

Архимандрит Августин (НИКИТИН)

РОССИЯ И ЗАПАД

Об отношении Православной церкви к инославным вероисповеданиям

Часть 11

Св. Франциск Ассизский и преп. Серафим Саровский

Образы Франциска Ассизского, Серафима Саровского или Амвросия Оптинского достаточно намекают, что такое человек высшего типа, что такое «Ангел во плоти»¹.

О. Павел Флоренский

Середина XIX столетия — это время, когда межконфессиональные споры приобрели особую остроту. Крымская война (1853–1855), в ходе которой Россия противостояла не только мусульманской Турции, но и коалиции христианских стран: Англии, Франции и Сардинии, обострила межцерковные отношения. Польские восстания 1830–1831 годов и 1863–1864 годов также не способствовали установлению веротерпимости. Православно-католическое противостояние, наблюдавшееся в различных сферах церковной жизни, особенно сильно чувствовалось в области богословия. Необъективность суждений, тенденциозность — эти негативные явления имели место и в последующие десятилетия, причем не избежали пристрастности и некоторые видные представители обеих Церквей.

По словам о. Павла Флоренского, «католики, желая подорвать значение афонского подвижничества, постарались изобразить умную молитву как дело прельщения, а веру подвижников в то, что они входят в общение с Богом, — ложной и состояние исихастов представить как не выводящее человека из сферы земли»².

В православной полемической литературе все изображалось «с точностью до наоборот», причем объектом критики был и св. Франциск Ассизский. Одним из таких авторов был представитель аскетически-консервативного направления епископ Игнатий

Архимандрит Августин (в миру — Дмитрий Евгениевич Никитин) родился в 1946 году в Ленинграде. Окончил физический факультет Ленинградского государственного университета. В 1973 году принял монашеский постриг с именем Августин. Пострижен в монашество митрополитом Никодимом в Благовещенской церкви его резиденции в Серебряном Бору в Москве. В 1974 году рукоположен во иеродиакона и иеромонаха. Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию, преподаватель, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.

¹ Флоренский Павел, свящ. О типах возрастания // Сочинения: В 4 томах. Т. 1. М., 1994. С. 306–307.

² Флоренский Павел, прот. О имени Божиим // Сочинения. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 327.

Брянчанинов (1807–1867), известный подвижник и писатель (в 1988 году причислен к лику святых Русской православной церкви). В своем сочинении «Приношение современному монашеству» он объявил всю католическую аскезу «прелестной», находя в ней «ложное понятие о духовных предметах»³. Приведя в пример некоего ересиарха Малпаса, который «проводил в отшельничестве строжайшую подвижническую жизнь с целью достичь высокого духовного состояния, впал в высокоумие и явную бесовскую прелесть»⁴, он пишет далее: «...подобно Малпасу, достигли в отшельничестве сильнейшей бесовской прелести Франциск д'Асиз и другие подвижники латинства, признаваемые в недрах его святыми»⁵.

Продолжая свои рассуждения о «Франциске д'Асиз», епископ Игнатий ссылается на анонимный список его жития, где говорится о том, что «когда Франциск был восхищен на небо, то Бог Отец, увидев его, пришел на минуту в недоумение, кому отдать преимущество, Сыну ли Своему по естеству, или сыну по благодати — Франциску». «Что может быть страшнее, уродливее этой хулы, печальнее этой прелести!»⁶ — восклицает епископ Игнатий.

Можно убедиться в том, что это не случайное высказывание епископа Игнатия, а выражение его позиции в отношении духовного наследия Запада. Достаточно привести его строки, посвященные любимой книге русских читателей — «О подражании Христу» Фомы Кемпийского (1379–1471). Это сочинение, возвышающееся над межконфессиональными барьерами, переводили на русский язык такие известные российские деятели, как М. М. Сперанский (1772–1839), К. П. Победоносцев (1827–1907, с 1880 года — обер-прокурор Св. Синода), А. П. Лопухин (1852–1904), профессор Санкт-Петербургской духовной академии⁷. До конца XIX века эта книга была переведена на все европейские языки и издавалась более двух тысяч раз. Однако у епископа Игнатия читаем: «В образец аскетической книги, написанной из состояния прелести, именуемой мнением, можно привести сочинение Фомы Кемпийского под названием «Подражание Иисусу Христу». Оно дышит утонченным сладострастием и высокоумием»⁸.

Крайность подобного рода воззрений была подвергнута впоследствии основательной критике. Особенно много сделал в данной области В. С. Соловьев (1853–1900), выявивший вероисповедную и национальную ограниченность этой формы «особого пути» Востока. Один из его последователей — князь Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920) подчеркивал заслуги В. С. Соловьева в деле сближения Церковью Востока и Запада. В статье «Старый и новый национальный мессианизм»⁹ читаем: «Утверждать, что Церковь св. Бернарда, св. Франциска, Фра Беато и немецких мистиков не знала Христа и что нам предстоит впервые явить Его Западу, после этих разоблачений стало невозможным; так же невозможною стала горделивая мысль, будто все западное христианство уклонилось в язычество, а христианство восточное осталось свободно от этих уклонений»¹⁰.

Что же касается «утонченного сладострастия», которым «дышит» сочинение Фомы Кемпийского, то епископ Игнатий (Брянчанинов) не был первым, кто бросил подоб-

³ Игнатий Брянчанинов, епископ. Приношение современному монашеству. Сочинения. Т. 5. 3-е изд. СПб., 1905. С. 68.

⁴ Там же. С. 69.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Фома Кемпийский. Размышления о жизни и страданиях Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с латинского А. П. Лопухина. СПб., 1899. См. также современный перевод «О подражании Христу» в сборнике: Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992.

⁸ Игнатий Брянчанинов, епископ. Указ. соч. С. 69.

⁹ Эта статья была впервые опубликована в журнале «Русская мысль», 1912, № 3.

¹⁰ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 336.

ный упрек в адрес западной аскезы. «Православное богословие часто несправедливо и с большим преувеличением обвиняет католическую мистику в эротизме, — пишет Н. А. Бердяев. — Это связано с тем, что католическая мистика более драматична, в ней человек вытягивается вверх к Богу, Бог есть предмет любви, объект. В восточной мистике Бог вовсе не есть объект, к которому человек страстно стремится, — Бог есть любовь, проникающая в человека»¹¹.

Примечательно, что «общий» святой Православной и Римско-католической церквей — св. Бенедикт Нурсийский (преп. Венедикт, род. ок. 480 — ок. 543), основоположник западного монашества, остается как бы вне зоны критики. А ведь при желании можно было бы предъявить сходные претензии и ему, а точнее, тем авторам, которые повествовали о его деяниях. Наиболее известное «житие» преп. Бенедикта было включено в книгу папы Григория Великого (Двоеслова) (590—604) «Диалоги о жизни италийских отцов» (593). Вот что пишет об этом сочинении отечественный исследователь-медиевист Илья Николаевич Голенищев-Кутузов (1904—1969), доктор Парижского университета: «Книга Григория наполнена описанием чудес, творимых италийцами. Скалы раскрываются, и из них начинают бить источники; реки меняют свои русла; по молитве сестры Бенедикта Схолостики, которая хочет продлить свидание с братом, разверзается ясное небо и потоки дождя в раскатах грома и сверкании молний низвергаются на землю»¹².

Таков был в то время «житийный» стиль и на Западе, и на Востоке, и это оказало определенное влияние на духовную культуру раннего итальянского Возрождения. «Диалоги о жизни италийских отцов и о бессмертии души» становятся популярнейшей в Средние века книгой, — продолжает И. Н. Голенищев-Кутузов. — Многие ее ситуации и эпизоды будут повторены в житиях Франциска и Бернарда и в аналогичных произведениях на латинском и национальных языках»¹³. Вот еще одно свидетельство, относящееся к данной теме. Современный католический богослов Жак Лев пишет о том, что «молитва христиан XII и XIII веков во времена св. Франциска и св. Доминика заимствована у св. Бенедикта или св. Кассиана, жившего на век раньше, и, разумеется, у греческих отцов Церкви»¹⁴.

Возвращаясь к словам св. Игнатия Брянчанинова, сказанным по поводу западной аскезы, можно задать вопрос: чем объяснить тенденциозный подход к личности св. Франциска со стороны знаменитого духовного писателя? Ведь сам Франциск не был виновен в тех наслоениях, которые были привнесены в его биографию. Так, вскоре после кончины св. Франциска папа Григорий IX поручил Фоме Челанскому составить жизнеописание подвижника из Ассизи. В этом «Житии», составленном Фомой Челанским, особенно выделяются легендарные черты образа святого — реальные факты из его мирской жизни почти отсутствуют.

