

1/7
LE MESSENGER
TRIMESTRIEL

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 52

I — 1959

LE MESSAGE

périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

Редакционная Коллегия:

Франция: Прот. Василий Зеньковский, К. А. Ельчанинов, И. В. Морозов, Н. А. Струве. Америка: Прот. Александр Шмеман, М. Р. Гизетти, О. Раевская.

№ 52 СОДЕРЖАНИЕ I - 1959
Стр.

1. О созыве Вселенского Собора — Епископ Кассиан 1
2. О предстоящем соборе Римской Церкви — Прот. Г. Флоровский 5
3. Что такое Вселенский Собор? — Свящ. И. Мейендорф. 10
4. Сия есть благословенная Суббота — Прот. А. Шмеман. 15
5. Православная община на Тайване — Глеб Рар 22
6. Философские мотивы в русской поэзии — Прот. В. Зеньковский 24
7. Оправдание поэта — В. В. Вейдле 31
8. Философские темы в романе Б. Пастернака «Доктор Живаго» — Л. А. Зандер 36
9. Скульптура Шартра — Antony Bridge 44
10. Письмо в Редакцию — Еп. Иоанн (Шаховской) 47

БИБЛИОГРАФИЯ

11. Новый перевод четырех Евангелий на русский язык — Н. А. Куломзин 48
12. P. Evdokimov. «La Femme et le salut du monde» — В. А. Зандер 50
13. ХРОНИКА 53

ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

1. От Редакции 57
2. Практика и теория в педагогической работе — Прот. В. Зеньковский 57
3. Страничка из истории русской педагогики (С. Гессен) — Прот. В. Зеньковский 59
4. Памяти Альфред Бине — Прот. В. Зеньковский 60
5. Проблема Четверговых школ — ** 61
6. Библиография 63

Подписная плата на год: 750 фр. С целью поддержки: 1500 фр. Подписная плата на «Le Messenger Orthodoxe» de l'A.C.E.R. de langue française — 600 фр. в год.

Во Франции подписную плату просим вносить на почтовый счет РСХД: С.С.Р. Paris 2441-04. Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres, Paris 15.

4 N°s par an. Abonnement annuel: 750 fr. Prix du N°: 175 fr. Adresse de la rédaction: Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres, Paris 15. France.

О СОЗЫВЕ ВСЕЛЕНСКОГО СОБОРА

Заявление Папы Иоанна XXIII о его намерении созвать Вселенский Собор вызвало отклики во всем христианском мире. Это неудивительно, поскольку главной целью Собора Папа поставил искание путей к восстановлению христианского единства, которого люди нашего времени жаждут с такою силою, с какою никогда еще не жаждали. Мало того: если восстановление единства мыслится как последняя цель Собора, то самый факт его созыва предполагал бы какую-то меру уже наличного единства. Это подтверждается, само собою разумеется, примером семи Вселенских Соборов неразделенной Церкви, а, в рамках Римско-Католической Церкви, распространяется и на ее соборы после разделения Церквей. Поэтому и в Римско-Католических кругах самое заявление о предстоящем созыве Собора было тотчас же воспринято как «изменение климата». Повеял новый ветер.

Однако, все известные нам отклики сопровождаются оговоркой, что проникшие в печать сведения еще не дают оснований для ответственных выводов. Католическая печать предвидит приглашение на Собор Православных и параллельное обсуждение проблемы христианского единства с Протестантами вне ограды Собора. Это и всё, что мы знаем.

И тем не менее, нельзя не отметить, что, при всех оговорках, Протестантская реакция отличается нередко значительным оптимизмом. Оптимизм этот отнюдь не означает, со стороны Протестантов, надежды на легкое соглашение с Католиками по всем разделяющим их вопросам. Соглашения этого не ждут ни Католики, ни Протестанты. И если, как предполагается, их встреча произойдет не на Соборе, а около Собора, — это одно уже будет выражать отсутствие между ними существенного единства. Протестантский оптимизм есть то же ощущение «нового климата», о котором только что была речь. По содержанию, те разговоры, которые поведут в этом «новом климате» Протестанты и Католики, не будут отличаться от тех, которые уже столько лет ведутся на экуменических собраниях от маленьких конференций до мировых ассамблей. Нельзя, ведь, забывать, что и ответственные экуменические деятели всегда предостерегают против усвоения Всемирному Совету Церквей значения какой-то сверх-Церкви. Ощутительно новым было бы только то, что Римско-Католическая Церковь, по собственной инициативе, приняла бы участие в экуменическом диалоге, и могла бы войти и во Всемирный Совет Церквей. Большого от встречи Протестантов с Католиками около

БИБЛИОТЕКА-ФОНД
«РУССКОЕ ЗАГУБЕЖЬЕ»
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2
4006700 К/р

Собора никто не может ждать. Но и этой возможности Протестанты были бы рады.

Иное дело — встреча Католиков и Православных. Уже то одно, что она мыслится, повидимому, не около Собора, а на самом Соборе, позволяло бы связывать с нею значительные надежды. Многие готовы думать, что будущий собор обращен, так сказать, в сторону Православных, или — точнее, но и общее — в сторону древних Восточных Церквей. Это мнение представляется правдоподобным. В его пользу говорит и прежняя служба нового Папы на Ближнем Востоке и даже то имя, которое он принял не только в память своего покойного отца, но и в честь св. Апостола и Евангелиста Иоанна. В широких церковных кругах, Православие часто связывается с Возлюбленным Учеником Христовым, как Иоанновское христианство. Можно пойти и дальше; однако, мы увидим, что только до известного предела.

Если созыв Собора предполагает существенное единство собирающихся на нем христиан, — мы должны признать, что существенное единство Православных и Католиков в целом ряде истин веры и фактов духовного и литургического опыта не подлежит сомнению. И те и другие почитают Пресвятую Богородицу и Святых, и верят в благодатную силу, сообщаемую верующим в таинства Церкви. Взаимно признавая действительность таинств, они, естественно, распространяют ее и на таинство Священства, и потому священнослужители Православной Церкви являются таковыми же и для Католиков, и обратно. На деле это взаимное признание выражается в том, что принятие клириков той и другой стороны совершается «в сущем сане», то-есть без перерукоположения присоединяемых. Единство это особенно чувствуется в низах церковной жизни. Стоит Православному клирику или даже верующему мирянину попасть в среду благочестивых Католических крестьян и приобщиться к их повседневной жизни, как всякое средостение между ними как-то само собою падает, и проступает существенное единство, так что нам стоит немало труда объяснить этим Католическим братьям, почему мы не можем вместе с ними причащаться. Строго говоря, взаимное признание таинств делает принципиально возможным и взаимное причащение: *intercommunio*. Невозможно оно в порядке церковной дисциплины, которая подкрепляет свой запрет (особенно, со стороны Рима) требованием предварительного соглашения в тех главных положениях, в которых мы расходимся.

Положения эти — следующие:

Римско-Католическое учение об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына (*filioque*);

учение о зачатии Пресвятой Богородицы Ее Родителями без передачи Ей первородного греха (*Immaculata Conceptio*); догмат Папства.

Первые два положения не составляют непреодолимого препятствия к церковному единству. Толкование *filioque* («...и от Сына») в смысле *per filium* («...через Сына»), предложенное еще в Византийскую эпоху и защищаемое многими современными богословами, могло бы привести к устранению первого препятствия. Что касается «Непорочного Зачатия», то оно подведено, как догматическое основание, под догмат Успения, провозглашенный Папой Пием XII в 1951 году. Основание это вызывает возражения с Православной стороны, но то почитание Пресвятой Богородицы, которое предполагает догмат Успения, фактически совпадает с тем, которое Ей воздается в Православной Церкви.

Остается Папство: учение о Папе, как преемнике апостола Петра, Главе Церкви и Наместнике Христовом на земле, и особенно догмат Папской Непогрешимости, то-есть безошибочности папских суждений в вопросах веры и нравов, когда таковые выносятся Папою *ex cathedra*: «при отправлении своих обязанностей пастьера и учителя всех христиан», как обязательная норма веры и жизни. В этом догмате, принятом на Ватиканском Соборе 1870 г., но ставящем Папу выше Собора, получило свое догматическое и каноническое завершение строившееся на протяжении долгих веков здание Римско-Католической Церкви. Неудивительно, что за этот догмат Римская Церковь держится больше, чем за какой-либо другой. Если она отступит в этой точке, она перестанет быть самой собой.

Для Православия этот догмат совершенно неприемлем.

В наши дни Православное толкование Нового Завета не станет отрицать, что апостол Петр занимал первенствующее положение среди Двенадцати, и что он пострадал за Христа в Риме. О первенстве Петра говорит буква Писания (Матф. X, 2). О его мученической смерти в Риме свидетельствует Предание, получающее косвенное подтверждение в посланиях ап. Петра. Но это отнюдь не обязывает нас считать его основателем Римской Церкви и видеть в Римских Папах его преемников на Римской епископской кафедре. Основание Римской Церкви ап. Петром не поддается доказательству, и в историческом контексте Нового Завета представляется скорее невероятным. А мысль об ап. Петре, как о первом епископе Римском, т. е. как о первом Папе, совершенно чужда Писанию. Больше того: в Евангелии от Иоанна (гл. XXI) пастьрское служение ап. Петра представлено, как служение абсолютно единственное, подобное пасторскому служению Христову и

получающее свое завершение в мученической смерти пастыря, как существенном признаке этого служения, исключаяем всякую возможность его иерархического преемства. Учения о примате Петра в Римском смысле Православная Церковь не приемлет прежде всего, потому, что оно не только не подкрепляется свидетельством Писания, но иногда и прямо ему противоречит.

Что касается догмата Папской Непогрешимости, то Священное Писание, не говоря ничего о Римских Папах, как преемниках ап. Петра, тем самым ничего не говорит и о их непогрешимости. Усваивая Папам право непогрешительного суждения, Римская Церковь возвышает их над тварью и приписывает им божественное могущество. Для непогрешимого Папы, заступающего место Христа, нет места в Писании.

Возвращаясь к ожидаемой встрече Церкви Православной и Церкви Римско-Католической на созываемом Папою Иоанном XXIII Соборе, можно предвидеть две возможности.

Первая возможность: Собор созывается и распускается Папою, и участники Собора признают за ним не только это право, но и право утверждения и неутверждения решений Собора. Последнее право, поставляющее Папу выше Собора, предполагает его непогрешимость и тем самым принципиально исключает участие Православных, каковое означало бы не более и не менее, как признание ими папской непогрешимости.

Вторая возможность: от участников Собора не требуется признания за Папою права утверждения и неутверждения его решений, как предварительного условия их участия в Соборе. Однако, обсуждение проблемы церковного единства — рано или поздно, но неизбежно — поставило бы перед ними вопрос о папском примате и о папской непогрешимости. Если бы и было достигнуто соглашение по всем остальным вопросам, по которым наблюдаются расхождения, преодоление его в этом вопросе представляется одинаково недостижимым, как для Католиков, так и для Православных.

Эти соображения показывают, что не только Протестанты, но и Православные не могут возлагать на Собор преувеличенных надежд. В порядке предвидения человеческого, созываемый Папой Иоанном XXIII Собор не может не кончиться неудачей. Соглашение не будет достигнуто и не может быть достигнуто в главной точке.

И, все-таки, если Собор состоится, это будет великое благо и великое достижение. Это будет соборование христиан, как христиан, пред лицом Зверя. И мы не можем знать, так ли далеки от нас те эсхатологические перспективы восстановления церков-

ного единства, которые шестьдесят лет тому назад открылись Владимиру Соловьеву.

А в порядке того же человеческого предвидения мы вправе ожидать, что воссоединение христианского мира будет совершаться постепенно. И, если, за недостижимостью полного единства, Собор привел бы к большему сближению Православных и Католиков, это частичное достижение было бы на пользу и всему христианскому миру, как начало — пока еще малое — его кристаллизации вокруг его объединяющих центров.

Большого мы ничего сказать не можем. Но христианский мир все острее и острее страдает от своего разделения. И в смиренной молитве и сознании нашего человеческого бессилия, никто не может отнять от нас нашего последнего упования: упования на чудо.

Епископ Кассиан

Париж, 2 марта (17 февр.) 1959 г.

О ПРЕДСТОЯЩЕМ СОБОРЕ РИМСКОЙ ЦЕРКВИ.

Ватиканский Собор, 1869/1870 г., был последним «Вселенским собором», по исчислению Римской церкви. Формально Ватиканский Собор не был закрыт. Занятия собора были только временно прерваны, под давлением внешних обстоятельств, угрожавших, как тогда казалось, свободе соборных работ, и даже свободе самой церкви, — занятие Папской Области и самого города Рима войсками национальной Италии. Возможность возобновления соборной сессии, при более благоприятных условиях, однако, молчаливо при этом подразумевалась. Поэтому-то собор и не был официально распущен. В прошлом бывали примеры длительных перерывов в деятельности соборов. Достаточно припомнить десятилетний перерыв в работах Тридентского Собора, с 1552 по 1562 год. Время тогда было смутное и тревожное, и трудно было предвидеть, соберется ли собор опять. Конечно, со времени Ватиканского Собора прошло уже почти сто лет. Было бы странно теперь «возобновлять» прерванную сессию Ватиканского Собора. По личному составу, во всяком случае, это был бы совсем другой собор. И не только по личному составу. Однако, в известном смысле, всякий новый собор будет неизбежно продолжением Ватиканского, будет ли это формально оговорено или нет.

Ватиканский Собор разошелся не выполнив своей программы. По удачному выражению одного современного церковного историка, Ватиканский Собор, строго говоря, едва только начался.

Только незначительная часть намеченной программы была выполнена. Большая часть материалов, заготовленных для соборного обсуждения, так и осталась нетронутой: общим числом 51 схема. Многие документы и вовсе не были розданы членам собора. И даже из «догматической конституции о Церкви» был рассмотрен и принят только один отдел, довольно неловко выделенный из общего контекста, — о Папском примате и непогрешимости, знаменитый «Ватиканский Догмат». В сущности, «Ватиканский Догмат» есть только отрывок незаконченного целого, и это очень затрудняет его понимание. Авторитет Верховного Первосвященника Римского получил теперь строгую «догматическую» формулировку. Папский примат и непогрешимость есть теперь не только исторический или канонический факт, но и «член веры» в Римской церкви. Но самый «догмат о Церкви» остался, и до сих пор остается, не сформулированным точно и отдельно. Некоторые римские богословы даже прямо утверждают, что учение о Церкви все еще находится на самой начальной, «до-богословской» стадии раскрытия и выражения. Церковь еще не определила самое себя. Поспешным и, может быть, преждевременным принятием «Ватиканского Догмата» богословское равновесие в римском учении о Церкви было серьезно нарушено.

Предстоящий собор должен будет неизбежно вернуться к темам Ватикана. Тема о Церкви будет, несомненно, центральной в его программе. Ведь созывается собор под знаком христианского единства, единства Церкви. И прежде всего собору предстоит дать аутентическое истолкование «Ватиканского Догмата», в самом широком контексте учения о Церкви. В этом контексте, можно думать, и самый «Ватиканский Догмат» будет выглядеть и звучать по новому. «Богословский климат» значительно переменялся — в Римской церкви, и во всем Христианском мире — со времен Пия Девятого. Можно надеяться, что теперь уже не придется торопиться и спешить, как это казалось необходимым, впрочем далеко не всем, в годы Ватиканского Собора. Ватиканский Собор готовился в обстановке богословской растерянности и отсталости, в обстановке политических страхов. Темы остались все те же, и те же проблемы. Но теперь они ставятся еще резче и острее, и их внутренняя сложность стала еще более очевидной — в свете нового опыта, исторического и богословского, чем в середине прошлого века. Достаточно напомнить возрождение Томизма, «Модернизм», современное «Литургическое движение», и напряженную работу во всех областях богословского знания внутри самой Римской церкви.

