но оно отнюдь не «крайнее благо», не благодать. С так понятым природным (человеческим природным — а человеческое природное словесно, то есть символично) Аверинцев связывал искусство, науку, государство. Сложное же требует сложного отношения к себе: не категорического отвержения — но и не безусловного приятия. Оно требует усилия понимания и различения»²².

Рационализм. «Из двух авторитетных антропологических концепций Средневековья – интеллектуалистской и волюнтаристской – Аверинцев несомненно примыкает к первой. И как мне представляется, для нашего времени обращение к уму, к самому составу ума, к его навыкам понимания актуальнее, чем обращение к эмоциям и воле... Можно сказать, что новая рациональность, которую выражал Аверинцев и которой он учит нас, это одновременно сопротивление дурному иррационализму – и плоскому дурному рационализму»²³.

К сфере природного, охарактеризованной О.А.Седаковой в цитированном фрагменте, относится наука и искусство. Размышления об Аверинцеве – это также размышление о природе человеческого слова, чрезвычайно важное для филолога и поэта. Трезвый отчет перед собою и другими: философия, даже «религиозная философия», и поэзия, даже духовная поэзия, как стихи О.А.Седаковой, остается в области природного.

Понимание Аверинцева у В.К.Зелинского, филолога по образованию, автора нескольких религиозно-философских (или, если угодно, богословских) книг²⁴ и множества статей, близко к тому, которое выражено у Ольги Александровны. В очерке “У самого истока глагола”. Сергей Аверинцев: опыт построения культуры» В.К.Зелинский говорит о целостности многостороннего творчества Аверинцева, о тишине и безмолвии как истоке его мысли (в названии статьи цитируется стихотворение Аверинцева «Молитва о словах»).

«Какой бы мы ни взяли аверинцевский текст – это всегда шедевр удавшегося, сбывшегося (как у Цветаевой: “душа сбылась”) человеческого общения. Он, если воспользоваться одним из любимых аверинцевских словечек, “окликает” людей и понятия, и они оживают и молитвенно зацветают. “Герои” этих работ поворачиваются к нам какой-то просветленной своей стороной, озаренные сердечным светом, который падает на каждый из островов аверинцевского архипелага»²⁵.

«Поначалу скорее интуитивно, а затем, думаю, вполне сознательно, он решил иметь дело только с первыми гражданами республики мыслителей и поэтов, которых он так безошибочно умел находить. Я думаю, что сама его эрудиция рождалась не от неразборчивой жадности к многознанию, но из потреб-

ности дружбы, той именно дружбы, которая на эллинском языке называется *philia*, и отсюда его *philo-logia*, *philo-sophia*, которые у Аверинцева не суть предметы и дисциплины, но состояния дружащей, любящей души»²⁶.

На Аверинцевских чтениях, проходивших в Киеве в 2004 г., о. Владимир Зелинский выступил с докладом «Благодарение памяти». Здесь он, как и О.А.Седакова, говорит о христианском гуманизме Аверинцева, ссылаясь на любимого Аверинцевым — и им самим — Вячеслава Иванова.

«Вячеслав Иванов, один из самых вечных и верных спутников Сергея Аверинцева, в своем письме к итальянскому филологу Алессандро Пеллегрини, как бы завершающем цикл, начатый “Перепиской из двух углов”, написал строки, которые кажутся мне удивительными: “Всеобщий Анамнезис во Христе — вот, значит, цель гуманистической христианской культуры: потому что такова историческая предпосылка всемирной соборности...”»²⁷.

Центральные категории творчества Аверинцева: общение, дружба, слово, память. Они характеризуют также личность и творчество Владимира Корнелевича Зелинского.

Оба «портрета» созвучны Аверинцеву — дружеский и родственный отклик.

Дневники Александра Шмемана

О. Александр Шмеман — один из немногих русских писателей, кого без колебания можно назвать богословом. Публикация его дневников, осуществленная Никитой Алексевиичем Струве в 2005 г., стала настоящим событием.