К сожалению, епископ Игнатий не располагал «каноническим» текстом жития св. Франциска; в его эпоху на Западе бытовали легендарные жизнеописания «бедняка из Ассизи». Отечественные историки обращали внимание своих читателей на это обстоятельство, но при этом они отнюдь не умаляли заслуги св. Франциска. Так, П. М. Бичилли (1879—1953), автор монографии «Элементы средневековой культуры», пишет: «Почитание св. Франциска в некоторых кругах сводится к мелочному выискиванию «сообразований» его с Христом: параллелизм должен быть выдержан до конца, в самых, казалось бы, незначительных подробностях; в человеке-символе важна именно сим-

¹¹ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы Богочеловеческой духовности. Париж, б/г. С. 136.

¹² Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972. С. 139.

¹³ Там же. С. 139.

¹⁴ Лев Жак. Великие учителя молитвы. Брюссель, 1986. С. 138.

волическая его сторона; за сходством во внешних обстоятельствах жизни поэтому признается особенная ценность»¹⁵.

Как бы отвечая на упреки епископа Игнатия Брянчанинова, автор одного из жизнеописаний св. Франциска З. А. Венгерова пишет: «Вся жизнь Франциска Ассизского проникнута была двумя основными чертами его природы — смирением и светлейшей радостью. Смирением объясняется высота самоотречения, на которое способен был этот человек: ему воздавали почти божеское поклонение, и, несмотря на это, он готов был всегда подчиниться последнему из братьев и считал себя лишь случайным орудием Божественной любви, распространяющейся на людей через его посредство»¹⁶.

Такого же взгляда на личность св. Франциска придерживается целый ряд отечественных авторов. К их числу относится Петр Константинович Иванов, автор книг «Смирение во Христе» и «Тайна святых». Он приводит отрывок из жития св. Франциска, где повествуется о том, как тот, постившись сорок дней и сорок ночей по примеру Христа, съел все же полхлеба из двух, только бы не походить целиком на своего Божественного Учителя и не дать повод к самоумнению¹⁷.

Выдающийся русский философ-мистик Николай Александрович Бердяев (1874—1948) глубоко чтит память св. Франциска, разграничивая его личный молитвенный подвиг и то, как затем это интерпретировалось его последователями. «В XIII веке францисканцы проповедовали о трех эпохах — Отца, Сына и Духа Св., и эпоху Духа начинали с св. Франциска»¹⁸, — писал Бердяев.

Св. Игнатий Брянчанинов предостерегал своих последователей от того пути нравственного совершенствования, двигаясь по которому «подвижник примет ложные понятия о духовных предметах и о себе, сочтет их истинными»¹⁹. И здесь же, в качестве примера для подражания, он упоминал о выдающемся представителе Русской православной церкви — преп. Серафиме Саровском (1760—1833), основателе Саровского монастыря в Тамбовской губернии. Вот что писал епископ Игнатий об этом подвижнике, причисленном к лику святых в 1903 году: «Если же Бог узрит тебя способным к затвору, то Сам неизреченными судьбами Своими, доставит тебе пустынную и безмолвную жизнь, как доставил ее блаженному Серафиму Саровскому»²⁰.

Таким образом, в сочинении епископа Игнатия как бы противопоставляются две фигуры — св. Франциска Ассизского (католический Запад) и преп. Серафима Саровского (православный Восток). Это сделано вскользь, в качестве «постановки вопроса», и дальнейшего развития эта тема в трудах святителя Игнатия не получила. Попытку сопоставить деятельность обоих подвижников предпринял М. В. Лодыженский, автор книги «Мистическая трилогия» (т. 1—3, СПб., 1912—1914). Во втором томе своего сочинения, озаглавленном «Свет незримый», М. В. Лодыженский уделяет большое внимание и преп. Серафиму Саровскому (гл. 3), и св. Франциску Ассизскому (гл. 4). Особый интерес представляет 5-я глава сочинения, носящая название «Мистика св. Серафима и мистика св. Франциска» (с. 112—133). Примечательно, что осветить эту тему взялся мирянин, непрофессиональный богослов. Однако, по отзыву профессора Московской духовной академии С. С. Глаголева, М. В. Лодыженский «порою может наставить и профессионального богослова»²¹.

¹⁵ Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 38—39.

¹⁶ Венгерова З. А. Литературные характеристики. Т. I. СПб., 1897. С. 322.

¹⁷ Иванов П. И. Смирение во Христе. Париж, 1925. С. 43.

¹⁸ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 182.

¹⁹ Игнатий Брянчанинов, епископ. Указ. соч. С. 69.

²⁰ Там же. С. 70.

²¹ Богословский вестник, 1914, № 6, отд. критики. С. 358.

В ряду книг, использованных Лодыженским для написания своего труда, была монография В. И. Герье «Франциск апостол нищеты и любви» (М., 1908). В свою очередь и Герье упомянул о трактате Лодыженского в одном из своих последующих исследований. «Интересно в историческом и культурном отношении сопоставление и сравнение западного с восточным монашеством. Этой целью задался М. В. Лодыженский, проводящий в своей книге „Свет Незримый“ параллель между восточной и западной мистикой — по поводу сопоставления Франциска из Ассизи со св. Серафимом Саровским»²², — писал В. И. Герье в 1913 году.

В своей работе М. В. Лодыженский повествует о видении шестикрылого серафима, которое снизошло на св. Франциска во время его моления на Альвернской горе, после чего тот обрел стигматы. Затем автор излагает сходное событие: видение Христа, которое сошло на св. Серафима Саровского в бытность его диаконом, когда он исполнял свое служение в Великий четверг на Страстной неделе. Сопоставив эти два видения и то, что переживали при этом Серафим и Франциск, автор говорит о различии мистики того и другого святого. «Мистика св. Серафима является перед нами как экстаз чисто духовный, как ниспослание подвижнику духовного зрения, как просветление его большого разума, тогда как сверхсознание Франциска является мистикой, затемненной его собственным воображением и чувственностью»²³.

Выявляя различия в духовном опыте обоих святых, Лодыженский тем не менее ищет у них и общие черты — как в их характерах, так и в их религиозности. «Прежде всего следует указать на то, что у обоих святых замечается следующая общая черта: это их жизнерадостность. По свидетельству всех, знавших Серафима Саровского, духовная радость проникала Серафима настолько, что его никогда не видели печальным или унывающим, и это радостное настроение духа он старался передавать и другим, — пишет М. В. Лодыженский. — То же самое мы видим и в Франциске».

Исследователь жизни Франциска В. Герье в своей книге о святом пишет, что «присущая Франциску жизнерадостность, которая была ключом в его юности, не оставляла его, преобразившись духовно и среди самого тяжелого монашеского подвижничества». Хроника говорит, что «о том в особенности всегда и старался Франциск, чтобы вне часов молитвы и богослужения всегда проявлять внешним видом и внутренне испытывать радость. То же самое он и в братьях чрезвычайно любил, а за проявленную печаль и скорбь часто корил»²⁴.

Это сопоставление обоих святых дополняют размышления С. Н. Булгакова, изложенные им в статье «О первохристианстве». Там говорится о духовной атмосфере в общинах первых христиан и упоминается о религиозной радости — «этом величайшем Божьем даре, который дается людям». «Вглядитесь в сияющие этой неземной радостью лики преп. Серафима Саровского, встречающего всех ликующим приветствием: „Христос воскрес!“; Франциска Ассизского или даже меньших их, и в отблеске их радости, который засветит в вашей темной, угрюмой, „озлобленной злобой душезлобного мира“ (по выражению панихидного канона) душе, вы почувствуете эту радость первохристиан», — пишет русский философ²⁵.

Вот еще несколько свидетельств Лодыженского о тех чертах характера обоих святых, которые сближают их в глазах христиан обеих конфессий. «Как Серафим, так и Франциск, весьма сурово относились к своему физическому телу, подвергая себя ли-

²² Герье В. И. Западное монашество и папство. М., 1913. С. III (предисловие).

²³ Лодыженский М. В. Свет Незримый. Изд. 2-е. Пг., 1915. С. 120.

²⁴ Там же. С. 123.

²⁵ Булгаков С. Н. Два града. СПб., 1997. С. 168.

шениям и тяжестям всякого рода»²⁶; «оба они — и Серафим и Франциск одинаково строго относились к исполнению необходимых христианских таинств»²⁷.

«Подобно Серафиму, Франциск относился весьма строго и к подвигам отречения своей воли (послушания) и к подвигу целомудрия... наконец и подвигу молитвы Франциск предавался с не меньшим усердием, чем Серафим»; «общие черты у Серафима и Франциска замечаются даже в некоторых менее существенных деталях их жизни. Таким, например, почти одинаковым у обоих святых, характером проявления души их было отношение к животным»²⁸.

Сравним приведенные высказывания с тем, что пишет по этому поводу Н. А. Бердяев. Отметив, что «человеческая природа как будто бы не в силах была вместить полноты евангельского откровения, любви к Богу и любви к ближнему, к человеку», русский философ замечает: «Лишь очень немногие, как св. Франциск Ассизский и св. Серафим Саровский, умели соединить аскетическую отрешенность и мистическое созерцание с любовью ко всему творению, ко всякой твари Божьей»²⁹.