Подготовка собора, очевидно, потребует немало времени. Трудно ожидать, чтобы собор собрался раньше чем через три и даже четыре года. Поспешность в подготовке может неблагоприятно отразиться на успешности самого собора. Характер собора будет в большой мере зависеть от основательности и всесторонности подготовительных работ. Участники собора должны будут тщательно подготовиться к своей ответственной задаче. Пока еще неизвестно, как будут поставлены предсоборные работы. Значительная часть работы будет выполнена, вероятно, римскими «конгрегациями», по принадлежности. Но нужно надеяться, что и более широкие круги компетентных богословов будут привлечены к предсоборной работе. Конечно, наладить серьезную богословскую работу в широком, действительно «вселенском» или планетарном размахе в короткое время совершенно невозможно. Римская церковь переживает в настоящее время период несомненного богословского и литургического расцвета. Но это новое движение, симптом и залог живого творчества, еще далеко не охватило всей церкви и не проникло еще во всю толщу ее состава. Подготовка к собору должна быть богословски беспристрастной и «беспартийной», чего, к сожалению, никак нельзя было сказать о подготовке к Ватиканскому Собору. Предсоборная работа должна быть поставлена на уровне современной богословской мысли в самой Римской церкви. Все многообразие и все напряжение современной богословской мысли и духовного опыта, даже за пределами Римской церкви, должно быть мудро и чутко учтено в подготовительных работах к собору. При этом может открыться недостаток единомыслия в самой Церкви. Этого разногласия не следует опасаться наперед. Разногласие часто бывает внушено искренней ревностью о вере, как то было и на Ватиканском Соборе. Дисциплина не исключает богословской свободы, даже когда она ее ограничивает, и никогда не должна ее подавлять. Имеется в виду свобода в вере, не свобода безверия или неверия, как то было в период «Модернизма». В особенности нужно пожелать, чтобы в предсоборной работе достаточно отразились достижения современной библейской и церковно-исторической науки, в пределах самой Римской церкви. Собор не должен «отставать» ни в своей экзегетике, ни в понимании истории Церкви. Свидетельству Святых Отцов должно быть отведено более значительное место в догматической аргументации, чем это часто бывало со времен Схоластики. Проблема Предания должна быть поставлена во всю глубину, и это может потребовать распространительного комментария к декретам Тридентского Собора. Для этой работы нужна большая духовная выдержка, смирение, трезвость.

Известная мера публичности может быть только полезна для предсоборной работы. Темы собора должны подвергнуться свободному обсуждению в богословской печати. Вся Церковь должна быть внутренне «заинтересована» и как бы посвящена в проблематику собора. Все члены Церкви должны исповедовать веру сознательно и ответственно, конечно, в верности Церковному преданию и в послушании законному папскому авторитету. *Consensus fidelium* только укрепляет веру и Церковь. И самому собору должна быть обеспечена та внутренняя свобода и спокойствие духа, на недостаток и даже отсутствие которых так горько жаловались, и с более чем достаточным основанием, многие видные и доблестные участники Ватиканского Собора. «Ошибками моими поучаюсь...».

На этой предварительной стадии предсоборной работы может найтись место и для «соборования» с «диссидентами» и «схизматиками», в особенности, в связи с тем, что «экуменическая тема», несомненно, будет занимать значительную часть соборной программы. Однако, такое «соборование» может принести пользу только в том случае, если оно может быть поставлено в атмосфере взаимного доверия и уважения. «Разделенным братьям» не так легко встречаться и обсуждать, «без гнева и страсти», самый факт разделения, его причины и мотивы. Это возможно только на самой высокой ступени смирения, послушания пред Истиной, и любви. Иначе обмен мнений может легко выродиться в прение, и даже не прение о вере, а бесплодное словопрение, и это поведет к большему отчуждению и взаимному ожесточению. Аскетика экуменического общения еще совсем не разработана, и даже сама проблема такой аскетики еще далеко не многими осознана. С другой стороны, в идее такого «экуменического соборования» гораздо меньше новизны, чем может показаться. Богословский обмен мнений, на разных уровнях «официальности», уже много лет происходит между римскими и протестантскими богословами и церковными людьми в некоторых странах Европы, в частности в Западной Германии, и достижения этого «соборования» весьма значительны и очевидны. И так же очевидно, что внутренний успех в данном случае зависит именно от взаимного доверия, от духовной серьезности, и сознания ответственности пред Господом. С другой стороны, очевидно, что от такого «экуменического соборования» не следует ожидать того, что просто не может случиться. «Равноправие» или «равноценность» всех существующих «исповеданий», т. е. фактически «всех ересей», есть болезненная мечта, опасная и совершенно бесплодная. И такое «экуменическое мечтательство» может только повредить «экуменическому делу».

В таком предварительном «предсоборном соборовании» могут, при известных условиях, принять участие и православные богословы, конечно, с ведома и согласия церковных властей, и только в качестве «сведущих людей». Для «унионального» собора, во всяком случае, в настоящее время нет ни почвы, ни места. Приглашение епископов «схизматических церквей» — «схизматических», конечно, с римской точки зрения, — на собор Римской церкви, даже в качестве простых «наблюдателей», может только повредить сближению Запада и Востока. Это только напомнит печальный прецедент Флорентийского Собора и поведет к тем же последствиям, и, может быть, даже худшим. Формальной «встрече» Церквей должна предшествовать долгая «молекулярная» подготовка, на разных уровнях церковной жизни и практики. В настоящий момент ни Восток, ни Запад не готовы духовно к такой «формальной» встрече.

Православным надлежит в настоящее время поставить прежде всего для самих себя основной вопрос, и обсудить его — для самих себя — во всей его трагической сложности. Что собственно произошло в 1054 году, или даже еще раньше, или может быть только позже? В чем сущность «схизмы»? — будет ли эта схизма называться «Византийской» или «Римской»? Что такое есть «Римская церковь» с точки зрения православной экклезиологии? Сохранила ли «Римская церковь», и в какой мере, «Православие», т. е. «правую веру», или безнадежно впала в «ересь»? Нужно начинать именно с вопроса. Достаточно очевидно, что на эти темы нет согласия между православными, и вопрос ставится вполне искренно и откровенно. Римская теория проще и как будто последовательнее. С точки зрения Римского канонического права, Православная Церковь **есть церковь**, хотя и «схизматическая» и «не вполне истинная»: таинства в ней совершаются, православное священство имеет не только «характер», но даже — в известных пределах — «юрисдикцию». Поэтому и можно, с римской точки зрения, ставить вопрос об «Унии», т. е. о «воссоединении» разобщенных «частей» Единой Церкви, по существу неразделимой. Многие православные богословы готовы принять такую постановку вопроса, не всегда, впрочем, последовательно, и только подчеркивают, что в схизму впала именно Римская церковь. Однако, весьма нередко с православной стороны отрицается, на словах и в действии, какая бы то ни была «церковность» римского католицизма. Если «католики», переходящие в православие, должны быть крещаемы, этим отрицается «церковность» Рима. «Безблагодатность» всего римского многими принимается за нечто самоочевидное, и все факты «духовной жизни» на Западе безоговорочно от-

носятся за счет дьявольских внушений или душевной болезни и «спрелести» — Франциск Ассизский, Жанна д'Арк, Тереза Испанская. И даже Августин, вопреки предостережению Святого Патриарха Фотия, нередко вычеркивается из православного календаря, правда — с титулом блаженного, в виду его «ереси». Факт этого острого богословского разногласия среди православных нельзя игнорировать. Ссылаться в данном случае на свободу богословского мнения вряд ли целесообразно. Теория церковной «Икономии» в данном случае мало помогает. Скорее она затуманивает и запутывает богословскую проблему. Прежде чем обсуждать вопрос о целесообразности «встречи» с римскими католиками, для нужд интернационального мира и сотрудничества, православные богословы и церковные власти в православных церквях, должны открыто и искренно поставить вопрос о самой природе «Римской церкви» или «Римской схизмы». И это потребует разработки учения о Церкви во всей его полноте и сложности.

Как бы то ни было, созыв нового «Общего собора», хотя бы только в канонических пределах Римской церкви, есть, несомненно, новый и значительный **экуменический факт**, большое и важное **экуменическое событие**, каковы бы ни оказались его ближайшие и непосредственные последствия. И как таковое оно требует пристального внимания и со стороны православных богословов.

Прот. Георгий Флоровский

Гарвард.

ЧТО ТАКОЕ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР?

Недавняя инициатива папы Иоанна XXIII ставит вновь перед сознанием всех христиан вопрос о Вселенском соборе. Нам, православным, следует также определить наше отношение не только к предложениям папы, — выраженным пока в общей и крайне неясной форме, — но и к самому существу дела: что, в точности, мы понимаем под «Вселенским собором», о котором так много поверхностно пишется теперь в газетах и совпадает ли наше понимание с тем, что мог бы предложить Римский Первосвященник?

Православная Церковь признает авторитет семи «вселенских» соборов, состоявшихся в очень определенный период истории Церкви, с IV по VIII век. Только эти семь соборов могут почитаться прецедентами, дающими указание на то, чем должен быть новый Вселенский собор. Но исторические условия до такой сте-

пени изменились, что о «прецедентах» почти нельзя говорить. Правда, эkkлезиологическое и духовное значение собора измениться не может. Это значение проистекает из самой природы Церкви. В православном сознании, каждая местная церковь, возглавляемая епископом¹⁾, есть **Церковь Божия**, обладающая полнотой благодатных даров и являющаяся не частью Тела Христова, а всем Телом, в Его сакраментальной реальности. Ее возглавитель, епископ, исполняет служение учительства и получает, по слову св. Ириней Лионского (II в.), «благодать истинности» (*charisma veritatis certum*). Однако, ни одна из церквей не может жить в отдельности от других: единоприродность и единоверие связывают все церкви единой жизнью и одна передает другой благодать епископства, через возложение рук. Общение жизни приводит неизбежно к исканию общего свидетельства и общего решения важных для всех церковных вопросов. Если каждая церковь обладает полнотой благодатных даров и, следовательно, полнотой Истины, то она может искать у других наилучший способ **выразить** эту истину. Другие церкви помогают ей быть покорной воле Божией, предохраняют ее от возможного отпадения от истины, восстанавливают то, в чем она неверна своей собственной природе.

Так, очень скоро, во всяком случае во II-ом веке, появился институт соборов, то есть съездов епископов разных церквей, решавших при содействии данной им благодати — часто в присутствии народа и, во всяком случае, при его согласии и утверждении — спорные церковные вопросы. Смысл собора заключается в наиболее авторитетном свидетельстве о том, что есть воля Божия; его цель — не достижение человеческого единомыслия, единства «мнений», а явление Божественной истины. Поэтому соборы не подчинены закону количества или большинства: всякое соборное решение есть чудо Божественного присутствия в Церкви и несогласные с Откровением выпадают из Церкви. **Количество** собравшихся на собор и согласившихся между собой епископов имеет все же некоторое значение, хотя и не решающее: «Кто может подумать, писали африканские епископы папе римскому в 419 году, что Бог откроет истину одному, отказывая в ней многочисленному собору епископов?..» Организаторы древних соборов стремились поэтому собрать возможно большее число епископов. В IV веке, в новой исторической обстановке, вполне естественно, возникла и новая форма соборного института, так называемые

1) По нашей современной терминологии: «епархия». В древности, фактически, каждый «приход» возглавлялся епископом и являлся поэтому церковной общиной, обладающей кафолической полнотой.

«вселенские» соборы. Всем известно, что основным **новым** элементом в церковной жизни явилось активное в ней участие римского государства.

«Первые 7 вселенских соборов, пишет о. Н. Афанасьев, были не только церковным институтом, но и государственным. Это имперский, государственно-церковный институт» (2). «Самое имя Вселенских соборов (икуменики синодос), замечает А. В. Карташев, выражает эту внешнюю черту соборов: их созыв императорским указом, в границах подвластной императорам империи и с превращением их определений в закон общеимперского значения, ибо **икумени** — синоним **империи**, вселенский — имперский» (3).

До возникновения христианской империи, при Константине Великом, в период гонения на Церковь, созыв большого собора был немислим, и вряд ли даже кто-либо и мечтал о нем. Мы не знаем, кто первый выдвинул идею созыва Вселенского собора, но приведение этой идеи в исполнение несомненно принадлежало императору Константину. Христианские императоры не только поддерживали Церковь, не только снабжали христиан материальными благами и правами, но желали положить христианскую истину в основу государственного строя: для этого, им было необходимо, чтобы эта истина — особенно в период догматических споров — была облечена в ясные формулы, в точные догматические определения, которые и становились законом империи. Для вычеканивания этих формул, они и созывали Вселенские, то-есть общеимперские съезды епископата, то-есть соборы. Ни римский папа, ни какой-либо другой епископ, не обладали правом инициативы при созыве соборов: они даже часто не имели фактической возможности уклониться от участия в них, так как это участие рассматривалось как их **гражданский** долг. Именно этот имперский и государственный характер соборов объясняет почему, начиная с IX века, не было «вселенских» соборов. Новый Рим — Византия, продолжал себя мыслить столицей мира, Востока и Запада: *de jure* он считал весь христианский Запад своей территорией. Созвать Вселенский собор без Запада, — а Запад не мог быть представлен из-за своего церковного отделения от Востока — значило бы для византийских императоров отказаться от своих всемирных претензий...

Историческая очевидность всех этих фактов отнюдь не умаляет для нас догматического значения Вселенских соборов. Их

2) Н. Н. Афанасьев, *Вселенские соборы*, в журнале *Путь*, № 25, дек. 1930, стр. 82.

3) А. В. Карташев. *На путях к Вселенскому собору*. Париж, 1932, стр. 43.

бурная история, их **постепенное** восприятие, показывают, что Истина, которую они провозглашали, живет в Церкви независимо от земных исторических обстоятельств. Не раз бывало, что собор, формально созданный как «вселенский» (напр., в Ефесе в 449 г., или во Флоренции в 1439 г.) оказывался «разбойничьим»: его постановления Церковь отвергала. И, наоборот, некоторые соборы, собравшие сравнительно незначительное число епископов (напр., II или V Вселенские соборы), вошли в церковное предание как «вселенские», потому что Церковь признала их постановления истинными. Итак, семь вселенских соборов, признаваемые Церковью, признаются ею потому, что они провозгласили Истину, а не благодаря тем или иным формальным признакам, делающим их «вселенскими». Не «вселенскость», а **истинность** соборов делает их постановления обязательными для нас.

Тут мы касаемся основной тайны православного учения о Церкви: **Церковь есть чудо пребывания Бога с людьми**, превышающее всякие формальные «признаки», всякую формальную «непогрешимость». Недостаточно созвать «вселенский» собор — какую бы историческую реальность не вкладывать в это понятие, — чтобы он изрек Истину; нужно еще, чтобы среди собравшихся пребывал Тот, кто сказал: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь». Без этого присутствия, как бы многочисленно, как бы представительно ни было собрание, оно не будет в Истине. Протестантам и католикам обыкновенно бывает трудно понять эту основную истину православия; и те и другие материализируют присутствие Бога в Церкви — одни в **букве** Писания, другие в **личности** папы, — не избегая при этом чуда, но облекая его в рационально-конкретную форму. Для православия, единственным «критерием истины» остается Сам Бог, таинственно живущий в Церкви, ведущий Ее на путь Истины и выражающий Свою волю во всей цельности («кафоличности») Ее жизни: соборы — и, в частности «вселенские» соборы — явились в истории только **одним из способов** выявления Истины, ибо очевидно, что православная вера не исчерпывается постановлениями семи соборов, постановивших только **некоторые** основные истины о Боге и о Христе. Целокупность православной веры постоянно пребывает в Церкви: она выражается на поместных соборах (напр., на Константинопольских соборах XIV века, определивших православное учение о благодати) и в писаниях отдельных богословов. Она также, всегда и всюду, исповедуется в православном богослужении, в таинствах, в **жизни** святых. С последним вселенским собором (787 г.), эта жизнь не прекратилась: Истина живет и действует в Церкви всегда и всюду. Она может проявиться и на новом «вселенском» соборе, объеди-

няющем не только православные церкви, но и западных христиан.