«Перечитывал, перелистывал эту тетрадку. Впечатление такое, что в нее “стекает” все то, чем я по-настоящему — изнутри — занят, но чем не занимаюсь “вовне”. Кто это — Бергсон? — говорил, что у каждого философа по-настоящему только одна идея (прозрение? интуиция?) и только ею он и занят по-настоящему. Видит Бог, я не считаю себя философом. Но если применить к себе эту кличку только в самом общем ее смысле — применимом ко всякому, кто хоть сколько-нибудь “размыш-

ляет”, — то моей идеей, моим “вопросом”, я думаю, нужно признать идею “отнесенности”. Отнесенности всего к Царству Божию как откровению и содержанию христианства. ...Грех христиан — это ограниченность кругозора, это нарушение, пресечение отнесенности, пресечение ее идолами и идолопоклонством. Причем глубина и “новизна” этого греха в том, что идолом тут становится... Церковь, богослужение, богословие, благочестие, сама, так сказать, “религия”»²⁸.

О. Александр предстает как удивительный читатель. В «Дневниках» много размышлений о читаемых книгах. В основном это французская мемуарная и художественная литература: дневники Жюльена Грина и Поля Леото, воспоминания об Андре Жиде, двухтомная биография Симоны Вейль, «Подорожник былых времен» и письма Мориака, книга о Сартре. «Чтобы сохранить веру, лучше читать серьезных агностиков, чем богословов»²⁹, — комментирует отец Александр свой выбор. Постоянно всплывают в его памяти строчки из стихов Мандельштама, Ходасевича, Малларме... Волнует отца Александра русская проза — письма Цветаевой, Набоков, книга Синявского о Гоголе. Затрагивает мысль французских религиозных писателей и богословов: переписка Бремона с Блонделем, Маритена с Мунье, Поль Клодель, Андре Фроссар и антрополог Марсель Жусс. «Если кто-нибудь когда-нибудь будет “изучать” “источники” моего богословия, он вряд ли догадается, что на меня всегда неимоверную тоску нагоняли, например, Кавасила, Дионисий Ареопагит и т.д., а что в *cheminement obscur* моего мироощущения и, следовательно, мыслей и убеждений сыграли странную, но несомненную роль: прислуживание в церкви, русская и французская поэзия, Андре Жид, дневник Жюльена Грина и дневник же Поля Леото (прочел все восемнадцать томов! — как они оба этому удивились бы!) и бесконечное число самых разнообразных биографий (например, Талейран и де Голль)»³⁰.

О. Александр неизменно радуется природе. «Совершенно изумительный, торжествующий, светоносный день»³¹.

В «Дневниках» упоминается множество людей, с которыми отец Александр встречался — близкие, друзья, ученики, служители Церкви, парижские знакомые. Он питал глубокую любовь к жене, радовался общению с детьми и внуками. Ему при-

суша особая зоркость, пронизательность даже в мимолетных встречах и тем более — в многолетней дружбе. Чрезвычайно ценны его размышления об А.И.Солженицыне, чуждые как восторженности, так и обличительного пафоса. Именно потому, что отец Александр видит правду Солженицына, он может различать и его заблуждения.

Наряду с книгами о. Александр постоянно читает газеты. Его тяготят надуманные «проблемы», которые вовсе не нужно «решать», — нужно стать выше их, однако волнуют и затрагивают настоящие беды.

В отличие от большинства эмигрантов, о. Александр живет не в России минувшего, а в современной ему Америке и — что еще удивительнее — любит Америку даже больше Франции, где жил в молодости. Не рискуя рассуждать о причинах и следствиях, можно констатировать связь между той особой, рискованной свободой, которую дает Америка, и характером мысли о. Александра: «Америка — это страна великого одиночества. Каждый — наедине со своей судьбой, под огромным небом, среди необъятной страны. Любая “культура”, “традиция”, “корни” кажутся маленькими, и люди, истерически держась за них, где-то на глубине сознания подспудно знают их иллюзорность. Это одиночество требует от каждого экзистенциального ответа на вопрос “быть или не быть”, и это значит — усилия... Но именно это — встреча с личной судьбой — и тянет в Америку»³².