М. В. Лодыженский стремился дать объективную оценку деятельности св. Франциска, не умаляя его заслуг в возрождении религиозной жизни Запада. Обобщая все сказанное М. В. Лодыженским, профессор С. С. Глаголев писал: «Нельзя отрицать величия Франциска, как нельзя не видеть величия и в простоте убогого Серафима»³⁰.

Однако книга М. В. Лодыженского «Свет незримый», вышедшая первым изданием в 1912 году, через два года подверглась препарированию издателями «Религиозно-философской библиотеки». В 37-м выпуске этой серии вышла брошюра, озаглавленная «Мистика Церкви (по сравнению с мистикой католической)» (Сергиев Посад, 1914). В предисловии этого выпуска издатели обращались к читателям с такими словами: «Предлагаем лишь краткие отрывки из житий некоторых католических святых, чтобы только наметить те гибельные искажения в духовном устройении, которые характерны для католичества»³¹.

Второй раздел этой брошюры носил название «Характерные черты из жизни и учения католических святых. Франциск Ассизский», а внизу была помещена сноска: «Замечено с большими пропусками из книги М. В. Лодыженского „Свет незримый“ (СПб., 1912. С. 88—132)»³². «Большие пропуски» — это все те места из книги Лодыженского, которые могли вызвать симпатию читателей к св. Франциску. Издатели не скрывали своей программы в отношении содержания «Религиозно-философской библиотеки»: цель ее выпусков (начиная с 31-го) состояла «в отграничении Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви от соприкосновения с ней католического раскола и расплывшегося в секты протестантизма»³³. А отсюда и тенденциозная оценка католической аскетики, в духе епископа Игнатия Брянчанинова: «У „святых“ Запада искажается „духовное делание“, сказывается вывих в духовной жизни, и дает себя знать иной дух... На место трезвенного, истинно-духовного устройства души человеческой водворяется „плотское мудрование“, избобляющее духа лжи, который пронизывает все глубже и глубже западное „христианство“»³⁴.

²⁶ Лодыженский М. В. Указ. соч. С. 124.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 125.

²⁹ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 171.

³⁰ Богословский вестник, 1914, № 6, отд. критики. С. 351.

³¹ Мистика Церкви (по сравнению с мистикой католической). Сергиев Посад, 1914. С. 5 (предисловие).

³² Там же. С. 44.

³³ Там же. С. 3 (предисловие).

³⁴ Там же. С. 4—5 (предисловие).

В более мягкой форме эта мысль была выражена С. Н. Булгаковым (1871—1944) в его сочинении «Два града» (М., 1911). По словам С. Н. Булгакова, «нам, русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос преп. Серафима и преп. Сергия, нежели Христос Бернарда Клервоского, или Екатерины Сиенской, или даже Франциска Ассизского»³⁵.

Однако это утверждение было подвергнуто критике Е. Н. Трубецким в его статье «Старый и новый национальный мессианиззм», опубликованной в следующем, 1912 году. Комментируя приведенное высказывание С. Н. Булгакова, Е. Н. Трубецкой вовлекает его в своеобразную ловушку. «С точки зрения чисто фактической это, разумеется, так же верно, как и то, что католикам ближе христианство Петрово, а протестантам христианство Павлово»³⁶, — пишет он, как бы соглашаясь с Булгаковым. Но это лишь полемический прием, позволяющий Трубецкому перейти от обороны к наступлению.

«Если мы попытаемся наше фактическое возвести в нормальное и должное, мы встретимся с категорическим запретом ап. Павла, — продолжает Трубецкой, переходя затем к обстоятельной критике позиции С. Н. Булгакова. — Тот факт, что Истина вселенская и общенародная усваиваются людьми по-своему и что в христианстве существуют различные углы зрения, разумеется, не укрылся от его (ап. Павла. — *Авт.*) внимания. Он знал, что есть христианство Петрово, Павлово и Аполлосово. Но он с решительным осуждением высказался о тех, кто принимает эти различные способы восприятия истины за окраску самой истины»³⁷.

Далее Трубецкой приводит выдержку из Первого послания апостола Павла к коринфянам, дабы читатели смогли убедиться «на строке» в правильности его рассуждений. «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но, чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях. Ибо... сделалось мне известным о вас, братия мои, что между вами есть споры. Я разумею то, что у вас говорят: „я Павлов“; „я Аполлосов“; „я Кифин“; „я Христов“. Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» (1 Кор. 1, 10—13).

А затем, подводя итог сказанному, Е. Н. Трубецкой делает следующий вывод: «То же отвечал бы апостол Павел и тем, кто думает, что нам всего ближе Христос св. Серафима и Сергия и что это свое, особенное, „близкое“ в национальности с религиозной точки зрения всего ценнее»³⁸.

Идеи русского национального мессианства были близки не только епископу Игнатию и С. Н. Булгакову. В художественной форме их выразил Ф. М. Достоевский, вкладывая эти мысли в уста персонажей своих романов. Суть концепции великого русского писателя изложил Е. Н. Трубецкой.

Для Достоевского — «западные исповедания — выражение веры нехристианской; в особенности римский католицизм...» По Достоевскому, он, в сущности, даже не вера, а продолжение Западной Римской империи. Этим-то и определяется призвание России. «Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, Которого мы сохранили и Которого они не знали». Обновление человечества в будущем совершится «одною только русской мыслью, русским Богом и Христом». Именно в России совершится новое пришествие Христово. Народ русский есть «на всей земле единственный народ-богоносец,

³⁵ Булгаков С. Н. Два града. М., 1911. Т. 2. С. 299.

³⁶ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 340.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 341.

грядущий обновить и спасти мир именем нового Бога», ему одному «даны ключи жизни и нового слова» (см. речи князя Мышкина в «Идиоте» и Шатова в «Бесах»)³⁹.

Насколько опасно было двигаться по этому пути, показал печальный опыт гитлеровской Германии. В 1920-е годы в стране зародилось профашистское движение «немецких христиан»; его печатным органом стала «Воскресная газета немецкой Церкви для немецкого народа», ставившая своей целью дать интерпретацию крестной жертве Иисуса Христа в русле мистицизма немецкого героического эпоса. Тогда же сформировались партии «Церковный Союз за позитивное христианство и немецкую нацию» и «Евангельские национал-социалисты». В 1932 году нацисты начали объединять такого рода партии в «Движение веры немецких христиан», во главе его встал Иоахим Хоссенфельдер. После прихода Гитлера к власти Церковь должна была в своей проповеди проводить параллель между Христом, Спасителем всего человечества, и Гитлером, призванным для спасения немецкой нации. Вера должна была базироваться не только на «учении Лютера», но и на «духе героического немецкого благочестия». Во время I съезда нового церковного движения декан Грель, одетый в красно-коричневую униформу, заявил, что немцы нуждаются в «немецкой вере» и «немецком боге». Профессора богословия, преподававшие в немецких университетах, должны были в обязательном порядке подписать клятву верности, в которой Гитлер ставился выше Христа. Постепенно движение «немецких христиан» приобрело большое число сторонников, но в то же время в Церкви возникло движение сопротивления.

Первым против «немецкой Церкви» выступил Мартин Нимеллер, основавший в 1933 году «Чрезвычайную пасторскую лигу», позднее получившую название Исповедническая церковь, так как ее члены подчеркивали, что исповедуют как своего Бога только Иисуса Христа. 29–31 мая 1934 года в Бармене состоялся первый синод Исповеднической Церкви, организованной Нимеллером, Д. Бонхеффером и К. Бартом. Барменская декларация, авторами которой были Барт и Х. Асмуссен, состояла из шести статей, каждая из которых была направлена на развенчание лжеучения «немецких христиан». В этой декларации говорится о том, что Церковь не может проповедовать то, чего нет в Священном Писании (Ин. 14. 6); для христиан не может быть иного Господа, кроме Иисуса Христа, все сферы жизни находятся под Его управлением, включая политику (1 Кор. 1. 30); Церковь не может изменять содержание своего послания в зависимости от политической и идеологической ситуации (Еф. 4.15–16); Церковь не должна принимать так называемый «принцип фюрера», то есть контролироваться государством (Мф. 20. 25–26); Церковь не может взять на себя функции государства или передать ему свои (1 Петр. 2.17); миссия Церкви не может быть подчинена иным целям, кроме установленных Иисусом Христом (Мф. 28. 20)⁴⁰.

В годы, предшествовавшие Первой мировой войне, в России бытовало разное отношение к духовному наследию Римско-католической церкви. Это отразилось и в издании популярных брошюр, посвященных св. Франциску. Рассчитанные на массового читателя, они были прямо противоположны в оценке личности этого подвижника. С одной стороны — издание «Религиозно-философской библиотеки» (вып. 37), а с другой — неоднократно переиздававшееся житие св. Франциска (в изложении Е. П. Свешниковой)⁴¹ и «допущенное Ученым комитетом Министерства народного просвещения в библиотеки низших училищ».