Но весь вопрос заключается в том, есть ли надежда, что предлагаемый папой Иоанном XXIII собор будет не только «все-ленским», но и **истинным**? От ответа, который будет дан Римом на этот вопрос, зависит православное к нему отношение.

Во всяком случае, православные не смогут участвовать в соборе, если на повестке дня не будет поставлен вопрос о пересмотре той огромной и фундаментальной эволюции, через которую прошла жизнь католической церкви с IX по XX век. Ибо в этой эволюции заключено главное препятствие для объединения христиан в единой **истинной вере**. Увы, о таком пересмотре вряд ли серьезно думают в Риме. О действительном состоянии католического сознания характерно свидетельствует недавняя статья прогрессивного католика, проф. I.-H. Marrou, в газете *Témoignage Chrétien*: зачем собор, спрашивает Marrou, если папа все равно обладает непогрешимостью? Это намеренно наивный вопрос весьма своевременен и затрагивает существо дела: оставляют ли постановления Ватиканского собора какое-либо значение за соборным институтом? Какова роль соборов, если папа может и без собора «непогрешимо» решать церковные вопросы и даже провозглашать новые догматы? Сам Ватиканский собор об этом молчит; как известно, его работа осталась незаконченной: определив положение папы в церкви, он не успел вынести постановления о месте епископата в целом. Но осталось ли вообще место епископату, если папа сам по себе (*ex sese*) непогрешим?

В публичных выступлениях папы Иоанна XXIII как будто звучат новые и утешительные мотивы, о которых трудно было и мечтать при Пие XII («Забудем наши ссоры», «На обеих сторонах лежит вина...»). Да и само приглашение православных патриархов на собор явилось бы, все же, положительным фактом.

Но и тут не следует забывать, что православные патриархи были приглашены и на Ватиканский собор. 8-го сентября 1868 года, папа Пий IX обратился ко «всем епископам Восточной Церкви, не находящимся в общении с апостольским престолом», призывая их приехать на собор, «по примеру их предшественников, приехавших на собор Лионский и собор Флорентийский». Это приглашение было официально передано патриарху Константинопольскому, Григорию VII, двумя представителями курии. Патриарх отклонил приглашение, устно мотивируя свой отказ нежеланием Рима пересмотреть те «прибавки», которые были сделаны на Западе к вере древней Церкви...

Возврат к древней Церкви, к «истокам» христианства, к которому православные неизменно призывают, не должен однако пониматься нами как требование остановить колесо истории или даже повернуть его в обратное направление. Настаивая на особенных исторических условиях, в которых имели место древние «вселенские» соборы, мы хотели напротив подчеркнуть, что **вос-создание** этих условий невозможно. Православие не есть романтическая тоска о том, чего больше нет. Кстати, это прошлое имело и свои темные стороны, которые не могут принадлежать к вечному церковному преданию. Призывая всех христиан к «истокам», мы их призываем к Истине, пребывающей в Церкви, в каких бы условиях она ни жила.

Православное понимание церковного единства заключается в том, чтобы все церкви исповедывали единую веру. Вселенский собор может быть только одним из **средств** к достижению единства веры и, по всем вероятностям, последним, завершительным средством, требующим долгую подготовку и настоящий подвиг самоотвержения и любви.

Свящ. И. Мейендорф

СИЯ ЕСТЬ БЛАГОСЛОВЕННАЯ СУББОТА (Об утрени Великой Субботы)

«...чтобы смертное поглощено было жизнью»
(2 Кор. 5, 4.)

Утрени Великой Субботы — одна из вершин литургического творчества Православного Востока. В малой статье невозможно ни описать, ни объяснить всей беспредельной глубины и красоты этой службы, в которой Церковь подводит нас вплотную к уразумению самой радостной тайны нашей веры, той, без которой вера эта теряет свой смысл, ибо — «если Христос не воскрес, вера ваша тщетна» (1 Кор. 15, 17). Ограничимся, поэтому, немногим. Попытаемся хотя бы намеками указать, **что** совершает Церковь этой службой, в чем зовет нас участвовать, что возвещает нам, как непреложную истину.

Великая Суббота — это день, **соединяющий** Великую Пятницу, т. е. тайну Креста, Страданий и смерти Спасителя с Светлым Воскресением — днем Его восстания из гроба, победы жизни над смертью. Многим непонятен смысл этого соединения, вся необходимость и духовное значение этого **среднего** дня. В сознании большинства верующих «важны» — Пятница и Воскресение, Крест

и Пасха. Но два эти дня остаются как бы разобшенными. Есть день печали и есть день радости, они полагаются рядом, и радость сменяет печаль. Но по учению Церкви, выраженном в ее литургическом предании, это не так. Церковь учит нас, что Христос «смертью смерть поправ», это значит, что сама Его смерть была спасительной, что в ней и через нее совершилось торжество победы над смертью. Иными словами, что еще до Воскресения совершилось нечто, благодаря чему печаль смерти не просто заменяется радостью Воскресения, но сама печаль **претворяется** в радость. И вот Великая Суббота и есть день этого претворения, день, в который совершается это прорастание победы, день, когда — до Воскресения — мы созерцаем смерть самой смерти. И все это выражено, больше того, все это действительно совершается каждый год в этой удивительной утрене, в которой вспоминаемое **дается** нам, **действует** в нас, становится для нас спасающим и преображающим настоящим.

Когда мы собираемся в храме⁽¹⁾, только что завершилась Великая Пятница. Это был день, когда мы вспоминали крестные страдания, смерть и погребение Спасителя, а также восстание на него всей злобы мира, поругание его людьми, хуление, глумление, предательство — все торжество зла над добром... Всеми службами Церковь подчеркивала нам не только всю действительность этих страданий, но также и весь ужас этого отвержения миром своего Господа, ничем не смываемый ужас распятия людьми Бога. «К своим пришел и свои Его не приняли...» И вот, посередине храма возвышается Плащаница — образ всего этого — и страданий, и одиночества, и отвержения и, наконец, смерти, как последней победы зла. «Положиша мя в рове преисподнем, в тени и сени смертной...»

Этот гроб, эта печаль Великой Пятницы — исходная тема утрани Великой Субботы. Она начинается, как надгробная служба, как плач над мертвецом. После пения погребальных тропарей и медленного каждения, духовенство выходит к Плащанице. Мы предстоим гробу Господню и мы созерцаем Его смерть. Поется псалом 119 и к каждому стиху его припеваются особые «похвалы», в которых выражается ужас всей твари перед смертью Господа, сострадание, жалость, печаль. «О горы и холмы и человеков множества! Восплачьте и вся рыдайте со мною Бога вашего Матерью...» Но с самого же начала к этой первой теме — печали,

1) Теперь эта утренняя совершается обычно с вечера, т. е. еще в Великую Пятницу. Устав предписывает совершение ее в «седьмой час ночи», т. е. в час полуночи.

ужаса и недоумения, прибавляется другая, которая звучит все сильнее и сильнее. Она выражена, прежде всего, в самом псалме 119 — «Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем...» Этот псалом поется у нас теперь только при погребении умерших и звучит, поэтому как погребальный. Но в древности его пение составляло центральную часть воскресного бдения⁽²⁾, и смысл его не печальный, а радостный. Это — один сплошной порыв любви к **Закону Божьему**, это значит — к замыслу Божьему о человеке и об его жизни. В соблюдении этого закона, в знании его, в вечном углублении в него — подлинная жизнь человека. «На пути постановлений Твоих я радуюсь, как о великом богатстве...». Христос есть образ совершенного соблюдения этого закона, ибо вся жизнь Его в одном исполнении воли Отца. Поэтому Церковь издревле разумела этот псалом, как слова Христа о Самом Себе, особенно же, как обращение Его к Отцу из сени смертной: «Посмотри как я люблю повеления Твои, Господи... вступишь в дело Мое, оживи Меня и избави Меня». Христос смерть принимает вольно, из послушания — как чашу, данную Ему Отцом. И начало Его торжества, Его победы именно в этом послушании и смирении **до конца**. Отец хочет этой смерти. Сын принимает ее и это принятие есть вера в совершенство воли Отчей, в то, что и в отдаче Сына Единородного на смерть исполняется благой замысел Отца⁽³⁾.

В чем же этот замысел? На этот вопрос отвечают «похвалы», вставленные между стихами псалма. Все явственнее, все сильнее в тему плача вступает и все громче звучит в ней другая тема: — о смерти Спасителя как **сошествии во ад** и разрушении его. Адом («шеолом») называется в Библии место, где пребывают мертвые, это царство безнадежности и мрака и это тоже твердыня диавола, ибо торжество в мире смерти, которой Бог не сотворил, есть торжество греха и диавола («...грех вошел в мир и грехом смерть». Римл. 5, 12). Смерть царствовала в мире от Адама...» (5, 14) и весь мир стал ее царством, обрекся на тление, распад и увядание. Поэтому смерть есть **последний враг** (1 Кор. 15, 26) и разрушить его державу и пришел Сын Божий. В этой встрече со смертью

2) Теперь от него сохранились в нашей воскресной всенощной так называемые «тропари по непорочным» — «Ангельский собор удивился» и т. д...

3) Потому то псалом 119 с древности и был **воскресным** псалмом и именно в качестве такового он читается на погребение верующих — т. е. «о Христе умирающих». Это есть вечное утверждение того, что во Христе смерть перестала быть бессмыслицей, а **осмыслена** и есть путь к победе над смертью.

лицом к лицу был смысл того **часа**, про который Христос говорил, что «на сей час Я и пришел» (Ин. 12, 27).

И вот Сын Божий сам спускается в смерть, вкушает смерть. В предании, у Отцов Церкви этот момент всегда описывается как некий поединок. Эта смерть должна была быть **или** последним и самым страшным торжеством дьявола или же его столь же решительным поражением. Внешне торжествуют смерть и зло: Праведника предают на Крест, Он умирает, оставленный всеми, позорной смертью, Он вкушает «ада». Но — и в этом весь смысл смерти Христовой — Тот, кто умирает на Кресте, имеет **Жизнь в Себе**, т. е. имеет жизнь не как дар извне, а как Свою сущность, ибо Он Сам есть Жизнь и источник всей жизни: «в Нем была жизнь и жизнь была свет человеков». Умирает человек Иисус, но этот человек **есть** Сын Божий. Как человек Он может **реально** вкусить смерти, но в Нем смерти прикасается, в царство смерти вступает Сам Бог, Жизнь и источник жизни. В этом единственность, ни с чем не соизмеримое значение смерти Христовой: в ней — умирающий человек есть Бог, или, еще точнее, Богочеловек. Бог есть «Святой Бессмертный» и только в «неизменном, неслиянном, неразлучном и нераздельном» соединении Бога и человека во Христе человеческой смерти может вкусить Бог и ее изнутри разрушить и преодолеть. «Смертью смерть поправ...» Бог восхотел спасения человека не актом Своего всемогущества, не извне («или думаешь, что Я не могу умолить Отца Моего и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов?», Матф. 26, 53), не как насилие, хотя бы и спасительное, а в той любви, свободе и вольном отдании Себя Богу, для которых Он сотворил человека. Поэтому спасение совершается Богом в соединении с человеком, в Богочеловеке Иисусе. В Нем человек восстанавливает то послушание, ту любовь, ту полную самоотдачу Богу, которые были попораны в грехе. В нем **изживается** все зло, все грехи, все измены человека: «Он мучим был за грехи наши» — «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни...». И чтобы это спасение, это восстановление «образа неизреченной Славы», каким создан был человек, было полным, нужно было, чтобы и смерть была не просто уничтожена Богом, но **изжита** и разрушена, преодолена изнутри, чтобы было воочию явлено, что она есть «жало греха», и чтобы это жало было разрушено и уничтожено человеком же. «Ибо как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (1 Кор. 15, 21). Христос принимает смерть, отдается смерти **вольно**; про жизнь Свою Он говорит: «никто не отнимает ее у Меня; но Я Сам отдаю ее» (Ин. 10, 18). И отдает ее не без борения: «и начал ужасаться и тосковать...». Здесь ис-

полняется совершенная мера Его послушания, Его самоотдачи, здесь разрушается, прежде всего нравственная основа смерти, как «жала греха». Христос действительно, до конца, живет Божественной жизнью, Богом, как Жизнью и вот, эта Жизнь преодолевает смерть, разрушает ее, ибо смерть и есть отказ от Жизни, недостаток Жизни, распад существования, оторвавшегося от единственного источника Жизни... В смерти Христовой, потому что она сама есть ничто иное, как совершенное послушание, совершенная любовь, совершенная отдача себя Богу («Отче, в руки Твои предаю дух Мой...» Лк. 23, 46) совершается смерть самой смерти: «смертью смерть поправ».

Вот, что означает сошествие Христа во ад, вот почему сама смерть Христова становится Его торжеством и вот почему это торжество начинает отныне все явственнее звучать, все светлее сиять в нашем предстоянии Христову гробу. «Животе, како умираеши? Како во гробе обитаеши? **Смерти же царство разрушаеши...**» — «Животе, во гробе положился еси Христе и смертию Твоею смерть погубил еси...» — «О радости оные! О многие сладости! Ихже во аде наполнил еси, во днах мрачных свет воссияв». Жизнь входит в царство смерти. Божественный свет сияет в страшном мраке. Но это значит также, что он сияет **всем**, находящимся там. Христос умирает за **всех**, как грехи и немощи **всех** Он взял на себя. Сошествие во ад есть встреча со смертью всех. «Ты сошел на землю, чтобы спасти Адама, и не найдя его на земле, в поисках его сошел даже до ада...».

Печаль и радость как бы борются друг с другом и вот, радость начинает одолевать. Кончены статьи. И в первый раз, торжественно и победно раздается воскресная песнь. Это тропари на непорочных — это первый луч грядущего воскресения: «Ангельский собор удивился, зря Тебя присоединившегося к мертвым, но Ты, Спаситель, смертную крепость разорил и с Собою воздвиг Адама и от ада всех освободил». И через мироносиц все тот же Ангел вещает нам в этом пении: «рыдания время преста! Не плачите!...».

Этот луч света теперь разгорается все сильнее и сильнее. Он звучит в каноне «Волною морскою» — одном из прекраснейших произведений православной гимнографии, и в последней, девятой песне его — разрешается торжествующим призывом: «Не рыдай Мене, Мати, зрящи во гробе... Восстану бо и прославлюся...» — «Да радуется тварь, да веселятся вси земнороднии, враг бо пленися ад, с миры жены да сретают, Адама с Евою избавляю всеродна и в **третий день воскресну...**».

«И в третий день воскресну...». Отныне уже пасхальная ра-

дость начинает наполнять собою службу. Мы стоим у гроба, но это **живоносный гроб**, в нем упокоилась Жизнь, в нем завершается новое творение, в нем снова — в седьмой день, в день упокоения отдыхает Творец. «Спит живот и ад трепещет» — поем мы в «стихах на хвалитех» и созерцаем эту благословенную субботу, этот радостный победный покой Того, Кто нам возвращает жизнь... «Придите, увидим **нашу жизнь**, во гробе лежащую...». И, наконец, эти удивительные слова: «Сегодняшний день тайно великий Моисей предрекал, говоря: и благослови Бог день седьмой, ибо это благословенная суббота, это упокоения день, в который отдыхает от всех дел Своих Единородный Сын Божий...».

Теперь мы идем крестным ходом, неся Плащаницу. Этот крестный ход уже не погребальный⁴⁾. Это Сын Божий — «святой крепкий, святой бессмертный» совершает Свое победное шествие в царстве смерти, возвещая «Адаму всеродному» — т. е. всем умершим, радость грядущего воскресения. «Из ноши утреняя», Он возвещает всем, что «воскреснут мертвии и восстанут сущии во гробех и вси земнороднии возрадуются...».