Поражает свобода о. Александра от всех и всяческих стереотипов: от рабства «современности», моде, распространенным в обществе мнениям, господствующим церковным тенденциям. Отталкиваясь от московского периода русской истории, многие православные мыслители стремились вернуться к Византии или Киевской Руси, тогда как о. Александр Византии не любил и не считал ее колыбелью православия. В великопостных службах он тяготился покаянным каноном Андрея Критского — одним из шедевров византийской гимнографии. Не питал о. Александр любви и к монашеской традиции, которая обычно представляется стержнем православия — ученые разыскания о преп. Максиме Исповеднике или Дионисии Ареопажите оставались ему чужды. Как повторяет сам о. Александр,

его тяготило почти все, что привычно ассоциируется со словом «православие». Любил и умел — благодарить. Последняя запись в дневнике: «Какое все это было счастье!»³³.

* * *

Мыслители, о которых говорится в этой статье, во многом несходны. Например, Аверинцев, специализировавшийся на византистике, никоим образом не разделял отношения о. Александра Шмемана к византийскому наследию. Карл Барт противостоял тенденции, растворяющей Откровение в культуре, — Гвардини и Аверинцев, отнюдь не смешивая одно с другим, открывали путь к вере через философское или филологическое исследование. Однако в «портретах» проступают некоторые общие черты, присущие богословской и религиозно-философской мысли того периода, который Гвардини охарактеризовал как «Конец нового времени»³⁴.

Примечания

- ¹ Шмеман А., *прот.* Дневники. 1973—1983. М., 2005.
- ² Барт К. Введение в евангелическую теологию. М., 2006.
- ³ Там же. С. 5.
- ⁴ Барт упоминается в «Дневниках» только один раз: о. Александр, предвидя тезис, что «отрицание религии — квинтэссенция Реформации», рассуждает о склонности протестантизма к сектантству (Шмеман А. Дневники. С. 442). Вероятно, тема сектантства важна для американского опыта о. Александра, но к Барту она не имеет никакого отношения.
- ⁵ Kung H. Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine Katholische Besinnung. Einsiedeln, 1957.
- ⁶ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000. С. 332.
- ⁷ Там же. С. 335—336.
- ⁸ Там же. С. 337.
- ⁹ Там же. С. 346.
- ¹⁰ Там же. С. 347.
- ¹¹ Аверинцев С.С. Собр. соч. София-Логос. Словарь. Киев, 2006. С. 155.
- ¹² Гвардини Р. Человек и вера. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. С. 13.
- ¹³ Там же. С. 19.
- ¹⁴ Там же. С. 29.

- ¹⁵ *Гвардини Р.* Человек и вера. Брюссель: Жизнь с Богом, 1994. С. 32.
- ¹⁶ Там же. С. 33.
- ¹⁷ Там же. С. 131.
- ¹⁸ Там же. С. 7.
- ¹⁹ Там же. С. 321.
- ²⁰ *Седакова О.А.* Сергей Сергеевич Аверинцев: Воспитание разума // http://www.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=846&art_id=6954&page=1
- ²¹ Там же.
- ²² Там же.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Среди книг на русском языке: *Зелинский В.К.* Открытие слова. М.: Путь, 1993. *Свящ. Владимир Зелинский.* Взыскаю лица Твоего. Киев, 2007.
- ²⁵ *Зелинский В.К.* «У самого истока глагола». Сергей Аверинцев: опыт построения культуры // http://www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=753
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ *Зелинский В.К.* Благодарение памяти // Личность и традиция. Аверинцевские чтения. Киев, 2005. С. 227.
- ²⁸ *Шмеман А.* Дневники. С. 372–373.
- ²⁹ Там же. С. 37.
- ³⁰ Там же. С. 336.
- ³¹ Там же. С. 340.
- ³² Там же. С. 206–207.
- ³³ Там же. С. 652.
- ³⁴ *Гвардини Р.* Конец Нового времени // *Вопр. философии.* 1990. № 4. С. 127–163.