³⁹ Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианизм. (Реферат, читанный на собрании Религиозно-философского общества 19 февраля 1912 года // Русская идея. М., 1992. С. 244.

⁴⁰ Леоненкова И. Р. Барменская декларация // Православная Энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 341–342.

⁴¹ Франциск Ассизский. Рассказано Е. П. Свешниковой. М., 1886. (1-е изд.); Франциск Ассизский. Рассказ. М., 1912 (8-е изд.). См. также: Франциск Ассизский. М.: Вера, 1915.

Издатели «Религиозно-философской библиотеки», сократившие главы из книги М. В. Лодыженского, оставили те места из его сочинения, где говорится об отличиях мистики Франциска от мистики Серафима. «По сравнению с Серафимом, который в сердце своем ощущал духовную силу Христову и принимал Христа внутрь себя, Франциск в представлении о Христе воспринимал прежде всего впечатление от земной жизни Христа, был поглощаем Его внешним страдальческим образом, — писал М. В. Лодыженский. — Впечатление это на Франциска шло как бы извне и Франциск стремился всеми силами своей души подражать Христу. Для него Христос был внешним объектом, и исходя от образа Христа и Его страданий и развивалась мистика Франциска»⁴².

Сходные мысли выражал Н. А. Бердяев в своем трактате «Философия свободы». В этом произведении у него нет прямого противопоставления св. Франциска и преп. Серафима Саровского, но он говорит о Терезе Авильской (1515—1582) — святой Римско-католической церкви, в 1970 году причисленной к «учителям Церкви». «Сравните св. Серафима Саровского, величайшее явление мистической святости в Православии, с св. Терезой, мистической святостью католичества. Православная мистика более мужественная и волевая, католическая мистика более женственная и чувственная, — пишет Бердяев. — В восточно-православной мистике Христос принимается внутрь человека, становится основой жизни, в западно-католической мистике Христос остается предметом подражания, объектом влюбленности, остается вне человека. Подражание страданиям Христовым, вплоть до принятия стигматов, есть последнее слово католической мистической чувственности»⁴³.

Размышляя об особенностях западной и восточной мистики, Н. А. Бердяев упоминает имена св. Франциска и преп. Серафима наряду с другими видными представителями Римско-католической церкви. «У Я. Беме был дар мистического гнозиса несоизмеримо больший, чем у св. Франциска или св. Доминика, больший, чем и у св. Фомы Аквината, хотя тот и был философ, — пишет русский мыслитель в своем трактате „Философия свободного духа“. — И если у св. Серафима Саровского был дар мистического созерцания тайн космической жизни, то это определялось не его достижениями святости, а особой индивидуальной харизмой»⁴⁴.

Прямое сопоставление духовного опыта св. Франциска и преп. Серафима Саровского находим на страницах другого сочинения Н. А. Бердяева — «Я и мир объектов». Отметив, что «Православный Восток, особенно русский, любит св. Франциска Ассизского, который имеет универсальное значение и наиболее близок евангельскому образу Христа», православный философ продолжает: «Но в св. Франциске были черты западной рыцарственной человечности, которой в такой форме нельзя найти у св. Серафима Саровского, типичного представителя восточной мистики с ее просветлением и обожением твари. Мистика Востока есть по преимуществу мистика Воскресения, мистика Запада по преимуществу мистика Распятия»⁴⁵.

Как видим, позиции М. В. Лодыженского и Н. А. Бердяева здесь совпадают, но это не препятствует им искать то общее, что сближает святых угодников Божиих, живших в разные эпохи и в разных странах. Такую попытку Н. А. Бердяев сделал в своем сочинении «Смысл творчества»; св. Франциск и преп. Серафим снова встречаются на страницах этой книги. «Есть святые, которые обладали особым даром мистического созерцания Божественных тайн. Но этот гностический дар далеко не всем святым был присущ. Другие святые обладали даром красоты, — отмечает русский философ. —

⁴² Лодыженский М. В. Свет Незримый. Изд. 2-е. Пг., 1915. С. 120.

⁴³ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 244.

⁴⁴ Бердяев Н. А. Философия свободного духа. Ч. 2. Париж, б/г. С. 94.

⁴⁵ Бердяев Н. А. Я и мир объектов. В его книге: Философия свободного духа. М., 1994. С. 441.

Так, св. Франциск был исключительно наделен даром красоты, он был поэт. Св. Серафим обладал даром мистического созерцания»⁴⁶.

Как и М. В. Лодыженский, Бердяев подробно анализирует различия католической и православной мистики и в заключение приводит интересное высказывание, опять-таки связанное с преп. Серафимом. «Восток менее антропологичен, чем Запад, на Востоке хранится Божественное, человеческое же не объективируется в исторической динамике, — пишет Бердяев. — Св. Серафим Саровский — не великий творец, а великое творение Божье, великий факт бытия, великое жизненное достижение»⁴⁷.

Как известно, церковно-литературное наследие св. Франциска по объему невелико, а преп. Серафим вообще не оставил после себя письменных трудов. Комментируя это обстоятельство, Н. А. Бердяев пишет: «Христианская мистика Востока гораздо менее антропологична, чем христианская мистика Запада, в ней менее разработан сложный путь человека, менее раскрывается человеческая борьба. Созерцается не человечество, а Божество Иисуса Христа. Поэтому Восток почти не знает исповедей, дневников, автобиографий, описания духовного пути святых и мистиков, которые так любит Запад»⁴⁸.

Более подробно русский философ анализирует причины «бесписьменности» русских святых в статье «Русская религиозная идея»; здесь снова рядом стоят имена св. Франциска и преп. Серафима.

Великий духовный опыт русских святых, русских старцев почти не был выражен в слове и мысли, от него не осталось почти никаких творений. В этом очень глубокое отличие от католического мира, в котором великие святые и мистики оставляли великие литературные произведения. Когда русский человек уходил из мира, шел путем подвижничества и достигал святости, он не мог уже писать, не мог творить произведений, объективирующих его духовный опыт. Он сам становился совершенным произведением, продуктом Божьего художества. Русская святость, русское мистическое созерцание тайн Божьего мира не становились явлением мировой культуры, как на Западе, в католичестве, где св. Франциском Ассизским восторгаются эстеты и св. Терезой зачитываются люди утонченной культуры. Русская святость, святость Серафима Саровского, жившего уже в XIX веке, не была силой христианства, действующей в культуре. Духовная жизнь оставалась сосредоточенной внутри, в глубине, и все выраженное и уловимое для внешних людей, для людей светской культуры, с трудом воспринималось в той значительности, которую эта духовная жизнь имела в себе⁴⁹.

Размышляя о судьбах России и православия, Н. А. Бердяев, вполне естественно, большее внимание уделяет восточным святым, и преп. Серафим Саровский занимает в этом перечне почетное место. «Абсолютная святость Православной Церкви, святость св. Максима Исповедника, св. Макария Египетского и св. Серафима Саровского, став динамической силой всемирной истории и всемирной культуры, приведет к сакраментальному завершению истории, к богочеловеческому исходу из трагических противоречий нашего бытия»⁵⁰, — пишет Бердяев.

Однако св. Франциск не оказывается на периферии философского анализа Бердяева. Ведь тема «Восток—Запад» постоянно присутствует в произведениях русского мыслителя. Поэтому он снова и снова обращается «за помощью» и к преп. Серафиму,

⁴⁶ Бердяев Н. А. Философия свободы. С. 397.

⁴⁷ Бердяев Н. А. Проблемы Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сборник первый. М., 1911. С. 119.

⁴⁸ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Основы Богочеловеческой духовности. Париж, б/г. С. 136.

⁴⁹ Бердяев Н. А. Русская религиозная идея // В сборнике: Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, 1924. С. 67—68.

⁵⁰ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 250.

и к св. Франциску. Так, рассуждая о мистическом Телѣ Церкви, Бердяев пишет: «Ведь католический Запад — это не только воинствующий иерархический строй Церкви, не только Петр, не только власть, это также св. Франциск Ассизский, св. Тереза, это также „Подражание Христу“, мистическая чувственность, романтический голод, стигматы и сладостное упоение страстями Господними. А православный Восток — это не только пассивность церковной иерархии, византийское подчинение Церкви государству, консерватизм, препятствующий богочеловеческому делу на земле, это также св. Исаак Сирианин, св. Макарий Египетский и св. Максим исповедник, это мужественная и белая мистика св. Серафима, это обожение человеческой природы изнутри, мистическая насыщенность»⁵¹.