Мы входим снова в храм. Мы уже знаем теперь тайну смерти Христовой, как умерщвления смерти. Ад разрушается, Ад трепещет. Но теперь в службу вступает новая, последняя тема — **воскресения**. Разрушена смерть и раздаётся пророчество о **новой жизни**, о восстановлении, о воскресении, о возвращении жизни. Суббота — день седьмой — завершает собой всю историю спасения, как разрушения силы зла. Но за субботой наступит новый день нового творения — **день первый...**

Тема воскресения начинается с прокимна: «Воскресни, Господи, помози нам и избави нас...». И читается 37 глава книги пророка Иезекииля, это удивительное пророчество о костях. Их было бесконечно много и были они «сухи зело». Это смерть, торжествующая в мире, в котором все приговорено к смерти, это человечество, обреченное на смерть. Но Бог говорит пророку, что эта обреченность не есть последняя судьба человечества. Сухие кости услышат слово Господне. Мертвые оживут. «Так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых и они оживут...». — «Вот Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших... и вложу в вас дух Мой и оживете...».

И снова, во втором прокимне тот же призыв, та же мольба —

⁴⁾ Как неправильно думают многие, называя эту службу **погребением**. Литургическим образом погребения является вечерня Великой Пятницы и вынос Плащаницы.

«Воскресни, Господи, Боже мой, да вознесется рука Твоя, не забуди убогих Твоих до конца...». Но как же это случится? На этот вопрос отвечает второе чтение — из посланий к Коринфянам и к Галатам Апостола Павла (1 Кор. 5, 6-8; Гал. 3, 13-14). Малая закваска квасит все тесто. Христос — наша Пасха — есть закваска воскресения всех. Как Его смерть разрушает силу смерти всех, так и Его воскресение — залог воскресения всех. Крещенные в Его смерть, мы соединяемся с Его жизнью, мы получаем Его Духа, мы — тело Его, имеем пищу бессмертия... Его воскресение воскресит нас.

И уже совсем по пасхальному звучат стихи аллилуария: «Да воскреснет Бог и расточатся врази Его... Яко исчезает дым, да исчезнут...».

Пророчества закончены. Но это еще только пророчество. Мы еще в Великой Субботе, у живоносного гроба и нам нужно прожить весь этот день, прежде, чем в пасхальной ночи мы услышим: «Христос воскрес». И утреня заканчивается не воскресным Евангелием, а снова рассказом о запечатанном гробе. Но здесь раскрывается последний смысл, дается последнее откровение об этом «среднем дне» — между Крестом и Пасхой. Христос воскрес и Его воскресение мы будем праздновать в пасхальную ночь. Но для нас, в этом мире живущих, наступила с Христом и как бы сквозь всю нашу жизнь продолжается Великая Суббота. Она продолжается и для усопших. Мы ждем Воскресения мертвых и жизни будущего века. Мы знаем и верим, что смертью Христовой «жало смерти» разрушено, и смерть перестала быть безнадежным концом, распадом и разлукой **навсегда**. От воскресшего Христа, от Его жизни, воссиявшей из гроба, мы все время «наполняемся бесконечной Его жизнью, наслаждаемся неистощимой Его пищью». В жизни Церкви, в таинствах, в общении любви, в причастии Духу Святому мы уже причастны жизни вечной, и созерцаем радость Царства Божьего. Мы живем этими прорывами в Царство воскресения... И все-таки мы еще **здесь** и нам предстоит это умирание и принятие смерти, это рождение — через смерть — в «царство будущего века». **Мы ждем** — с верой, надеждой и любовью. И это **ожидание**, эта направленность к грядущему воскресению, к жизни будущего века, эта радостная уверенность, что наша подлинная жизнь «скрыта со Христом в Боге» — все это и есть наше состояние в мире сем и в этом смысле наша жизнь сейчас есть жизнь в Великой Субботе... «Спит живот» — но, вот, и мы, говорит Апостол Павел, «умерли и наша жизнь скрыта со Христом в Боге...» (Кол. 3, 3—4). Все в этом мире становится постепенно прозрачным для света, сияющего **оттуда**, все яснее, что

«проходит образ мира сего»..., что «единое на потребу» — там, в нетленной жизни со Христом.

Каждый год, в Великую Субботу, после описанной утрени, после этого радостного узнавания в смерти Христовой — победы над смертью, после откровения о живоносном гробе, мы ждем пасхальной ночи и полноту пасхальной радости. Мы знаем, что она наступит, но как медленно идут часы, как нарастает в них волнение и ожидание! И так должно было бы быть всегда в жизни верующего, ибо вся наша жизнь, в последнем счете, осмыслена этой радостной, этой белой тишиной Великой Субботы, этим нарастанием в ней Пасхи Христовой и невечернего дня Царствия Его.

Прот. Александр Шмеман

ПРАВОСЛАВНАЯ ОБЩИНА СВ. ПРОРОКА И КРЕСТИТЕЛЯ ГОСПОДНЯ ИОАННА НА ТАЙВАНЕ (ФОРМОЗА)

Когда в ноябре прошлого года впервые прилетел в Тайбэй архиепископ Токийский Ириней и когда он увидел собравшихся на аэродроме православных русских и китайцев, у него вырвались слова: «Как вас здесь много!»

Православных можно встретить почти во всех городах Тайваня, но, конечно, их «много» только по сравнению с тем, что владыка Ириней рассчитывал здесь найти. До недавнего времени не только не существовало церковной общины, но, вообще, не было почти никакой связи между отдельными группами православных.

Наибольшую группу православных на Тайване, пожалуй, составляют бывшие синьцзянцы. Обычно это — русские женщины, вышедшие замуж за китайских чиновников или офицеров, и вместе с ними бежавшие из Синьцзяна сперва в Восточный Китай, а затем на Тайвань. Среди них очень много совсем простых людей, которые целиком поддались китайскому культурному влиянию. Дети в этих смешанных семьях редко вообще понимают русский язык. Единственное, на чем настаивают их русские матери — это то, чтобы дети были крещены по православному обряду (хотя за годы полной оторванности от ближайшего православного храма некоторые и крестили своих детей у католиков). Но дальше крещения дело обычно не идет, т. к. матери редко имеют даже самые элементарные понятия о православном вероучении.

Численно гораздо меньше здесь русских из Шанхая или из Маньчжурии, окончивших русские школы, и до своего бегства с материка участвовавших в «нормальной» церковной жизни. Опять-таки доминируют женщины, вышедшие замуж за американцев. В некоторых русско-американских семьях дети православные, но и среди них — почти нет детей, говорящих по-русски.

Чисто китайских православных семей на Тайване нет. Но есть ряд культурных китайцев, сознательно и серьезно перешедших в православие, когда они женились на русских девушках. Некоторые из них принимали активное участие в церковной жизни Шанхая.

В общей сложности, по городам и всям Тайваня разбросано около 100 православных душ. Почти половину этого числа составляют дети — частично еще не крещенные просто за дальностью расстояния до Тайбэя и за отсутствием у родителей средств на проезд в церковь.

К последнему приезду архиепископа Ириней в Тайбэй (в середине сентября 1958 г.), в одном из православных домов была оборудована «походная» церковь. Иконостас может быть составлен или разобран в четверть часа. Он состоит из простых бамбуковых рам, на которые натягивается белое полотно с нашитыми на него крестами и кантами. На эти же рамы прикрепляются иконы — все без исключения репродукции старинных русских икон XIV-XVI веков. Из Токио владыка Ириней прислал священные сосуды и напрестольное Евангелие с надписью, из которой явствует, что это Евангелие когда-то было в личной собственности архиепископа Николая — просветителя Японии.

Вероятно владыка Ириней сможет посещать Тайвань в будущем не реже 3-4 раз в год. В промежутках между приездами владыки Ириней здесь сможет регулярно бывать православный священник — духовник православных офицеров и солдат американских вооруженных сил на Дальнем Востоке.

Таким образом, можно надеяться на то, что церковная жизнь сможет постепенно наладиться.

Но после преодоления первой трудности — организации постоянных приездов православного духовенства, перед нашей общиной встанут другие. Главная из них — воспитательная работа с китайскими православными детьми. Вторая — работа со взрослыми китайцами, близко подошедшими к Православию (в силу, обычно, женитьбы на русских), но не решающимися принять крещение без более основательного знакомства с православным учением.

В течение целого века существовала православная духовная миссия в Пекине. Были переведены на китайский язык и изданы многие богослужебные книги и учебники Закона Божия. К сожалению, ни на Тайване, ни в Токио не удалось пока обнаружить никаких следов этих изданий. Поэтому православная община св. Пророка и Крестителя Господня Иоанна в Тайбэе обращается ко всем православным, у кого в силу тех или иных причин могли сохраниться издания пекинской миссии на китайском языке, предоставить их этой общине хотя бы для временного пользования или для снятия с них фотокопий.

Миссионерской деятельностью в большом масштабе нам заниматься не под силу, но сохранить для Церкви то, что она уже имеет в лице православных китайских детей, и что она приобретает без нашего содействия — в лице отдельных китайцев, приближающихся к Православию, это тот минимум, справиться с которым мы и можем и должны.

Глеб Рар

ФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ

Когда я работал над своей книгой «История русской философии», мне очень хотелось написать особую главу (в качестве приложения) о «философских мотивах в русской поэзии». Тогда, по разным условиям, это мне не удалось, но я надеюсь, если хватит сил, сейчас выполнить эту задуманную мной работу.

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1.

Философия, как создание нашего ума, движется к тому, чтобы свести в цельную и единую систему все, что дает знание, что открывается душе через интуиции, через моральный, эстетический, религиозный опыт. Построение именно системы является основной задачей философии. В последние века построению системы предшествует обычно (что вполне справедливо) анализ того, что и как можем мы познавать. Вне гносеологической базы построения философии были бы лишены своего основания.

Конечно, задача, которая стоит перед философией, так сложна, что она остается и ныне нерешенной. История человеческой мысли знает много серьезных и ценных попыток создать «систему» (в Индии, в античной Греции, в эпоху средневековья и позднее в Европе — вплоть до последних дней), но при всей примечательности этих попыток ни одна из них не получила всеобщего признания.

Иначе и не могло бы быть! Задача синтеза всех творческих движений человеческого духа постоянно осложняется тем, что человеческое творчество во всех направлениях выдвигает новые и новые материалы, расширяет перспективы. Синтез, более или менее удовлетворительный вчера, сегодня уже не охватывает того, что открылось нового к сегодняшнему дню.

2.

Но если философия, как «строгая наука» (определение Гуссерля) остается всегда незаконченной («ouverte», как теперь часто говорят), то это несколько не понижает ценности тех или иных ее построений. Но все философские концепции являются скорее опытами построения мировоззрения, чем подлинно философскими системами. Термин «мировоззрение» выражает ведь ту же задачу синтетического охвата того, чем живет человеческий дух, но «мировоззрение» более гибко, менее строго в смысле формального единства. Философские темы живут в различных мировоззрениях более свободной жизнью и часто в своих разноречивых утвержде-

ниях стоят ближе к истине, чем это мы находим в «системах». В мировоззрении уместны и законны интуиции, рационализация которых не удается, — и в мировоззрении часто чувствуется больше подлинного философского вдохновения, чем в законченных системах.

3.

Как раз мировоззрения стоят гораздо ближе, чем чистая философия, ко всему безмерному содержанию искусства. Как-то Ланге (автор известной книги «История материализма») определял и философию, как «Поэзию понятий», имея ввиду, что в метафизике часто бывает так же много «вымысла», как это бывает в поэзии. Но Ланге, как правоверный кантианец, просто отвергал возможность познания того, что находится за пределами опыта, отвергал даже ту «индуктивную метафизику» (определение Эд. Гартмана), которая, опираясь на данные опыта, решается выйти за пределы опыта, чтобы с помощью гипотетических построений пробовать проникнуть в область «непостижимого». Но, конечно, принять определение философии, предложенное Ланге, нельзя: и философия и поэзия имеют каждая свою особую диалектику, подчинены в своих построениях особой внутренней логике.

Нет, на таком пути сближение философии и поэзии не может быть поддерживаемо. Тем не менее их взаимная близость не подлежит никакому сомнению, и оттого философские построения, вообще основы мирозерцания многое определяют в художественном творчестве, а с другой стороны художественные интуиции почти всегда бывают полны философского содержания. К тому же мы должны иметь в виду, что художественное творчество (как и вся моральная и религиозная сфера), является, как теперь многим уже принято, «эмоциональным мышлением». Познавательное мышление регулируется поиском «истины», эмоциональное же мышление подчинено иной диалектике, его смысл — в оформлении и выражении того, что струится в душу через эмоциональные переживания.

Сказанное, при всей его краткости, оправдывает замысел искать в искусстве, в частности в поэзии «философских мотивов», которые могут и должны быть учитываемы в чисто философских построениях.

Глава I ДО ПУШКИНА

1.

Я не собираюсь писать историю русской поэзии, не думаю также подробно изучать философские темы у тех или иных поэтов. Моя задача заключается лишь в том, чтобы отметить все значительное и яркое (в смысле «философских мотивов») у наиболее крупных русских поэтов.

Собственно первым подлинным поэтом надо признать Ломоносова, поэтическое дарование которого было очень большим. Но в богатой творческой жизни Ломоносова для поэтического творчества оставалось слишком мало места, а его научная гениальность толкала его совсем на другие задачи. Неуклюжими стихами, еще не владея тайной поэтического языка, Ломоносов все же не раз обращался к поэтическому творчеству. Особенно памятны его два «Размышления о Божьем Величестве», — Ломоносов глубоко чувствовал Бесконечность в бытии и всю непроницаемость для нас Бога: «там гибнет в Нем, писал он, мой ум и взор». Но и в бытии ему открывалась Бесконечность: кто не помнит его ярких слов о ночном небе:

«Открылась бездна, звезд полна,
Звездам числа нет, бездне дна»...

Но гением 18-го в. был не Ломоносов, а Державин — поэт величия России, искатель социальной правды («где розы без шипов растут»), до глубины души взволнованный брэнностью человеческого существования, написавший удивительную, единственную в мировой литературе оду «Бог». Державина можно и сейчас читать с волнением, — в его поэтических созданиях много подлинного вдохновения. Не получив систематического образования, Державин не был чужд различным идейным течениям как в России, так и в Германии (он знал только немецкий язык). Но его поэтическое вдохновение с особенной настойчивостью и силой останавливалось на двух темах, которые его волновали и которым он дал исключительно сильное и глубокое выражение. Первая тема — это судьба человека и тайна его жизни; вторая тема внутренне связанная с первой — тема о Боге. В обеих темах он высказал много замечательных мыслей, которые жили и живут в нашем сознании, благодаря исключительной силе поэтического их раскрытия у Державина.

Обратимся к первой теме о жизни человека. Уже в ранних стихах¹⁾ Державин противопоставляет земные утехи и тщеславное самоупоение «владык» — неустранимой власти смерти. Но с особой, навсегда запечатлевшейся в русской поэзии силой подходит Державин к этой теме в известном стихотворении «На смерть кн. Мещерского»:

«Скользим мы бездны на краю,
Без жалости все смерть разит —
И звезды ею сокрушатся,
И солнца ею потушатся
И всем мирам она грозит».

Державин любил жизнь, но не мог укрыться от постоянно встававшего перед ним видения смерти с ее непобежденной и как бы непобедимой силой. Жалобно — и тоже на все последующие периоды русской поэзии — звучат слова его из того же стихотворения «На смерть кн. Мещерского»:

Здесь персть твой — а духа нет.
Где же он? Он «Там». Где Там? Не знаем...
Мы только плачем и вздыхаем.

Это не отражение скептических веяний 18 в., как не раз писалось, — это жуткое ощущение непостижимости жизни нашего духа за гробом.