В своих сочинениях Н. А. Бердяев неоднократно сопоставлял преп. Серафима Саровского со святыми Римско-католической церкви. Одним из них был Жан Мари Батист Вианне (Вианней) (1786—1859), сельский священник из Арса, канонизированный в 1925 году⁵². То, что русский философ говорит о Жане Вианне, можно было бы вполне отнести и к св. Франциску. «Если сравнить одного из величайших русских святых, св. Серафима Саровского, и одного из последних католических святых, Cured' Ars (Vianey), то поражает, что у Серафима все устремлено исключительно к воскресению, к преображению всей твари в Духе Святом, т. е. к грядущему, — пишет Бердяев. — У Cured' Ars все устремлено исключительно к кресту, т. е. к прошедшему»⁵³.

Н. С. Арсеньев (1888—1977), профессор Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк), неоднократно сравнивал духовный подвиг св. Франциска с аскезой восточного монашества. В ряду прославленных имен он упоминает и о других святых Запада. «Несомненно, потоки благодати живут и действительны в Католической Церкви: ибо свидетельствуют о сем плоды христианской святости, приносимые ею донныне, — пишет Николай Сергеевич. — Так, например, бесконечно умиляет и поражает нас своей высотой духовной жизнь Charles de Foucault, 30 лет прожившего отшельником в Сахаре (был убит в 1917 году) или, например, жизнь другого великого светоча праведности и великого молитвенника — Cured' Ars, в первой половине 19-го века»⁵⁴.

Сопоставление духовного подвига преп. Серафима и о. Жана Вианне находим и в книге «Дух русского христианства» (Мадрид, 1962), принадлежащей перу профессора Мадридского университета Георгия де Вильярдо. «Возьмите Серафима Саровского, преподобного русского подвижника, канонизированного Русской Церковью, и сравните его с его же современником во Франции, святым пастырем Арса. Разница будет едва заметной, а по существу, думается нам, не будет никакой, — пишет Георгий де Вильярдо. — Почему же? Ответ будет прост. Они — дети благодати Божией, преображенные люди, жители иной области и того плана, где всякая психология, всякое умонастроение, какие бы эти люди их не имели, прекращают существовать или, лучше сказать, умолкают. Разница эпох, рас, географических мест теряет свое значение. Время не входит в расчеты. На этом духовном уровне действие Божие на земле остается неизменным»⁵⁵.

Как отмечал далее тот же автор, «Старцы, своей жизнью, своим примером, своими словами и даже своими чудесами (ибо среди них были и чудотворцы, как например, Серафим Саровский, которого Св. Синод должен был канонизировать, несмотря на

⁵¹ Бердяев Н. А. Проблемы Востока и Запада... С. 116.

⁵² Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 367, примеч. 87.

⁵³ Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого. В его книге: О назначении человека. М., 1993. С. 350.

⁵⁴ Арсеньев Н. С. Православие. Католичество. Протестантизм. Изд. 2-е. Париж, 1948. С. 30.

⁵⁵ Вильярдо Георгий. Дух русского христианства. Мадрид, 1962. С. 64.

оппозицию немалого числа архиереев), доказывали, что они подлинные ученики Христа, и почитались таковыми народом»⁵⁶.

Интересное сравнение можно найти в трудах Вячеслава Иванова (1866—1949). Рассуждая о том влиянии, какое оказало христианство на развитие литературы Запада и Востока, он пишет: «Я уверен, что не мог бы восстать Дант, если бы не подвизался бы ранее св. Франциск Ассизский; предполагаю, что не возник бы и Достоевский, если бы не было незадолго на Руси великого святого»⁵⁷.

Вячеслав Иванов не уточняет, какого «великого святого» он имел в виду, однако его читатели без труда могли догадаться, что речь шла о преп. Серафиме. Но для большей точности приведем строки Н. О. Лосского (1870—1965), посвященные Вячеславу Иванову: «Творчество Данте он ставит в связь со св. Франциском Ассизским, в русском творчестве XIX века он находит влияние духа св. Серафима Саровского»⁵⁸.

Перу Вячеслава Иванова принадлежит стихотворение «Gratiae plena», посвященное Деве Марии и Серафиму Саровскому:

Мария, Дева-Мать! Ты любишь этих гор
Пещеры, и ключи, и пастбища над бором,
И дани роз Твоих от пастырей, чьим взорам
Являешься, надев их бедных дев убор.

Пречистая, внемли! Не с ангельским собором,
Клубящим по небу Твой звездный омофор,
Когда за всеобщей Тебя величит хор, —
Владычицей земли предстань родным просторам!

Полей, исхоженных Христом, в годину кар
Стена незримая, Ты в пламени пожаров
Неопалимая, гнала толпы татар.

К струям святых озер, с крутых лесистых яров
Сойди, влача лазурь, — коль нежной тайны дар
И древний Радонеж, и девий помнит Саров!⁵⁹

В произведениях русских философов могут быть проведены и другие сближения св. Франциска и преп. Серафима. Вот что писал по этому поводу С. Л. Франк: «Россия, возможно, единственная европейская страна, которая уже в XIX веке — можно сказать, почти на наших глазах — явила святого, который принадлежит к величайшим религиозным гениям мира и стоит не ниже Франциска Ассизского (с которым у него много общего), — я имею в виду Серафима Саровского»⁶⁰.

В книге И. А. Ильина (1883—1954) «Путь к очевидности» об этих святых упоминается на разных страницах, но не по случайному совпадению в обоих местах речь идет об их безмерной любви к Богу и ближним. Вот что пишет И. А. Ильин о преп. Серафиме:

⁵⁶ Там же. С. 80.

⁵⁷ Иванов Вячеслав. Лик и личины России. В его книге: Родное и вселенское. М., 1994. С. 334.

⁵⁸ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 211.

⁵⁹ Иванов Вячеслав. Собр. соч. Т. III. Брюссель, 1979. С. 19. Перевод был сделан по изданию: S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis. De gratia et libero arbitrio. — Patrologiae cursus completus. Ser. latina, ed. altera, acc. J.-P. Migne. P. 1879, t. 182.

⁶⁰ Франк С. Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М., 1992. С. 492.

«Каждое существо, вступающее в поле его зрения, вызывает в нем луч благоволения, зажигает в нем огонь Божией доброты и дарит ему радость. Вот почему преподобный Серафим Саровский говорил каждому человеку: „радость моя!“⁶¹ Сходным образом характеризуется и св. Франциск. Отметив, что в эпоху средневековья «от времени до времени вырывались из земли и поднимались к небу — совсем индивидуально и самовластно — личные „гейзеры“ чувства, горячие источники любви и совести», И. А. Ильин прежде всего называет имя «бедняка из Ассизи»: «Таков был Франциск Ассизский в Италии»⁶².

Сходными словами характеризует святых Востока и Запада Н. О. Лосский. «Всеобъемлющая любовь придает характер благостности всему тону жизни некоторых святых, например, Франциска Ассизского, Сергия Радонежского, — пишет русский философ. — Св. Серафим Саровский всякого приходящего к нему приветствовал словами: „Радость моя!“ Всем своим поведением он распространял вокруг себя бодрое, веселое настроение»⁶³.

В своих сочинениях Николай Онуфриевич неоднократно ставит в один ряд «бедняка из Ассизи» и прославленных русских подвижников. «Святые, жизнь которых и индивидуальный характер известны в живой конкретной форме, например, Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Франциск Ассизский, вызывают к себе горячую любовь. Образ их, укореняясь в сознании и даже в подсознании, мощно содействует воспитанию характера человека»⁶⁴, — пишет Н. О. Лосский.

Однако в те годы далеко не каждый православный богослов мог открыто выражать свои симпатии к «бедняку из Ассизи». В книге, посвященной памяти прот. Георгия Флоровского, один из авторов Эндрю Блейн рассказывает о беседах, которые велись в его принстонском доме. Э. Блейн упомянул о той благодарности, которую выразил о. Георгий за молитву Франциска Ассизского; он пишет о том, что она побудила о. Георгия сделать «краткий исторический экскурс в биографию святого, которого он не назвал только потому, добавил он таинственно, что тот „в конце концов — католический святой“»⁶⁵.

О тех спорах, которые велись в русском православном зарубежье по поводу признания/непризнания св. Франциска «своим»/«не чужим», можно судить по публикациям тогдашней церковной печати. В 1932 году в первом номере журнала «Православие» (Париж) был помещен рассказ «Преподобный Серафим и Франциск Ассизский»⁶⁶.

Однажды молодая жена, будучи больной, сидела в саду и читала жизнь Франциска Ассизского. Сад был весь в цветах. Тишина — деревенская. Читая книгу, она заснула каким-то тонким сном. «Сама не знаю, как это было, — рассказывала она после... — И вот идет сам Франциск, а с ним — сгорбленный, весь сияющий старичок, как патриарх», — сказала она, отмечая этим его старость и благолепие. Он был весь в белом. Она испугалась. А Франциск подходит с ним совсем близко к ней и говорит: «Дочь моя! Ты ищешь истинную Церковь: она — там, где он: она все поддерживает, а ни от кого не просит поддержки». Белый же старец молчал и лишь одобрительно улыбался на слова Франциска. Видение окончилось. Она как бы очнулась. А мысль подсказала ей почему-то: «Это связано с Русской церковью». И мир сошел в душу ее.

⁶¹ Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 375.

⁶² Там же. С. 295.

⁶³ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 196.

⁶⁴ Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание. В книге: Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 107.

⁶⁵ Флоровский Георгий. Священнослужитель, богослов, философ (1893—1979) (Сб. статей). М., 1995. С. 169.

⁶⁶ Перепечатка в: Литературная учеба, 1991, № 5.

Через два месяца я (автор рассказа. — *Авт.*) снова был у них: и на этот раз от самой видевшей узнал еще и следующее. Они приняли к себе русского работника. Посетив его помещение и желая узнать, хорошо ли он устроился, она увидела у него иконку и узнала в ней того старца, которого она видела в легком сне с Франциском. В удивлении и страхе она спросила: «Кто он, этот старичок?» — «Преподобный Серафим, наш православный святой», — ответил ей рабочий. Тут она поняла смысл слов святого Франциска, что истина — в Православной Церкви⁶⁷.

Сближение св. Франциска и преп. Серафима имело место и в русской поэзии. В ноябре 1919 года Максимилиан Волошин написал в Коктебеле поэму о св. Франциске; в том же 1919 году (октябрь — декабрь) он начал слагать поэму «Святой Серафим»⁶⁸. Одна из глав поэмы носит «францисканское» название — «Тварь». В ней прославляются творения Божии, населяющие землю. Вот начальные строки этой главы.

Не из ненависти к миру инок
Удаляется в пустыню: русла
И пути ему видней отсюда,
Здесь он постигает различенье
Всех вещей на доброе и злое,
На порок, цветенье и распад.
Мир в пустыне виден по-иному,
За мирским виднее мировое,
Мудрость в нем рождается иная,
Он отныне весь иной — он Инок...⁶⁹

Перелагая житие преп. Серафима Саровского, Волошин пользовался книгой Чичагова «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря» (СПб., 1903). По замыслу Волошина, «Тварь», как и стихотворение «Святой Франциск», должно было выразить главную идею поэта: опрощение человека, сближение и единение с миром Творца, свидетельство «культуры св. Франциска»⁷⁰.

Поэты русского зарубежья также вдохновлялись кроткими образами св. Франциска и преп. Серафима, посвящая им свои строки. В 1925 году в Париже вышел в свет поэтический сборник «Отходящие корабли». Его автор — Алексей Алексеевич Масаинов; одно из стихотворений он посвятил преп. Серафиму Саровскому.

Закатный свет, молитвенные зори,
Моя земля и мир, что так любим.
Любил его и ясный чудотворец
Святитель, преподобный Серафим.

Простой, он жил, как птицы полевые.
Бедняк, не он богатства собирал.
Но Ангел в алтаре на литургии
Ему кадило тайно подавал...

О, час утра и голос песен ранний!
Крик петухов, жужжание шмеля,

⁶⁷ Цит. по: Кураев Андрей, диакон. Вызов экуменизма. М., 1997. С 150–151.

⁶⁸ Волошин Максимилиан. Лики творчества. Л., 1988. С. 794 (примеч.).

⁶⁹ Волошин Максимилиан. Стихотворения. Л., 1982. С. 325.

⁷⁰ Там же. С. 445 (примеч.).

Роса на ржи и тихое сиянье,
Когда Господь нисходит на поля.

И монастырь. И в монастырском клире
Как от кадила уплывает дым,
Ушел от нас безгрешно живший в мире
Премудрый и пресветлый Серафим⁷¹.

А другой поэт русского зарубежья Николай Оцуп посвятил свои строки «бедняку из Ассизи»:

Птички, вы мои дружочки,
Я словил бы штучек пять.
Чтобы в крошечные щечки
Каждую расцеловать.
Через Бога сестрам близкий, —
Вас любил Франциск Ассизский⁷².

Как известно, после смерти Феодосия Великого (395) Римская империя разделась на Западную и Восточную (Византия). С этого времени у Церквей Запада и Востока исторические судьбы стали складываться по-разному. На Западе усиливалось влияние папы римского (папизм), на Востоке укреплялась власть императора (цезарепапизм). Чрезмерный рост папской и императорской власти порой приводил к духовному кризису в лоне Церкви. Но, по промыслу Божию, именно в это время Церковь давала миру таких молитвенников, как св. Франциск и преп. Серафим. Об этом пишет Георгий де Вильярдо (Мадрид). «Католическая Церковь находилась в состоянии летаргической прострации во дни св. Франциска Ассизского и св. Доминика Гусмана, — отмечает испанский профессор. — И это было бы частично справедливо. Весьма очевиден внешний упадок Католической Церкви с ее высшим и низшим духовенством в течение XII и начала XIII вв. И, однако же, было бы весьма легковесно обвинять в подлинной прострации Церковь, из недр которой возникли фигуры, подобные св. Франциску и св. Доминику, не говоря уже о бесчисленном множестве иных светочей, непосредственно предшествовавших св. Фоме Аквинату»⁷³.

Так Георгий Вильярдо повествует о духовном кризисе Римско-католической церкви в XIII столетии. А вот что пишет тот же автор о проблемах, стоявших перед православной Россией в XVIII — начале XIX века: «В течение XVIII века, несмотря на угнетение всякой свободной мысли Церкви и ее превращение в зависимый орган государства, в этом же самом XVIII веке — причудливой смеси полицейского деспотизма и либерального вольтерьянства — внутренняя духовная жизнь Русской Церкви не прекращалась ни на минуту, и вся эта эпоха дала святых, которых сам Синод должен был канонизировать. XVIII-му веку принадлежат святые епископы: Димитрий Ростовский, Митрофан Воронежский, Тихон Задонский, Иоасаф Белгородский и многие другие угодники Божии, а, наконец, и знаменитейший преподобный Серафим, инок и подвижник

⁷¹ Масаинов А. А. Отходящие корабли. Париж, 1925. С. 57. Стихотворение «Св. Серафим» (Санкт-Петербург, 1914).

⁷² Оцуп Николай. Из цикла «В Тироле» (1935—1936 гг.) // Эстафета. Сборник стихов русских зарубежных поэтов. Париж; Нью-Йорк, 1948. С. 93.

⁷³ Вильярдо Георгий. Дух русского христианства. Мадрид, 1962. С. 49.

Саровский, который до сего дня является одним из наиболее чтимых русским народом святых»⁷⁴.

В работах православных авторов, сопоставлявших духовное наследие Востока и Запада, удивительным образом сочетаются имена святых, прославленных Римско-католической и Православной церквами. К числу таких писателей относится митрополит Евлогий (Георгиевский) (1868—1946), благословивший открытие Свято-Сергиевского института в Париже. В сущности, именно он подарил России блестящую плеяду богословов — оо. Сергия Булгакова, Николая Афанасьева, В. Зеньковского, Киприана (Керна), епископа Кассиана, А. В. Карташева, Б. В. Вышеславцева, Г. П. Федотова и других — всех, кого сумел он собрать вокруг себя в Париже. В своей книге «Путь моей жизни» владыка Евлогий упоминает о своем посещении Лиона, где он познакомился с аббатом Кутюрье, состоявшим в дружеских отношениях с местным православным священником.

«Отец Кутюрье выстоял в нашей церкви всю службу, а потом за обедом мы с ним беседовали, — пишет владыка Евлогий. — Он предложил мне вместе с ним съездить в тот город, где когда-то подвизался юре д'Арс (Жан Вианне; см. выше. — *Авт.*). „Это наш преподобный Серафим Саровский“, — сказал аббат. „Разве вы слышали о нашем преподобном Серафиме?“ — удивился я. „Как же его не знать!..“ — ответил мой собеседник»⁷⁵.

Из дальнейшей беседы выяснилось, что такие католики, как аббат Кутюрье, почитали некоторых православных святых наравне со своими. Размышляя об этой встрече, владыка Евлогий пишет: «И думается мне, что преподобный Серафим или святой Франциск и другие великие угодники Божии в своем жизненном подвиге уже осуществили идею соединения Церквей; это святые граждане единой Вселенской Церкви в известном смысле, в высших небесных сферах уже преодолевшие вероисповедные разделения; на высоте своих святых душ они разрушили те перегородки, о которых говорил некогда митрополит Киевский Платон (Городецкий)...»⁷⁶

В 1946 году владыка Евлогий скончался в возрасте 73 лет; своим преемником он назначил архиепископа Владимира (Тихоницкого). 6 марта 1947 года Константинопольский патриарх назначил владыку Владимира Экзархом, а 8 июля того же года в связи с сорокалетием епископского служения возвел в сан митрополита⁷⁷.