Общая идея Державина о том, что все брэнно, остро была выражена им и в предсмертном стихотворении его:

Река времен в своем стремлении
Уносит все дела людей,
И топит в пропасти забвения
Народы, царства и царей.
А если что и остается
Чрез звуки лиры и трубы,
То вечности жерлом пожрется
И общей не уйдет судьбы...

Таков общий тон меланхолических размышлений Державина о жизни, о судьбе человека. Но есть и другие мысли о человеке у Державина, — мы найдем их в его замечательной оде «Бог». Вот замечательный отрывок из нее:

¹⁾ Общий обзор творчества Державина, см. в книге В. Ф. Ходасевича, Державин, 1931.

«Я связь миров повсюду сущих,
Я крайня степень вещества,
Я средоточие живущих,
Черта начальна Божества,
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю...»

Эти антиномии в человеке («высшая степень материального бытия», но и «черта начальна Божества»; власть над природой — «умом громам повелеваю» — и в то же время «телом в прахе истлеваю») выражаются с необычайной яркостью в прославленных стихах:

Я царь — я раб; я червь — я бог

Но что перед Тобою я? — спрашивает тут же Державин и отвечает:

«Ничто — но Ты во мне сияешь
...Я есмь — конечно, есть и Ты»

(неожиданный отзвук Декартовского богословия):

Ты есть! Природы чин вешает
Гласит мое мне сердце то,
Меня мой разум уверяет,
Ты есть! — и я уж не ничто.

Так размышления о человеке ведут мысль Державина к Богу. Кстати, сама ода «Бог» зародилась в его душе после пасхальной заутрени, но была обработана лишь через несколько лет. Она прекрасна, полна религиозного одушевления, но ее богословие смутно и даже противоречиво.

Бог — «Дух всюду сущий и единый» неотразимо живет в сознании Державина: Бог

«все Собою наполняет,
Объемлет, зиждет, сохраняет».

Но главное, что поражает мысль Державина — это бесконечность в Боге. Но эта Бесконечность, эта Абсолютность в Боге оказывается у него **безличной**; правда, после слов о Боге — «Без Лиц» сейчас же, согласно догматике христианской, сказано «в трех лицах Божества». Как же однако понимать троичность и безличность одновременно в Боге? Напрасно было бы затушевывать это противоречие, в котором «Троичность», по собственным коммен-

тариям Державина ²⁾, означает «три лица **метафизических** — бесконечное пространство, бесконечная жизнь, бесконечное течение времени» — т. е. тоже безличные «начала» или категории. Известно, что Сперанский открыто упрекал Державина в отступлении от христианской догматики. Любопытно, что переводчики оды Державина сами часто переделывали смутное богословие Державина в тринитарное — напр., переводили так:

Etre un et triple en même temps

или

Sans forme en trois divines personnes

или

Unique essence et trois fois adorable³⁾

Всего этого нет у Державина. У него есть живое ощущение Бога («Дух всюду сущий и единый»), живое ощущение Его вседеприсутствия, но в богословии, в мыслительной обработке этого живого ощущения Бога, Державин запутался: Бог у него Дух, но жив Он в движении **вещества**; Бог бесконечен, но эта бесконечность пространственная, Он вечен — но в бесконечности времени. **Иноприродность** духа и вещественного, подчиненного времени мира, просто ускользает от сознания Державина. И если Бог — «Дух всюду сущий и единый» то как же можно сказать, что Он «без лиц»? Все это и противоречиво и смутно, и все же ода его — прекрасный, поэтический гимн, в котором ценно однако лишь живое ощущение реальности Бога, и то, что от Бога сияет в человеке.

Державин был богат интуициями. И восприятие неистоимой жизни в мире и жуткое ощущение власти смерти в мире, — все это слагается у него в одно целое. И может быть хорошо, что Державин не искал ортодоксальности в формулировке своих чувств; их темы, полные глубокого философского содержания, живут и будут жить именно благодаря своей непосредственности, своей подлинности. Это уже дело философов *par excellence* из драгоценной руды непосредственных переживаний Державина о мире, о человеке, о Боге извлекать то золото идей, которые нам нужны, чтобы понять **себя и мир**.

Почти современник Державина, но далеко его переживший, В. А. Жуковский внес в русскую поэзию новые темы, новые мо-

²⁾ См. Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Петербург, 1861 г. Т. III.

³⁾ См. сводку переводов на франц. язык в брошюре Notice sur les traductions de l'hymne à Dieu. Leipzig, 1851.

тивы. Если даже у Державина можно проследить отклики немецкого преромантизма и мистических течений 18 в., то у Жуковского они входят уже в самое его поэтическое настроение, становятся «второй натурой». Однако самое у Жуковского существенное, что позже расцвело с необыкновенной силой в русской поэзии, — это переживание «невыразимого», «запредельного». Дело не в формуле Жуковского, что «поэзия есть Бог в святых мечтах земли», а в том, что Жуковский придвинул русскую поэзию, русскую мысль к тому, что уводит нас за пределы земли, тварного бытия.

В величественный час
Вечернего земли преобразования
Душа смятением полна...

Это уже почти Тютчев. Оттого у Жуковского так сильно чувство бессилия языка в передаче интуиции («Мысль изреченная есть ложь», Тютчев).

Невыразимое подвластно ль выражению... с тоской спрашивает Жуковский. А как он чувствовал стихийность в бытии! Кто не знает его чудных стихов (их чрезвычайно любил Лермонтов):

Безмолвное море, лазурное море,
Стою очарован над бездной твоей;
Ты живо, ты дышишь; смятенной любовью
Тревожною думой наполнено ты

.....
Когда ж собираются темные тучи,
Чтоб ясное небо отнять у тебя,
Ты бьешься, ты воешь, ты волны подьмешь,
Ты рвешь и герзаешь враждебную мглу...

«Пленительная сладость» стихов Жуковского (как о них выразился Пушкин) осталась навсегда в истории русской поэзии во всем их романтическом складе. Целый мир романтических грез, игра тоскующих переживаний и поэтического раздумия вошли в сокровище русской литературы, обогатили русскую душу, овладели ею. Но в путях философской мысли остались от Жуковского лишь его живое ощущение всего запредельного и невыразимого, — он приблизил нас к тем «полутонам» бытия, за которыми скрыта его живая тайна. А чувство жизни в мире, как оно было у Жуковского, потом подхватил и ярче выразил Тютчев. И если для Жуковского поэзия есть «Бог в святых мечтах земли», то

тут он приближается к тому пониманию поэзии, которое через Вл. Соловьева и символизм уже подчинило «Святые мечты земли» высшим религиозным задачам. Но все это у Жуковского только неясное, смутное предчувствие того сближения искусства и религии, которое через Гоголя и Вл. Соловьева перелилось в новейшие эстетические искания в России⁴).

Прот. В. Зеньковский

ОПРАВДАНИЕ ПОЭТА

В полном Собрании Сочинений Толстого, под редакцией Черткова, серия первая, том 72-й (Москва, 1933) напечатано краткое письмо, неизвестно кому адресованное, но, как видно из текста, поэту, в ответ на присланные им стихи. Толстой пишет: «Я не люблю стихов и считаю стихотворство пустым занятием. Если человеку есть, что сказать, то он постарается сказать это как можно явственнее и проще, а если нечего сказать, то лучше молчать. И потому не присылайте мне стихов и, пожалуйста, не сетуйте на меня, если я прямо высказываю свое мнение».

Вероятно, стихи были плохие; незадачливые стихоплеты любят посылать свои творения знаменитым писателям. Писатели эти большей частью бросают стихи в корзину и об ответе не помышляют. Толстой ответил — по чувству писательского долга и потому что вообще на все письма отвечал; но ответ его не простая отговорка; а весьма ясная формулировка вполне определенного взгляда на поэзию. Толстовского взгляда? Да, толстовского; но только если это прилагательное производить от существительного «толстовство», а не от имени собственного Толстой. Сам Лев Николаевич, в эти поздние годы жизни, если и мог сказать, положа руку на сердце: «я считаю стихотворство пустым занятием», то сказать с той же искренностью: «я не люблю стихов» он, даже и в эти годы, все-таки не мог. Пушкинское «Воспоминание» он полюбил на всю жизнь, включил в «Круг чтения» и проливал над ним слезы еще и в старости. О «Последней любви» Тютчева он когда-то высказался пренебрежительно (тоже, мол, песок сыпется, а все о любви пишет), но именно в эти поздние годы томик Тютчева постоянно лежал у его изголовья и он сказал одному из частых своих собеседников (Лазурскому): «жить без него не могу». Отрицания поэзии (как, впрочем, и

⁴ См. об этом мой этюд (на немец. яз.) *Die aesthetischen Ideen in Russland in XIX-XX Jahrhundert. Holland 1958.*

музыки) требовало его учение, с которым не во всем — и меньше всего в этом — согласна была его душа. Но интереснее самого отрицания, его мотивировка; и тут Толстой высказал — действительно, с полной прямоотой — то самое, что думают многие, но не решаются высказать открыто.

«Если человеку есть, что сказать, то он постарается сказать это как можно явственнее и проще, а если нечего сказать, то лучше молчать». Эти толстовские слова так и вертятся у многих на языке, но до произнесения их дело обычно не доходит. Вместо этого произносят фразы двух родов. Одни говорят: «Я этих стихов не понимаю; писали бы хоть — ну там, как Пушкин, Лермонтов, а то словечка в простоте не скажут, всё выкрутасы какие-то». Другие предпочитают высказываться иначе. «Стихи, — говорят они, — ничуть не хуже прозы; только надо, чтобы они были бодрые, жизнерадостные, призывали к действию, а всякая эта грусть-тоска, любовь да слезы, да черные думы, — на что ж это нам нужно при строительстве социализма?» И те, и другие, однако, душою несколько кривят. Первым и пушкинские стихи не в коня корм, а вторым и бодрые ничем не любезней грустных: ведь **стихами** о строительстве социализма (или чего бы то ни было) лучше, чем в прозе не напишешь. Если бы они были достаточно мужественны и правдивы, они сказали бы, как Толстой: пожалуйста не пишите стихов; мы считаем стихотворство пустым занятием.

И в самом деле, если есть у человека, что сказать, и если он может просто и ясно высказать это в прозе, то зачем ему писать стихи? Ведь не для того же, чтобы говорить, когда сказать ему нечего? Толстой рассуждает совершенно правильно: он забыл только одно: то, что знал лучше всякого другого. Есть у человека неискоренимая потребность выразить еще и то, чего никакими всего только простыми и ясными, служащими для практических надобностей словами выразить невозможно. В жизни он это выражает взглядом, улыбкой, рукопожатием, иногда молча, а иногда в сопровождении тех же самых привычных, каждодневных слов, которые получают при этом смысл, далеко выходящий за пределы обычного их значения. В литературе он тоже ищет этому выражения не в учебнике, не в газетной статье, не в печатном слове, как таковом, а в том, что умеют делать с этим словом писатели и поэты. Разве помнил бы Толстой то, что Пушкин писал в тот самый год, когда он, Толстой, родился; разве плакал бы в старости над его словами, если бы Пушкин всего только ясно и просто сказал, что по ночам ему плохо спится и что мысли у него бывают тогда пренеприятные: вспоминается старое и нехо-

рошее, что лучше было бы забыть, но чего он все-таки забывать не хочет. С такой простотой и ясностью Пушкин, однако, не писал. Он писал иначе:

Когда для смертного умолкнет шумный день,
И на немые стогны града
Полупрозрачная наляжет ночи тень
И сон, дневных трудов награда,
В то время для меня влачатся в тишине
Часы томительного бденья:
В бездействии ночном живей горят во мне
Змеи сердечной угрызенья;
Мечты кипят; в уме, подавленном тоской,
Теснится тяжких дум избыток;
Воспоминание безмолвно предо мной
Свой длинный развивает свиток;
И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуюсь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю.

Никакой прозой не скажешь того, что Пушкин сказал этими стихами. Этим-то и ограждены права поэзии. Можно обойтись без нее — хоть Толстой и не мог без нее обойтись — но заменить ее нечем: ее дела без нее не сделаешь. Тем же, кто без нее обходится, тем лучше Пушкина в укор другим поэтам не хвалить, да и о бодрой и небодрой поэзии не распространяться. Здорового оптимизма в этом стихотворении что-то не видать, а язык его вместе с тем не совсем тот, каким мы пользуемся в обычной жизни. Какая уж тут ясность и простота, когда Пушкин называет стогнами то, что сам в разговоре называл площадями. Да и площади эти у него — немые (что ж беседовать им между собой что ли?); змея грызет ему сердце; воспоминание развертывает свиток, — на котором он не желает смывать каких-то явно не существующих слов. Нет уж увольте: «если человеку есть что сказать, то он постарается сказать это как можно явственнее и проще», а стихотворство занятие пустое.

**

«Поэзия есть Бог в святых мечтах земли». — «Это чтобы стих-с, то это существенный вздор-с. Рассудите сами, кто же на свете в рифму говорит?»

Так, размечтавшемся Жуковскому, во всеоружии здравого смысла, отвечает через полвека Смердяков. Нельзя отказать Смердякову в одном преимуществе: упоминая о рифме и стихе, он тем самым связывает поэзию с воплощением ее в слове, тогда как в прекрасном по замыслу своему определении Жуковского поэзия испаряется в мечту и грозит ограничиться поэтической мечтательностью. Романтики, особенно того направления, к которому примыкал Жуковский, слишком легко подменяли поэзию порывом к ней и предпочитали ей самой ее «туманный идеал». Такой взгляд приводит к ее смешению с ложной поэтичностью, но этим еще отнюдь не снимается противоположность между тем, как судит о поэзии поэт и как судит о ней лакей из «Братьев Карамазовых». Там, где Жуковский видит Бога, Смердяков усматривает вздор.

Было бы вполне ошибочно объяснять изречение Смердякова его глупостью и серостью. Во-первых, Смердяков совсем не глуп, а, во-вторых, он не выдумал отрицания поэзии, а позаимствовал его у людей более образованных, чем он. Отрицание это имеет свою историю; оно коренится в XVIII веке, в веке Просвещения. Недаром писал Боратынский:

Исчезнули при свете просвещенья
Поэзии ребяческие сны, —

недаром и в характере отца Смердякова, Федора Павловича Карамазова, есть нечто галантно-вольтерьянское. Исходя именно из этой традиции Просвещения, друг Шелли и других английских романтиков Пикок, автор совсем не безразличных романов, и даже неплохих стихов, писал:

«Поэт в наше время — полуварвар в цивилизованном обществе. Он живет в прошлом... Какую бы малую долю нашего внимания мы ни уделяли поэзии, это всегда заставит нас пренебречь какой-нибудь отраслью полезных знаний, и прискорбно видеть, как умы, способные на лучшее, растрачивают свои силы в этой пустой и бесцельной забаве. Поэзия была трещеткой, пробуждавшей разум в младенческие времена общественного развития; но для зрелого ума принимать всерьез эти детские игрушки столь же бессмысленно, как тереть дёсна костяным кольцом или хныкать, если приходится засыпать без погребушки».

Пикок вовсе не был одиноким чудаком. Писарев, например, у нас, без всякого затруднения с ним бы согласился, а Салтыков, человек менее задорный, но столь же «позитивно мыслящий», высказался о стихах следующим образом (см. в томе 9-м его сочинений, издания 1890 г., материалы для его биографии, собранные

К. Арсеньевым): «Помилуйте, разве это не сумасшествие по целым дням ломать голову, чтобы живую, естественную человеческую речь втискивать во что бы то ни стало в размеренные, рифмованные строчки? Это все равно, что кто-нибудь вздумал бы вдруг ходить не иначе как по разостланной веревочке, да непременно еще на каждом шагу приседая».

**
*

Итак, Толстой, в этом вопросе, оказался союзником фанатиков прогресса и не совсем разумных поклонников разума, союзником Писарева, Салтыкова и даже Смердякова? Увы, оказался. Но все же мотивы отказа от поэзии не у всех ее хулителей одни и те же. Поэт, если он ищет оправдания себе и своему ремеслу —

Моя напасть, мое богатство,
Мое святое ремесло

писала Каролина Павлова — должен по разному отвечать трем разновидностям своих противников.