Будущий митрополит Владимир (Вячеслав Тихоницкий) родился в 1873 году в селе Быстрица Орловского уезда Вятской губернии в семье протоиерея Михаила Тихоницкого, который будет потом, в сентябре 1918 года, расстрелян коммунистами в подвале той самой тюрьмы, где в дореволюционные годы он постоянно бывал как священник. Вячеслав учился сначала в Вятке, затем — в Духовной академии в Казани. Монах с 20 лет (постриженный епископом (Антонием Храповицким) — будущим митрополитом и первоиерархом Зарубежной Русской православной церкви), он изучил киргизский язык (так называли тогда казахский) и стал миссионером; в течение восьми лет проповедовал в степях Семипалатинской и Акмолинской областей и совершал вместе со своим диаконом-киргизом богослужения на киргизском языке. В 1907 году был хиротонисан во епископа Белостокского, викария Гродненской епархии. В годы Первой мировой войны он оказался в Москве и жил в Чудовом монастыре, а затем участвовал в избрании святителя Тихона патриархом. В 1920-е годы жил в Польше,

⁷⁴ Там же. С. 52—53.

⁷⁵ Цит. по: «Русская мысль», № 4137, 1—7 августа 1996. С. 1.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Чистяков Георгий, свящ. Вечная красота личности // «Русская мысль», № 4298, 23—29 декабря 1999. С. 21.

затем в Праге, а с 1925 года — в Ницце в должности старшего vicaria и в качестве ближайшего сотрудника митрополита Евлогия⁷⁸.

В Савоие будущий митрополит совершал молебны прямо в лесу и обычно молился в своем садике у иконы преп. Серафима, прикрепленной к дереву; на прогулки он брал с собой в лес Евангелие и читал его вслух вполголоса. Однажды в Великую субботу одна монахиня видела, как он, стоя у Плащаницы, собирал рассыпанные по полу цветочки и целовал их. В его душе каким-то особенным образом жил ребенок. Иногда он это скрывал, иногда простодушно обнаруживал.

Не зная французского языка, с католиками митрополит почти не общался. Однако в его дневнике обращает на себя внимание следующая запись, сделанная за год до смерти. 24 декабря 1958 года: «Вечером в соседнем доме елка с огнями разноцветными. В полночь слышны звоны в католических церквях к праздничным службам. Воспел тропарь и кондак келейно». Благоговейный молитвенник и тишайший инок, Рождество, когда его празднуют французы, он встречает молитвой.

В этой связи нельзя не упомянуть и о том особенном чувстве, с которым он относился к св. Франциску Ассизскому. Так, в одном из писем владыка говорит: «Вспомните советы блаженного Франциска, а также праведную Клару и нашего старца, преподобного Серафима, их светлое, радостное настроение, пламенную любовь ко Христу, к ближнему, к природе, к птичкам, к животным, зверям и ко всякой твари»⁷⁹.

Так, вполне определенно, высказали свое отношение к св. Франциску выдающиеся деятели русского православного зарубежья — митрополит Евлогий (Георгиевский) и митрополит Владимир (Тихоницкий).

Волею судеб оба архипастыря прожили на Западе долгие годы, смогли познать и оценить духовный опыт католических подвижников. В отличие от них архимандрит Иларион (Троицкий) (1886—1929) совершил лишь краткую поездку по странам Западной Европы незадолго до начала Первой мировой войны. Там он хотел «подслушать вздохи западной души, биение западного сердца, западную душу сравнить с русской душой»⁸⁰. После возвращения в Россию он опубликовал свои записки об увиденном в книге «Письма о Западе» (Пг., 1915). Однако ему не удалось за краткое время составить объективное представление о реальной духовной жизни католического Запада. Поэтому некоторые его замечания представляются недостаточно обоснованными, примером чему может служить следующее его высказывание в отношении западного и восточного монашества: «Наши святые свободны от болезненного мистицизма и слащавой сентиментальности. Насколько, например, святая душа преподобного Серафима (Саровского. — *Авт.*) отличается от восторженно-сентиментальной души Франциска (Ассизского — *Авт.*)»⁸¹.

Хотя архимандрит Иларион избегает категоричной манеры, свойственной епископу Игнатию (Брянчанинову), но тем не менее данное суждение о Франциске, обаятельная фигура которого дорога всему христианскому миру, представляется недостаточно обоснованным. Несомненно, в очерке архимандрита Илариона (Троицкого) «Письма с Запада» содержится много верных и тонких замечаний о западной религиозной жизни. Но все-таки, как писал в свое время митрополит Киевский и Галицкий Владимир (Сабодан), Патриарший Экзарх Украины, «архимандрит Иларион знал

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Иларион (Троицкий), архимандрит. Письма о Западе. Пг., 1915. С. 10.

⁸¹ Там же. С. 26.

Запад только издалека и поэтому не был готов к встрече с ним. Он не чувствовал трагедии Запада, не переболел его мукой, не пережил до конца боль разрыва церковного»⁸².

Как известно, епископ Игнатий (Брянчанинов) и архимандрит Иларион (Троицкий) причислены к лику святых Русской православной церкви. Но критический анализ их отдельных суждений отнюдь не бросает тени на молитвенный подвиг этих подвижников веры. Вот что пишет по этому поводу Н. А. Бердяев: «Просветляет ли сама по себе аскеза и даже длительная подвижническая аскеза человеческую природу, расширяет ли человеческое сознание? Положительный ответ дается в отвлеченной теории аскезы, но опыт этого не подтверждает. Аскеза отрицательная совсем не просветляет целостного человека, многие стороны человеческой природы могут оставаться во тьме. Монах может двадцать лет сидеть в затворе, может весь отдать аскетическим упражнениям, молиться большую часть дня и тем не менее находиться в ужасном обскурантизме ума, обскурантизме нравственных оценок социальной жизни, в нем может быть очень слабая степень гуманизации. Таким обскурантом был, например, епископ Феофан Затворник. Такими были многие старцы. Даже у святых происходит лишь частичное просветление человеческой природы. У св. Серафима Саровского взгляды на западные вероисповедания, на политику, на культуру были очень не просветленными, хотя сердечный центр его существа был лучезарен. Ум совсем не просветляется от аскезы, такое просветление ни в коем случае не может быть признано автоматическим результатом самой последовательной и искренней аскезы, оно требует работы над просветлением ума»⁸³.

Строки об архимандрите Иларионе (Троицком), принадлежащие перу митрополита Владимира (Сабодана), были опубликованы в 1980 году. Прошло еще 20 лет; за эти годы страна претерпела политическое и экономическое поражение в «холодной войне» против Запада. В России начался рост фундаментализма — как вполне понятная реакция на тяжелые испытания и на крах марксистской идеологии. На страницах газеты «Русь православная» появилась статья под названием: «Еретическое лжеединство обречено на гибель (Насущные задачи духовной школы в условиях мировой апостасии)». Ее автором был епископ Тихвинский Константин (Горянов), тогдашний ректор Санкт-Петербургских духовных академии и семинарии. Заявив, что «в западной традиции святоотеческая мысль обрывается на восьмом или, в лучшем случае, на четырнадцатом веке», епископ Константин продолжает: «Православный христианин и православный пастырь должен трезво останавливаться перед чуждым духовным опытом, он не имеет никакого права ставить на одну доску преподобного Серафима Саровского и Франциска Ассизского»⁸⁴.

Тем не менее и в стенах Санкт-Петербургской духовной академии предпринимались попытки поставить обоих святых на «одну доску». В 1922 году в Петроградском богословском институте (преемнике СПбДА) был введен курс христианской мистики. 11/24 мая 1922 года преподаватель Богословского института протоиерей Павел Аникиев произнес актовую речь на тему «Христианская мистика как новый предмет академического преподавания в русской высшей богословской школе». В своей речи прот. Павел, в частности, сказал: «В нашей богословско-философской литературе есть определенные опыты выяснить взаимоотношения мистики Восточной и Западной,

⁸² Владимир (Сабодан), архиепископ Дмитровский. Экклесиология в русском богословии в связи с экуменическим движением // Богословские труды, № 21. М. 1980. С. 167.

⁸³ Бердяев Н. А. Дух и реальность. Париж, б/г. С. 84.

⁸⁴ Константин (Горянов), епископ. Еретическое лжеединство обречено на гибель // Русь Православная, 2000, № 1. С. 3.

причем есть показательные сравнительные характеристики Франциска Ассизского и преп. Серафима Саровского»⁸⁵.

Что же касается современных исследователей, то они «говорят о несомненном влиянии на духовное развитие и об общих корнях Франциска и Серафима — мистики базилианских монастырей восточного византийского обряда, довольно большое количество которых продолжало существовать на территории средневековой Италии даже после раскола Церквей 1054 г. на Православную и Католическую»⁸⁶.