Смердяков выражает взгляды первой разновидности — низшей, но и самой распространенной. Стихи потому для него «существенный вздор-с», что «никто на свете в рифму не говорит». Поэзия для него и ему подобных не имеет права на существование, потому что не имеет применения в обыденной жизни. Раз люди не говорят стихами, значит они и не нуждаются в стихах. Этим своим недругам поэт ответит: да разве человек нуждается лишь в том, что легко назвать первыми попавшимися словами? Разве довольствуется он той обыденщиной, которая его окружает и с которой ему приходится мириться? Если ты плаваешь в ней, как рыба в воде, я пишу не для тебя; но не мешай мне говорить о другом и не мешай другим меня слушать.

Второй круг врагов поэзии состоит из людей более хитроумных. Они говорят, что в прошлом поэзия была пожалуй и не бесполезна, но что в наше время нужны не слова, а дела, или такие слова, которые служат делам. В наше время нужна наука и ее применение к жизни, нужно осуществляемое при помощи науки строительство; а поэзия, если на что-нибудь годится, то разве на то, чтобы подстегивать строителей, чтобы внушать им трудовой энтузиазм. Поэт на это ответит: вы переоцениваете различие времен. Двести и триста, и тысячу, и три тысячи лет тому назад люди рождались, любили, умирали; верили, мучились, радовались; ненавидели, прощали, как они это делают и теперь. Ни-

какая наука не только не в состоянии этого изменить, но и никакого отношения к этому иметь не может. Если же по вашему она до такой степени способна переделать людей, что им станет непонятен и ненужен тот язык, который обо всем этом только и может говорить — по-человечески говорить, а не языком логарифмов или статистических выкладок — тогда и впрямь не будет больше поэзии, но не будет больше и человека.

Есть, однако, еще и мотивы высшего порядка для отрицания поэзии. Первому встречному они чужды, но Толстому — в глубине его души — только они и подсказали его несправедливые и мертвящие слова. То, что проза говорит проще и яснее, это всего лишь довод, позаимствованный им у Салтыковых или Смердяковых. Суть его мысли не в нем, а в безусловном первенстве непреложного морального закона. Если вы живете не так, как нужно, то никакая поэзия не спасет вас от зла, и не только не спасет, но еще отвлечет вас, помешает вам искать добро, идти к добру. Пусть так, однако, и тут есть поэту что сказать. Он ответит: все религии, все великие моральные учения обращались к человеку, пользуясь, если и не всегда стихами, то всегда языком поэзии. Вы сами, Лев Николаевич, делали это всю жизнь. Все самые нужные человеку, самые человеческие слова принадлежат к словарю поэтов, получают свой смысл и полностью его хранят лишь в языке поэзии. Языком поэзии говорит, как в тех пушкинских стихах, которые вам были так дороги, сама человеческая совесть. И пока не заглухнет совесть, до тех пор не умолкнет и поэзия.

Таково последнее и самое верное оправдание поэта.

В. Вейдле

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕМЫ В РОМАНЕ ПАСТЕРНАКА «ДОКТОР ЖИВАГО»

О романе Пастернака «Доктор Живаго» уже существует целая литература. Большинство критиков и комментаторов воспринимает его однако односторонне — как «протест против существующего в России строя», как проповедь свободы человека и достоинства личности. Это вполне понятно: личность в России так неслыханно подавлена и унижена, общественная совесть этим настолько возмущена, что каждый читатель романа естественно находит в нем первым делом те мысли, которые соответствуют его желаниям и мечтам. Сказать, что это не соответствует действительности было бы неверно. Ибо даже вне зависимости от

намерений автора, простое объективное описание русской действительности, является ее осуждением и звучит как вопль о свободе. Подобное понимание романа Пастернака является однако односторонностью и искажением перспективы: во-первых, потому что в романе показаны недостатки не только советского, но и предшествующего ему «старого» строя; во-вторых, потому что основная тема романа лежит вообще не в области социально-политического мышления, а касается иных, несравненно более глубоких проблем.

Время, «когда были в силе понятия мирного века, когда принято было доверять голосу разума и считать естественным и нужным то, что подсказывала совесть» (стр. 469)¹⁾ охарактеризовано в романе очень жестко: «разве Тверские-Ямские и мчащиеся с девочками на лихачах франты в заломленных фуражках и брюках со штрипками были только в одной Москве, только в России? Улица, вечерняя улица **века**⁽²⁾, рысаки, саврасы были повсюду» (534). Молодые франты становились «самоуверенными пожилыми тунеядцами **прежнего времени**, все себе позволявшими» и этой своей свободой доказывавшими «животную беззастенчивость денег и (подавленность) **человеческого достоинства бедняка**». «Что объединило эпоху, что сложило 19 столетие в один исторический раздел? Нарождение социалистической мысли. Происходили революции, самоотверженные молодые люди восходили на баррикады... Явился марксизм. Он стал могучей силой века. Все это были Тверские-Ямские века, и грязь, и сияние святости, и разврат, и рабочие кварталы, и прокламации, и баррикады...» (534). Но этот мотив звучит в романе между прочим. Тема социального эроса в нем только намечена, но не разработана. Основным же убеждением автора является то, что «каждый рождается Фаустом, чтобы **все** обнять, **все** испытать, **все** выразить» (333). А это есть задача философа и художника. Но имеем ли мы право видеть в романе философское произведение? Не впадаем ли мы в таком случае в ту же ошибку: вычитывать или, вернее, «вчитывать» в роман те мысли, которые нам самим дороги и интересны? На этот вопрос надо ответить признанием, что некоторая доля субъективизма оказывается здесь неизбежной. Не только всякое истолкование или комментирование, но даже всякое изложение и даже перевод, неизбежно являются стилизацией, выбором и предпочтением одних образов и мыслей, отставлением и отметанием других. Каждый смотрит на мир (а следовательно и на художественные

¹⁾ Все цитаты и ссылки на страницы текста сделаны по Миланскому изданию Г. Фелтринелли. 1958.

²⁾ Курсив везде наш. Л. З.

произведения) **своими** глазами и в этом смысле то, что он в них видит, зависит как от силы и зоркости его зрения, так и от того, на что его внимание направлено, чего он ищет и что замечает (перцепция обуславливается аперцепцией). Важно только, чтобы его глаза не превращались в абстрактные «точки зрения»³⁾, чтобы живое видение не заменялось фантазированием, чтобы мы говорили (пусть субъективно и односторонне) о самом романе, а не сочиняли бы по поводу того, что в нем рассказано. Чтобы гарантировать себя от этой опасности лучше всего держаться текста. Если та или иная мысль в романе содержится (безразлично, выражена ли она от лица автора, или вложена в уста кого-либо из героев), то мы в праве говорить о ней, как принадлежащей к составу художественного произведения, как выражающей его смысл. В таком случае изучение романа явится чтением его глазами философа — что вполне законно и уместно, даже независимо от того, имел ли это в виду сам автор. Иногда подобный анализ философского смысла художественного произведения, раскрывающего его внутренний, часто только подразумеваемый смысл, является для самого автора радостной неожиданностью (об этом очень красноречиво писал Гончаров, когда утверждал, что автор сплошь и рядом понимает смысл написанного им, только когда прочтет о нем вдумчивую критику). Но часто авторы подобных философских романов прекрасно знают, чего они хотят и о чем говорят, воплощая свои идеи в художественных образах («я, действительно, пожалуй философ, и кто знает, может, я и в самом деле мысль имею поучать»... говорит у Достоевского (и от имени Достоевского), князь Мышкин). В случае «Доктора Живаго» этот философский характер романа самоочевиден: «я осмелился коснуться этого на лекциях. И пошло: «идеализм, мистика, натурфилософия Гёте, неощеллингианство» (говорит герой романа, стр. 473). Ясно, что Пастернак писал об этих учениях, не заглядывая для этого в энциклопедический словарь. Присутствие термина есть признак присутствия того, что им означает: другими словами, мы в праве искать и находить в романе элементы и гения Гёте и мудрости Шеллинга. И мы льстим себя мыслью, что подходя к роману Пастернака с этой точки зрения, мы в гораздо большей степени приближаемся к мысли и намерениям автора, чем те, кто превращает высокие художественные произведения в политический памфлет, «играя на понижении»⁴⁾ и, профанируя высокое искусство, приписывает ему

3) Это различие «глаз и точек зрения» принадлежит Ф. А. Степуну.

4) Термин Б. П. Вышеславцева.

пусть законные и понятные, но преходящие и относительные моменты исторического мышления и страстей. «Я буду говорить о том, что далеко и чуждо современному сознанию и интересам современной цивилизации», говорит Вл. Соловьев, «интересы современной цивилизации это те, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время». (Чтения о Богочеловечестве).

С точки зрения литературной роман Пастернака есть эпос. Личные судьбы героев описываются на фоне огромного полотна исторических свершений. Подобно тому как в Илиаде судьбы Ахилла и Гектора, Андромахи и Елены неотделимы от эпопеи Троянской войны; подобно тому, как князь Андрей, Пьер, Наташа и княжна Марья неотделимы от эпопеи Александра и Наполеона, от Аустерлица и Бородина; подобно этому и герои Доктора Живаго так тесно связаны с разворачивающимся процессом сначала изживания старого быта, затем войны, революции и всего, что за ними последовало, что трудно сказать о ком или о чем написан этот роман. «Революция была тогдашним с неба на землю сошедшим богом, богом того лета» (527) и разочарование в революции у Живаго не только «Плач неутешной души над погибшей великою мыслью»⁵⁾, но скорбь о живой реальности, почти что о живом человеке... «Все начинается мистикой, все кончается политикой», говорит Пеги. В чём же заключается эта мистика романа, сущность жизни мира, России и героев романа — ибо в эпическом произведении все они слиты воедино.

Ответ на этот вопрос дан нам в самом термине «эпос». «От событий такой огромности не требуется драматической⁶⁾ доказательности... Мелко копаться в причинах циклопических событий. Они их не имеют... Все истинно великое безначально, как вселенная. Оно вдруг оказывается налицо без возникновения, словно бывшее всегда или с неба свалившееся» (211). Это приводит нас к первому мотиву романа, определяющему жизнь как эпохи, так и героев, говорящему не о ее содержании, а о ее внутреннем характере, не о ее **что**, а о ее **как**.

Мотив этот — тема рока. «Мы в книге рока на одной строке», говорит героиня романа, цитируя Шекспира (466). Понимание рока может быть очень различным. В основе его лежит интуиция неотвратимости совершающегося. Но эта неотвратимость может

5) Из стихотворения А. Толстого «Тщетно, художник, ты мнишь...»

6) Эпос противоположен драме. Лирика может быть в него включена, как музыка личной жизни, как ноты, из которых слагается мелодия целого. Но драма по самой природе своей противоположна эпосу.

иметь разный характер: ее можно мыслить как слепую силу — непонятную и неразумную — безжалостно подчиняющую себе всякую свободу. Такова античная «жестокая мойра» — «слепая капризная сила» (С. Трубецкой), в отношении которой возможно только бездумное пассивное подчинение:

Смертный, силе нас гнетущей
Покоряйся и терпи.
(Шиллер-Жуковский: Торжество победителей)

Но необходимость может мыслиться и как разумный закон бытия, как объективный порядок жизни, требующий от человека уже не слепой покорности, а сознательного подчинения, разумного примирения с тем, что он еще не способен понять, что выше и шире его ограниченного кругозора. Эта мысль в свою очередь может истолковываться как чисто философская — как у Хегеля, в миросозерцании которого единственным творческим началом является мировой абсолютный разум (вследствие чего «все существующее разумно, все разумное существует»); так и религиозно: в основе всего совершающегося лежит воля Божия, без которой ни один волос не упадет с головы человека (Мф. 10,30; Д. А. 27, 34). В отношении истории эта религиозная неотвратимость получает свое наиболее яркое выражение в пророчестве о том «чему надлежит быть вскоре» (От. 1, 1) — в Апокалипсисе, который не только пророчесствует о грядущих ужасах, но и учит полному приятию этой воли Божией («и слышавший да скажет: приди!») 22, 17.

Для обычного человеческого мышления, привыкшего оперировать твердыми понятиями, сталкивающимися в сознании, но не проникающими друг друга, объективная необходимость и субъективная свобода кажутся несовместимыми. Однако как философия, так и религия преодолевают эту кажущуюся антиномию и доказывают жизненную совместимость этих начал, осуществленную однако не усилиями дискурсивной логики, но подвигом сублимирующего разума. Лучшим выражением этой трудности и ее решения является глубокомысленное стихотворение Вл. Соловьева, которое мы приводим целиком, потому что оно проливает свет на таинственную связь необходимости и свободы, объективного мирового порядка и творческой воли человека.

«Хоть мы навек незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,
Но и в цепях должны пройти мы сами

Тот путь, что боги очертили нам.
Все что на волю вышнюю согласно
Своею волей чуждую творит
И под личиной вещества бесстрастной
Везде огонь божественный горит...

От романа нельзя требовать точности философского анализа. Тема рока в романе Пастернака является скорее той атмосферой, в которой разворачивается и история и биографии, чем ясно формулированной истиной. Неотвратимость совершающегося, внутренняя связь и последовательность происходящего являются однако совершенно бесспорными. Выше уже были цитированы многозначительные слова об укорененности всего временного в вечном, всего частного в целом: «все истинно-великое — безначально, как вселенная... циклопические события... причин не имеют... они вдруг оказываются налицо без возникновения, словно бывшие всегда» (211). Слова эти очень ответственны. Они заставляют вспомнить положение (Спинозы) о том, что разуму свойственно рассматривать явления «как бы под видом вечности». Но такое разумное (на самом деле сублимированное) понимание жизни ведет нас к Хегелевской примиренности с действительностью, с мыслью о том, что «согласные на высшую волю» мы «своею волею» творим то, что превосходит наше познание. У Пастернака этот мотив особенно сильно звучит в описании процесса творчества: «Юрий Андреевич чувствовал, что главную работу совершает не он сам, а то, что выше его, что находится над ним и управляет им, а именно: состояние мировой мысли и поэзии, и то, что ей предназначено в будущем, следующий по порядку шаг, который предстоит ей сделать в ее историческом развитии И он чувствовал себя только поводом и опорной точкой, чтобы она пришла в это движение...»

«Он испытывал приближение того, что называется вдохновением. Соотношение сил, управляющих творчеством, как бы становится на голову. Первенство получает не человек и состояние его души, которому он ищет выражение, а язык, которым он хочет его выразить. Язык — родина и вместилище красоты и смысла⁷⁾ — сам начинает думать и говорить за человека и весь становится музыкой, не в отношении внешне слухового звучания, а в отношении стремительности и могущества своего внутреннего течения... (507).

⁷⁾ Хегель! ср. с этим гимном языку «Философию Имени» о. Сергия Булгакова, в особенности гл. 4 — Язык и мысль.

⁸⁾ Прот. Сергей Булгаков. Апокалипсис Иоанна стр. 61 и 114.

Таковы взаимоотношения объективно сверхличного и субъективно человеческого в лаборатории поэтического творчества. Но поэзия в древнем смысле не ограничивается художественным творчеством. У Аристотеля она означает вообще творчество. И в этом смысле то, что испытывает человек при рождении слова, имеет место и при всяком ином рождении: самого человека, новых общественных форм, исторических свершений: «сейчас, милостивый государь, страшный суд на земле, существа из Апокалипсиса с мечами и крылатые звери, а не «вполне сочувствующие и лояльные доктора», говорит в романе политический деятель, любовник революции — Стрельников. (293).