В 2001 году на страницах журнала «Москва» в разделе «Домашняя церковь» была опубликована статья диакона Алексея Бекорюкова «Франциск Ассизский и католическая святость». Если в сочинениях епископа Игнатия (Брянчанинова) нетерпимость к католицизму отчасти может быть объяснена поражением России в Крымской войне и «польским вопросом», то в наше время болезненной является проблема православно-униатских отношений на Западной Украине. «Все возвращается на круги своя», и о. диакон подкрепляет свои рассуждения ссылкой на авторитет архипастыря, причисленного к лику святых: «Святитель Игнатий Брянчанинов, понимая страшный вред, который может принести душе изучение, а тем более — применение духовной практики католицизма, советует своим чадам заняться „чтением Нового Завета и святых отцов Православной Церкви (отнюдь не Терезы, не Францисков и прочих западных сумасшедших, которых их еретическая церковь выдает за святых“»⁸⁷. В том же 2001 году статья о. А. Бекорюкова была издана Сретенским монастырем (Москва) в виде отдельной брошюры (63 с.).

О том, что «Франциск нам не чужой»⁸⁸, говорили многие русские православные философы и богословы: прот. Сергей Булгаков, прот. Александр Ельчанинов, Л. А. Зандер, Н. М. Зернов, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, Н. А. Струве, прот. Георгий Флоровский, С. Л. Франк, Лев Шестов и целый ряд других. Но кто они такие рядом с диаконом Алексеем Бекорюковым? Кроме того, большая часть из них — «пиджачники» (не в сане), и все они — эмигранты-«невозвращенцы»...

Примером «возвышения над перегородками» могут быть труды иеромонаха. Всеволода Рошко. Русский эмигрант, православный по рождению, в предвоенные годы он принял католичество и сан священника. Он скончался в 1984 году; в одной из надгробных речей об усопшем были сказаны такие слова: «Сердце о. Всеволода принадлежало русскому Православию и самому русскому, что есть в нашей традиции. Как любил он русские жития, особенно жития юродивых! Как тщательно и с какой любовью изучал он все относящееся к житию преп. Серафима Саровского и сколько сделал для исследования жизни этого святого!»⁸⁹

В последние годы на Западе все более возрастает интерес к духовному наследию православия. Так, в католическом монастыре Бозе (Пьемонт, Италия) неоднократно проводились конференции, посвященные подвижникам Восточной церкви. Вехи этой замечательной традиции таковы: 1993 год — конференция, посвященная св. Сер-

⁸⁵ Аникиев Павел, протоиерей. Христианская мистика как новый предмет академического преподавания в русской высшей богословской школе // Минувшее. Исторический альманах. № 24. СПб., 1998. С. 496.

⁸⁶ Самарина Марина. Франциск Ассизский и Петербург // Firenze San Pietroburgo. Due culture si confrontano e dialogano tra loro. Firenze, 2003. P. 45.

⁸⁷ Бекорюков Алексей, диакон. Франциск Ассизский и католическая святость // Москва, 2001, № 8. С. 234.

⁸⁸ Герье В. И. Франциск апостол нищеты и любви. М., 1908. С. 2.

⁸⁹ Памяти о. Всеволода Рошко. Надгробное слово о. Ильи Шмаина. Иерусалим // Вестник РХД, № 143. Париж; Нью-Йорк; Москва. IV, 1984. С. 236.

гию Радонежскому; 1994 год — св. Нилу Сорскому; 1995 год — св. Паисию Величковскому и, наконец, 1996 год — св. Серафиму Саровскому. Иконописец Джованни Раффа написал для конференции в Бозе образ преподобного Серафима Саровского.

Одним из самых употребительных эпитетов преподобного, звучавших на конференции, стали слова: «Святой для всех». Почитание саровского чудотворца — пусть и не всегда в церковных формах — давно перешло границы православия, что и было засвидетельствовано в Бозе, где, как и прежде, собрались христиане разных исповеданий из разных стран. Были повторены с особой силой слова видного католического деятеля Аурелио Пальмиери: «Этот святой так славен, что не может сиять только одной Церкви»⁹⁰.

Особую значимость придало участие во встрече преосвященного Николая, митрополита Нижегородского (в епархии которого находятся и Саров, и Дивеево), а также игумении Сергии, настоятельницы Серафимо-Дивеевского монастыря, где почивют мощи преподобного.

Для участников конференции довольно неожиданным стало сообщение Михаэля Хагемейстера, профессора Бохумского университета (ФРГ).

— Как историк, я пришел к св. Серафиму через изучение творчества религиозного писателя Сергея Нилуса, первого публикатора знаменитой «Беседы преподобного Серафима Саровского с Николаем Мотовиловым», оригинальный текст которой не сохранился. Исследуя историю этой публикации, я, естественно, заинтересовался и самим святым, который, надо признаться, в Германии почти неизвестен.

Два года назад (в 1994 году. — *Авт.*) у нас вышла первая популярная книга о нем: сборник эссе Розанова, Волошина, Сабашниковой. А выпустили ее — вот удивительно! — немецкие антропософы, давно ценящие св. Серафима. Еще Рудольф Штейнер высоко отзывался о старце — так что можно говорить о целой традиции. Люди, которые интересуются русской духовностью, вынуждены (в Германии. — *Авт.*) прибегать к антропософской литературе, но мне кажется важным, чтобы св. Серафима узнали не только в этой «рамке», а в его собственном историко-религиозном контексте»⁹¹.

После этого сообщения уже не покажется удивительным тот факт, что имена великих подвижников Востока и Запада включили в текст одной из своих молитв и последователи Л. Н. Толстого — «толстовцы». Отделившись от православия, они тем не менее почитали святых угодников Божиих: «Дай нам, Господи, дух покорности и смирения как у Тихона Задонского, Франциска Ассизского, Серафима Саровского, Иоанна Крестителя, Льва Толстого»⁹².

В том же 1996 году, когда в монастыре Бозе отдали должное памяти преп. Саровского, российский художник Александр Карнаухов получил заказ от папы Иоанна Павла II на украшение его личной капеллы *Redemptoris Mater* в Ватикане.

Александр Карнаухов — художник-монументалист, член Союза художников, активно работает для Церкви как в России, так и за ее пределами. Его мозаиками украшены тимпан Сионского собора в Тбилиси (заказ Патриарха Грузии Илии II, работа сделана совместно с Юрием Яровым), московские церкви Св. Митрофания Воронежского, Спаса-Преображения в Тушине (совместно с Куриловым), Св. Космы и Дамиана в Шубине, Успения в Успенском Вражке, церковь Знамени в Красногорске и др., а также храмы в Италии⁹³.

⁹⁰ Талалай Михаил. Старец всея Руси // Русская мысль, № 4144, 10–16 октября 1996. С. 17.

⁹¹ Там же.

⁹² Цит. по: По очагам религиозного мракобесия. М.; Л., 1931. С. 7.

⁹³ Языкова Ирина. Мозаика — это искусство импровизации // НГ-Религии, № 7 (53), 12. 04.2000. С. 8.

«Капелла, посвященная Богородице — Матери Искупителя (лат. *Redemptoris Mater*), была создана в 1580 г. в период понтификата папы Григория XIII. Мне сначала была поручена только восточная стена, а потом папа выразил желание, чтобы вся капелла была украшена мозаикой, — вспоминал Александр Карнаухов. — И нужно было искать решение. Хотя классическая мозаика обычно до земных тем не опускалась. Мозаика — это преображенный камень, образ неба. Мозаика вообще не церквеобразующая вещь, она может занимать в ней только часть. Но в Ватикане я, строго говоря, делал не церковь, капелла — это личные апартаменты папы»⁹⁴.

Папская капелла *Redemptoris Mater* была открыта после ремонта 14 октября 1999 года. В капелле вместе восседают святые Серафим Саровский, Франциск Ассизский и Клара Оффредучи, основательница женской ветви францисканского ордена (клариссинки)...⁹⁵

...В Римско-католической церкви многое роднит св. Франциска Ассизского с основателем западного монашества св. Бенедиктом Нурсийским. В православных святцах он значится как преп. Венедикт — это наш общий святой, поскольку он жил до раскола 1054 года. Св. Франциску довелось подвизаться на ниве Христовой уже «по отпадении Западной Церкви от Восточной»⁹⁶; отсюда и усердные поиски его «духовных вывихов».

Однако есть и другой подход к этой проблеме. Тот же Н. А. Бердяев, утверждавший, что «в католической мистике Христос остается вне человека»⁹⁷, в одной из своих работ высказал удивительную мысль, многое проясняющую и подводящую итог всему сказанному выше. «Для таинственных целей промысла Божьего распалась религиозная жизнь человечества на два опыта и на два пути, — пишет русский философ. — Оба опыта и оба пути имеют свою миссию и восполняют друг друга. Нечестиво, безбожно было бы сказать, что правда исключительно здесь, или исключительно там. Но понять различие этих опытов и победить вражду на разных путях наших мы можем и должны»⁹⁸.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Игнатий Брянчанинов, еп. Указ. соч. С. 69.

⁹⁷ Бердяев Н. А. Философия свободы..., М., 1989. С. 244.

⁹⁸ Бердяев Н. А. Проблемы Востока и Запада. С. 120.