Откровение Иоанна названо здесь по имени и это дает нам ключ к пониманию романа в отношении темы рока. Нет, это не античная мойра, не бессмысленная сила, тяготеющая над судьбой народов и людей. В основе примиренного «эпического» отношения к жизни, которым запечатлена каждая страница романа Пастернака, лежит может быть не до конца осознанная мысль, что «то, что представляется бедственным в земных судьбах, оказывается необходимым и спасительным в судьбах мира», что все апокалиптические «ужасы посылаются с неба для блага людей, ко всеобщему спасению (своль ни странны и неожиданны покажутся такие слова)»⁽⁸⁾. Перед величием апокалиптических перспектив слабая человеческая душа изнемогает; но это ощущение своей ничтожности в домостроительстве спасения должно стать основанием нового духовного взлета, нового божественного откровения... «Наступил и все более наступает тот самый апокалипсис, о котором столько говорилось и писалось, но как трудно жить им полной душой... Эта война никого не оставляет равнодушным, но каждого затрагивает, потрясает, общечеловечески, лично, апокалиптически. А при этом остается тот же тон личной жизни с ее неустроенностью, с вечной заботой о семье, о ее будущем, если есть какая-нибудь будущность у кого бы то ни было из нас... Все темно и неизвестно, все требует веры и преданности воле Божией во внешней ее безответности, сумерки духа»⁽⁹⁾.

Это состояние апокалиптического бытия, эта жизнь среди развалин рушащихся миров изображены в романе Пастернака с потрясающей силой. Началом всего была первая мировая война, которая явилась не только «кризисом культуры и жизни», но и концом некоего эона, связанного с определенным, если не гуманным, то гуманистическим мировоззрением: «в то время смерть

⁹⁾ Рукописная запись о. Сергия Булгакова, найденная среди его бумаг после смерти. Цитировано у Л. А. Зандера «Бог и мир», том I, стр. 97.

человека от руки другого была редкостью, чрезвычайным, из ряда вон выходящим явлением. Убийства, как полагали, встречались только в трагедиях, романах из мира сыщиков и в газетных дневниках происшествий, но не в обыкновенной жизни. И вдруг этот скачок из безмятежной, невинной размеренности в кровь и вопли, повальное безумие и одичание каждодневного и ежечасного, законенного и выхваляемого смертоубийства. (Война была виной всего, всех последовавших, доньше постигающих наше поколение несчастий)» (469)...

И вот «все налаженное, все относящееся к обиходу, к человеческому гнезду и порядку, все это пошло прахом вместе с переворотом всего общества и его переустройством. Осталась одна небытовая, неприложенная сила голой, до нитки обобранной душевности, для которой ничего не изменилось, потому что она во все времена зябла, дрожала и тянулась к ближайшей рядом, такой же обнаженной и одинокой. Мы с тобой как два первые человека — Адам и Ева, которым нечем было прикрыться в начале мира, и мы теперь так же раздеты и бездомны в конце его. И мы с тобой последнее воспоминание обо всем том неисчислимо великом, что натворено на свете за многие тысячи лет между ними и нами, и в память этих исчезнувших чудес мы дышим и любим, и плачем, и держимся друг за друга и друг к другу льнем» (468).

В этом образе «последнего дня европейского человечества»⁽¹⁰⁾ Пастернак продолжает Достоевского. Вера в неискоренимость образа Божия, который сияет в человеке тем ярче, чем трагичнее и безнадежнее окружающая действительность, внушила Достоевскому удивительные строки, совершенно созвучные с теми мыслями и конкретными образами, которые мы находим на страницах Доктора Живаго. Вот, что пишет Достоевский:

«Люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчик, я никогда не мог вообразить себе людей неблагодарными и оглупевшими. Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга!.. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенную, уже не прежней любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу новыми гла-

¹⁰⁾ Слова Достоевского.

зами, взглядом любовника на возлюбленную»... Подросток (616 стр.).

Эти слова как бы замыкают собой тему рока, ибо позади данной «роковой» действительности они открывают иную реальность, доступную только глазам «влюбленного». Вместе с тем они вплотную подводят нас ко второй философской теме романа, которую можно обозначить понятиями Вечной Женственности, Красоты и Эроса.

Л. А. Зандер

(Продолжение следует)

СКУЛЬПТУРА ШАРТРА

Предлагаемая статья, написанная Antony Bridge и напечатанная в 1958 г. в январском номере журнала Британского Христианского Студенческого Движения «The Student Movement» (с любезного разрешения которого мы и печатаем), является ярким примером того, что можно назвать «западной софиологией». В этом отношении она перекидывает мост между Востоком и Западом и освещает идею Шартрского собора так, что он является как бы «монументальной философией», близкой по своему вдохновению и содержанию построениям русских мыслителей. Поэтому мы и печатаем ее (в переводе Л. А. Зандера) на страницах «Вестника»

Когда говорят о Шартрском соборе, то неизменно упоминают о его замечательных vitraux. Слава их так велика, что грозит совершенно затмить не менее замечательную скульптуру и архитектуру. Ибо собор не может быть только рамой для окон: его надо рассматривать, как богатую и великолепную целостность. О Шартре Rodin сказал: «Chartres, notre cathédrale splendide entre toutes! N'est ce pas l'Acropole de la France?»*). А Huysmans видел в Шартре «le chef d'œuvre de l'architecture et de la statuaire mystique»**). Поэтому — чтобы восстановить равновесие — я сегодня буду писать о скульптуре этого «Акрополя Франции».

Старые церкви Европы подвергались различным бедам. Шартр не был исключением из этого правила. В 850 году датские разбойники разрушили церковь, стоявшую на месте теперешнего собора. Епископ Gislebert построил на развалинах этого храма новую церковь, но она погибла в огне пожара, имевшего место в ночь на 7-ое сентября 1020 г. Следующим строителем собора был епископ Fulbert, но он не успел закончить постройки, как пожар все-

*) «Шартр — наш самый прекрасный собор! Не является ли он Акрополем Франции?»

**) «Шедевр архитектуры и отображение мистики в статуях».

го города (в 1134 г.) снова повредил наполовину построенный храм. Работы, однако, продолжались до 1160 г. Собор был снова построен, но, повидимому, время испытаний и несчастий для Шартра еще не прошло, ибо в ночь на пятницу 10 июня 1194 г. страшный огонь снова превратил в пожарище построенную такими трудами церковь.

Это последнее несчастье подало повод к выявлению удивительного благочестия народа Средних Веков: на призыв папского легата (который случайно находился в это время в Шартре) отозвались люди всех сословий и профессий. Они приняли это как призыв к крестовому походу и стали стекаться в поврежденный город из-за сотен верст, чтобы построить новое жилище для Шартрской Богородицы, которая снова оказалась бездомной. Богачи не только несли свои деньги и драгоценности, чтобы оплатить постройку, но вместе с рабочими и крестьянами впрягались в тележки, подвозившие и пищу и строительные материалы для этого гигантского предприятия. Зодчие, чертежники, каменщики, столяры, скульпторы, стекольщики, художники, рабочие и целая армия поставщиков и поваров, которые были нужны для этой огромной работы — все они трудились добровольно, смиренно, жертвенно и безмянно для того, чтобы послужить и прославить Бога. Хроники говорят даже, что никто не дерзал прикасаться к строительным материалам, принадлежащим Богородице, не исповедавшись предварительно и не примирившись со своими врагами. Поэтому мы можем не удивляться тому, что труд, вдохновленный таким духом (не правильнее ли было бы сказать Св. Духом?), имели своим последствием такое чудо, как Шартрский Собор, отражающий в себе тот самый дух, который его воздвиг.

Космология в камне.

Скульптура может быть лучше и понятнее всего отражает дух того времени. Именно в камне мы находим то сокровище, которое воплощает идейный мир тринадцатого и четырнадцатого столетий и то, что является в нем самым замечательным: его внутреннюю связность и единство. Вся жизнь, весь опыт человека образно воплощены и включены в великую всемирную драму творения, падения и искупления. Тогда еще не было мысли о том, что христианство охватывает только некоторые аспекты жизни и что его поэтому можно свести к отстаиванию воскресной обедни или к делам личного благочестия, оставляя всю остальную жизнь вне его влияния. Как раз наоборот: христианство было всеобъемлющим и не было ничего, чтобы оно исключало. Воплощение изображено на «Портале Богородицы», Искупление — на «Портале Суда»,

тогда как участие человека в деле спасения находит себе место в скульптурах, посвященных жизни святых; листья, животные, плоды украшают капители колонн; Аристотель и Пифагор стоят перед своими досками; охотники, монахини, пастухи и хозяйки — все они появляются в скульптуре собора, не только потому, что «готическая иконография являет глазу и мирскую энциклопедию, и богословскую сумму» (French Cathedrals, by J. Bony-Thames and Hudson, 1951), но и потому, что ежедневная будничная жизнь также принадлежит христианской космологии.

Так как обычные явления жизни рассматривались, как входящие в состав богословия, то и богословские истины могли быть выраженными в простых формах и не нуждались в искусственности и театральности, которая отличала бы божественное от человеческого; манерные фигуры барокко с их изысканными позами, ненормальной мускулатурой и идеализированной симметрией лиц — все это чуждо Шартрской скульптуре. В отличие от этого в ней господствуют такая подлинность и простота, которые редко встречаются в искусстве после Ренессанса. Так фигура Христа на *Portail Royal* сияет таким естественным и скромным величием, которое невозможно описать, но невозможно и не заметить; это величие так же присуще его образу, как красота — лилии, и вместе с тем это величие не разрушает и не затемняет той нежности и человечности, которые не находят себе подобных. А образы Праведного Симеона, Иоанна Крестителя, Апостола Петра (на северном Портале): ап. Петр — маленький человек, с округлыми плечами в простой одежде, спадающей на узкую грудь, с рукой, висящей в такой натуральной позе, что она удовлетворила бы любого «академиста». Креститель — с лицом грустным, почти без выражения. Симеон — с простыми чертами крестьянина или отшельника. И, вместе с тем, насколько эти спокойные, беспретенциозные образы убедительнее и подлиннее изображают святых (которые суть храм Св. Духа), чем сентиментальные изображения святых, которые так нравятся людям более поздних эпох (ср. напр. образ св. Севастьяна, с телом, истыканным стрелами на подобие булавоочной подушки, с широко раскрытыми глазами, страстно устремленными на небо). Божественные образы и святые Шартрского собора принадлежат к тому же миру, к которому принадлежат обыкновенные мужчины и женщины — в этом мы убеждаемся на каждом шагу, на каждой детали храмовой скульптуры.

Объяснение этому в том, что для художников Шартра, Бог и Его Сын, Приснодева и все предки и предтечи Ветхаго Завета, Апостолы и святые, епископы, священники и диаконы, бароны, пастухи и монахи, птицы и звери, плоды и цветы — все жили и

действовали в едином, Богом данном — павшем, но искупленном мире. Это был их мир и его они изображали в камне. Удивительно, что это им удалось, еще удивительнее, что им удалось воплотить это с таким совершенством. Ибо красоту и глубину Шартра вряд ли можно сравнить с чем бы то ни было.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

Дорогие друзья-редакторы!

С интересом знакомлюсь я всегда с каждым № «Вестника» и вижу, на каком высоком уровне Вы его ведете.. Если это еще не «Путь», то, во всяком случае, «Дорожка» — к настоящему... Тем более жаль было увидеть (пишу Вам об этом с некоторым опозданием) малое «пятнышко» на солнце Вашем, — вступление «от Редакции» к 50-му № «Вестника». Это мне кажется образцом того, как не стоит писать редакции журнала, достойного уровня христианского. Вы словно «оправдываетесь» за тот материал, что поместили в этом №. Сего не следует делать редакторам (в отдельных только случаях возможно примечание «от Редакции» к статье). И жаль, что свое извинение пред читателем, за материал данного №, вы захотели обосновать принципиально, в нескольких строчках пытаясь обелить себя от заранее Вами предполагаемых читательских упреков в том, что смещиваете области религии и литературы.. И стоит ли Вам так уж опасаться упреков в «апологетике», т. е. в том, что **Ваша воля направлена к оправданию веры в Бога** и Его творения и исповедует религиозное мировоззрение? Думается, апологетики **настоящей**, органичной, не отдаляющей себя от веры в Живого Бога, **стыдиться нам, христианам, не следует**. И вряд ли надо «Вестнику» подчеркнута отмежевываться от апологетики ложной, немой (как не надо, конечно, и применять таковую апологетику)... Заявлением о своей якобы «свободе от апологетики» «Вестник» принижает свою свободу. Всем духом и содержанием своим, всем контекстом своих номеров, журнал призван отвечать на вопросы жизни... Несомненно законна и тема взаимоотношения «литературы и религии», но — не в такой форме «извинений пред читателями» за материал. Так бы хотелось, чтобы наши религиозные журналы, при скромности своей, не страдали комплексом неполноценности. Когда надо, и в каком направлении считаете нужным, «врезывайтесь в гущу жизни», во все ее области, «не сливая и не разделяя» области религиозной, психической и физической, «блюдя чин мироздания» и выводя человека на единую дорогу, от Логоса идущую и к Логосу приходящую, чрез свободу сыновства человека. Не надо, конечно, стыдиться драгоценной **центростремительности веры и упования**: человек истинно призван Богом к тому, чтобы все **от Него и к Нему** приносить. Если мы имеем цель — быть сынами Божиими, или, хотя бы, слугами, рабами (что также есть высокое звание человека), то не «недостойно» и для литературы — **во внутреннем, глубоком смысле**, — быть «служанкой» религии, Слова Божьего. Неужели «религию» (ради неверующих) мы должны понимать только как нечто абстрактное и в ряду стоящее с «литературой» и «искусством»? **Религия** — не «одно из», но **сама жизнь в Господе..** Конечно, мы

бы извратили веру, если бы неумно стали заменять «литературу» и «искусство» — «религией», смешивая области «духовную» и «душевную». Но не столь же мы грешим, отказываясь от сопряжения этих областей? Ведь в этом именно смысл религиозной культуры..

Не сетуйте на вашего благожелателя и даже сотрудника (а, вследствие чего неизбежно, конечно, и «ревнителя»!).

Да благословит Господь Вас и Ваши труды и все доброе дело Ваше!

Еп. Иоанн Сан-Франциский.

БИБЛИОГРАФИЯ

НОВЫЙ ПЕРЕВОД ЧЕТЫРЕХ ЕВАНГЕЛИЙ НА РУССКИЙ ЯЗЫК.

Изд. Брит. и Иностр. Библийского Общества, 1959, формат 15 1/2 × 10 1/2 см., в переплете, цена 250 фр. Это издание можно приобрести в магазине Les Editeurs Réunis, 29, rue Saint-Didier, Paris-16°.

Сто лет тому назад, 20-го марта 1858 года, в царствование императора Александра II, Святейший Синод, по почину митрополита Московского Филарета, выносит постановление о переводе Священного Писания на русский общедоступный язык. Труд по переводу поручен 4-м Духовным Академиям: С.-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской. Четыре Евангелия выходят в свет в 1860 году, и к 1863 году Новый Завет полностью. Перевод Ветхого Завета встречает больше трудностей и закончен в 1875 г., когда издается полностью вся Библия Ветхого и Нового Завета. Этот, так называемый Синодальный перевод Библии неоднократно переиздается вплоть до самой революции (последнее издание в 1917 г.). Этот же Синодальный перевод переиздавался за границей трудами Британского Библийского Общества. Он же переиздан в Советской России, с переработкой его, по образцам изданий Британского Библийского Общества, на новую орфографию и с обновлением в нем некоторых устарелых грамматических форм на более современные (например, замена архаизмов, вроде *деепричастий дошедши, пришедши*, формами *дойдя, придя* и т. д.).

Издание Синодального перевода является результатом целого исторического процесса, который и по сие время ждет своего историка. Начало осуществления перевода положено было Библийским Обществом, основанным в 1804 г. в Лондоне. В 1813 г. Общество было открыто в России. Император Александр I и обер-прокурор св. Синода, князь Голицын, предлагают перевести Библию на русский язык. Дело уже тогда поручается митрополиту Филарету в бытность его ректором С.-Петербургской Духовной Академии, а издание — Библийскому Обществу. С 1818 по 1825 год издается Обществом Четыре Евангелия, затем полностью Новый Завет и частично Ветхий. Но со смертью имп. Александра I дело остановлено, Общество закрыто в 1826 г. Несмотря на успех частичных изданий, польза перевода на общедоступный язык все сильнее оспаривается. Противники перевода берут верх. Митрополит Филарет принужден к молчаливому выжиданию. Но именно его мудрой, терпеливой, осторожной, но просве-

щенной политике, а также и его личному труду над переводом мы обязаны осуществлению при имп. Александре II Синодального перевода.

Ныне, за границей, Британское Библийское Общество предложило епископу Кассиану, ректору Православного Богословского Института в Париже, и профессору Св. Пис. Нового Завета, пересмотреть уже устарелый Синодальный перевод и предложить к печати новый. Епископ Кассиан провел работу в сотрудничестве с комиссией, в которой наиболее деятельное участие принимали проф. Богословского Института, А. В. Карташев, писатель Б. К. Зайцев, В. Н. Раевский, секретарь комиссии А. П. Васильев, проф. Протестантского Богословского Института в Брюсселе, и другие.

В течение работы оказалось ясным, что проделанный еп. Кассианом труд является не пересмотром Синодального перевода, а новым самостоятельным переводом.

В 1953 г. было выпущено в свет пробное издание Евангелия от Матфея. Вся высказанная по поводу этого издания критика была принята во внимание комиссией. При повторных чтениях Евангелия от Марка и Луки в первое издание было внесено очень много поправок.

В настоящее время в окончательном виде вышли в свет Четыре Евангелия.

Одним из главных характерных качеств нового перевода является его верность древним рукописям. Как известно, Священное Писание дошло до нас не в апостольском подлиннике, а в более поздних кодексах III и IV веков и в отрывках папирусов более древних. За сто лет новые открытия принесли и новые элементы библейской критики текста. Не касаясь всех вопросов, связанных с критикой текста, отметим, что некоторые слова, а иногда и целые стихи, находящиеся в поздних изданиях у двух или трех Евангелистов в параллельных повествованиях, в древних списках встречаются лишь у одного. Выпуск подобных выражений всегда отмечен в новом переводе под строкой.

Епископ Кассиан дает, как общее правило, перевод более близкий к подлиннику, чем перевод Синодальный. Такое стремление может идти в ущерб легкости чтения и плавности стиля. Некоторые члены комиссии постоянно стремились к облегчению стиля за счет близости к тексту. Епископ Кассиан настойчиво стремился к верности подлиннику. В параллельных местах тождественные выражения тождественно переданы в переводе, а отличные выражения переданы по-разному.

Очень часто в работе комиссии речь шла о порядке слов, в котором русский язык допускает большую гибкость. Епископ Кассиан показал себя большим ревнителем греческого порядка слов и сохранения ритма евангельского подлинника, в особенности в Евангелии от Иоанна.

Значение нового перевода бесспорно. В странах Запада, богатого учеными специалистами и богословами, новые переводы появляются очень часто, причем каждый имеет свои характерные особенности. Во Франции «*La Bible de Jérusalem*» дает вольный перевод, легко читающийся, но далекий от греческого подлинника. Перевод ученых Lagrange'a, Dhorme'a гораздо строже.

В России возобладал Синодальный перевод, а другие переводы Библийского Общества, или перевод Победоносцева, получили малое распространение. Сто лет тому назад само появление перевода на доступном чтению языке было победой. С новым переводом епископа Кас-

сиана мы входим в новую эру сосуществования нескольких переводов.

И это, может быть, важнее всего. Но следует еще раз подчеркнуть, что новый перевод не отменяет старого, а лишь предлагает новую версию греческого текста.

Н. Куломзин

LA FEMME ET LE SALUT DU MONDE.

PAUL EVDOKIMOV. *Etude d'Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme.* Ed. Casterman, Paris 1958, 272 p.

Для нашего экуменического диалога с инославными, — как католиками, так, главным образом, и с протестантами, — вышедшая недавно книга П. Евдокимова «*La Femme et le Salut du Monde*» является существенным и ценным богословским вкладом. Это — тонко-разработанная система православной антропологии, подводящая проблему экуменизма к православному пониманию тайны Церкви, где почитание Богородицы является одним из основных моментов, могущих раздвинуть средостение между христианскими исповеданиями, сгладить догматические расхождения и привести религиозное сознание к подлинным истокам христианской мысли и чувства.

В наши дни, когда женщина обрела большие социальные и политические права, но, сверх того, в протестантском мире, претендует и на пастырское служение (Шведская лютеранская Церковь уже допустила к этому женщин), книга Евдокимова является своевременным предостережением и напоминает о том, что лишь полный смирения образ Пречистой Богородицы-Девы служит тем богословским ответом, который должен разрешить недоуменные вопросы и искания наших западных сестер и братьев и утешить чаяния, тревожащие их души.

В своей книге П. Евдокимов многократно ссылается на мысль прот. С. Булгакова о том, что православное учение о Божьей Матери является обязательным постулативным элементом для выявления совокупности догматической истины о Церкви, как Теле Христовом и Невесте Агнца.

Книга Евдокимова состоит из трех частей (1 — Антропология, 2 — Ева в Библии и женщина в истории, 3 — Архетипы), с предисловием и послесловием (Харизмы мужчины и женщины), иллюстрациями и приложением богословского словаря (всего 272 стр.).

Хотя, по своему заглавию, книга посвящена женской судьбе и призваниям, но, по своему содержанию, она гораздо шире и, в сущности, охватывает всю проблему назначения человека.

Автор пытается сочетать в своем труде последние данные науки, — антропологии, психологии, социологии, истории, — с истинами богословия, освещенными лучами православной традиции. Он развивает свою мысль, ориентируясь на церковное учение о св. Троице, — в которой нельзя обособить одну Ипостась от другой и не созерцать в каждой из них обе другие, — и на догмате Боговоплощения Сына Божия, которое открыло миру тайну Богопознания и тайну о человеке и о его судьбе.

Излагая свои взгляды, Евдокимов, попутно, делает критический анализ экзистенциальной философии Сартра и Симон де Бовуар и, в про-

тивовес их освещению женского существа в одном лишь его феноменальном аспекте, дает углубленную перспективу его духовного понимания. Им учтены и данные философии Хейдегера и Юнга и не только учтены, но и сублимированы.

Евдокимов показывает, основываясь на текстах св. Писания и св. Отцов, что человек — и мужчина, и женщина — не представляет собой замкнутой монады, а соотносительен своему Первообразу — Божественному Абсолюту, и образ Божий, заложенный в человеке, дает ему возможность участвовать в деле созидания тела Христова, соответственно дарованным мужчине и женщине харизмам. Спасение мира принадлежит Христу («ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись», Деян. 4, 12), но избранные пути спасения («Я есмь путь», Иоан. 14, 6) зависят от человеческих усилий, от человеческой аскезы, от человеческой святости и, в этом отношении, эта задача искания и нахождения пути, в равной мере, возложена и на мужчину, и на женщину. Путь «обожения» во Христа и во Церковь является той конечной целью, о которой говорят св. Отцы. Из этих предпосылок автор выводит мысль о том, что сотрудничество мужчины и женщины в мире не должно быть рассматриваемо лишь как некое кооперативное соединение взаимных усилий в стремлении к изменению современных условий жизни, к социальному и техническому прогрессу, но как синергическое созидание единой ценной реальности, — тела Церковного, или, иными словами, стяжание Царства Духа Святого. На пути этого стяжания женщина не является подсобной служанкой мужчины, но равной ему, в достоинстве и чести, сотрудницей, призванной наравне с «сыном» называться «дочерью» Божией и дополняющей его в общем для них устремлении к Царству. Говоря о харизмах мужчины и женщины, Евдокимов рассматривает их, главным образом, в литургическом аспекте, иллюстрируя их взаимные отношения одной из древних фресок катакомб св. Каллиста, на которой, перед жертвенником, изображена мужская фигура, простирающая свою руку над хлебом, — символ епископа, — и, позади его, фигура женская, в позе оранты, молитвенно воздевающая руки, — символ Церкви. Это молитвенное предстояние женской души Евдокимов возводит к высшему женскому первообразу (архетипу) — Предстательнице и Заступнице рода человеческого, Пречистой Деве Богородице. В трех приложенных к книге Ее изображениях (на иконе Рождества Христова, Владимирской иконе «Умиления» и Деисиса) автор усматривает те основные черты данных женщине природных ее харизм, — материнской нежности и девственной чистоты, — которые в Пресвятой Богородице нашли свое высшее воплощение, приуготовив Ее стать обиталищем Духа Святого, Духоносницей. Женское начало, говорит автор, особо связано и находится под особым знаком Святого Духа. Он, Утешитель — Дух Святой Животворящий, — паривший над миром во время его становления, является Первообразом материнской любви, носящей и охраняющей жизнь в лоне своем. Рожденное «от Духа Свята и Марии Девы» Слово Отчее связано с началом мужским, особенно в его священнической харизме, ибо Христос есть Первосвященник Бога Всевышнего, но человеческим своим архетипом это мужское начало имеет «Друга Жениха», Предтечу и Крестителя Иоанна. Икона Деисиса (греч. «моление») с особой силой и наглядностью вы-

ражает метафизику и соотносительность высшего человеческого начала по отношению к Божественному Абсолюту. Икона представляет собой богословие в линиях и красках, выражает, посредством последних, тайны потустороннего мира, «делает невидимое видимым» и «возвышает нашу мысль к величию Божию» (св. Иоанн Дамаскин). В центре иконы Деисиса мы видим Христа, — образ, Слово и сияние Отца, альфу и омегу, полноту всего существующего. Одесную Его — Его Пречистая Мать, вторая Ева, Рожденному от которой дано было стереть главу змия, Жена, облаченная в солнце, Молитвенница и Предстательница, Невеста Агнца. По левую руку Спасителя стоит «большой из рожденных женами», «друг Жениха», Иоанн. В этих двух, предстоящих Христу в молитвенной позе человеческих образах, мы видим всю Церковь в ее небесно-земном аспекте. Здесь мужское и женское начала вознесены до высших своих пределов (часто на иконах Деисиса Мать Божия и Предтеча пишутся с крыльями, в знак того, что «сподобившиеся достигнуть того века... равны ангелам», Лк. 20, 36), они достигли того преображенного состояния, когда, по словам ап. Павла, «уже не я живу, а живет во мне Христос», в котором «нет ни мужского пола, ни женского» в его чисто-земном аспекте, но обитает вся полнота Богочеловечества. Жизнь христианина есть постоянное возрастание «в меру возраста Христова» (Еф. 4, 13), «Ему должно расти, а мне умаляться» (Иоан. 3, 30). И женщина, по мнению Евдокимова, обладает особой харизмой духовного материнства, способствующей, через любовь, заботу, молитву, вселению Христа в человеческие души. Этот дар духовного материнства отмечен ап. Павлом, когда он говорит, обращаясь к Галатам: «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не во-образится в вас Христос» (Гал. 4, 19), или «Я питал вас молоком» (I Кор. 3, 2).

Пример этого молитвенного предстояния, которое осуществила женщина в наши дни, Евдокимов приводит в указании на то, что на наших глазах совершилось в России, где женщины много способствовали поддержанию и сохранению образа Христова в русском народе, несмотря и вопреки преследованиям и гонениям. Автором посвящены глубоко-проникновенные строки девству и материнству. От женского сердца, говорит он исходит и в наше время сопротивление материализму и диавольским наводнениям современной цивилизации. По его мнению, женские типы, принятые и зафиксированные в общественном сознании, не всегда соответствуют метафизической правде о женщине, а, наоборот, часто искажают истинный женский лик. Кроме того, они и не вечны и меняются со сменой эпох и культур. Поэтому, высшее право сказать свое авторитетное слово и правду о женском призвании принадлежит голосу Церкви для того, чтобы превратить социально-принятые образы в христианское благовестие. Недаром, напоминает Евдокимов, и пр. Серафим, и Оптиные старцы особое внимание посвящали женской судьбе, создавали и поддерживали женские обители, как рассадники христианской культуры и как школы будущих духовных матерей. Если брачное состояние, говорит он, дает человеку задачу исполнить проповеданную ап. Павлом тайну «во Христа и во Церковь» (Еф. 5, 32), то и celibat, как мужской, так и женский, должен рассматриваться как особая, данная Богом харизма (Ис. 54, 1) для проявления высшей эсхатологической устремленности человека к ожиданию и подготовке

Царусии («Дух и Невеста говорят: приди, и слышавший да скажет: прииди» — Откр. 22, 17).

Книга Евдокимова, объединяющая церковное учение и современные проблемы в общем построении православной антропологии, уже замечена богословской мыслью Запада и привлекает общий интерес и внимание; критики отмечают, что труд этого православного мыслителя открывает новые пути и зовет философскую и богословскую мысль современности к высшим постижениям. В этом отношении книга эта является не только симптомом и зовом, но и неким событием в истории православной мысли, и было бы очень полезно перевести ее на русский язык.

Валентина Зандер.

ХРОНИКА

СПЕКТАКЛЬ ТЕАТРАЛЬНОЙ ГРУППЫ Р. С. Х. Д. В ПАРИЖЕ

Много писалось о трудностях, вызванных «двойственностью» воспитания русской молодежи, выросшей во Франции и воспринимающей в школе и в университете все богатство французской вековой культуры. Следует ли желать полного растворения русской молодежи во французской среде и потери ею своего русского духовного облика? Или следует извлечь из этой двойственности благодетельные плоды, способные обогатить русскую молодежь и даже — как это ни дерзновенно — внести свою скромную лепту в сокровищницу западно-европейской культуры?

Р. С. Х. Д. твердо стало на второй путь. Правильность избранного пути лишний раз была подтверждена последним спектаклем театральной труппы Р. С. Х. Д., поставившей драму Островского «Бедность не порок», под опытным руководством талантливого режиссера В. П. Субботина.

Труппа состояла почти исключительно из учащихся средних и высших школ, прекрасно справившихся не только с несколько устаревшим текстом пьесы, но и давших верные образы героев Островского. Выбор пьесы очень удачен, т. к. помимо ее литературной ценности она включает и «дивертисмент» с очень удачно поставленными народными танцами, пением и ряжеными.

Яркий образ Любима Торцова дал сам В. П. Субботин, правдиво передавший тип русского «блудного сына». И. В. Морозов, в роли Гордея Торцова, прекрасно изобразил этого русского «мещанина во дворянстве». Е. Бабкина, обладающая очень приятным голосом и хорошей дикцией, сумела придать образу Любови Гордеевны все черты покорной дочери сумасброда. В роли Мити, И. Бабкин хорошо передал грызущую его тоску по недоступной любимой девушке. В. Водов верно изобразил старого сластолюбца Коршунова. Большой успех выпал на долю И. Позняк, кокетливой вдовушки-затейницы, Анны Ивановны. Юный Н. Сериков весело провел роль Егорушки. Роль загулявшего купеческого сына Разлюляева с большим юмором была проведена Ю. Кисельгоф. Очень верный образ матери Любы, дерзающей заступиться за любимую дочь перед грозным мужем, дал И. П. Кисельгоф.

Среди многочисленных зрителей было немало студентов-французов,

для которых спектакль этот явился живой иллюстрацией комедии «Бедность не порок» Островского, входящей в состав программы русского факультета Сорбонны.

Спектакли молодой группы Р. С. Х. Д. в Париже становятся уже традицией, и успех пьес «Майская ночь» и «Бедность не порок» позволяет надеяться на дальнейшие удачные постановки.

Т. Клэппина

БЕДНОСТЬ НЕ ПОРОК

в исполнении театральной группы Р.С.Х.Д.

Вряд ли какойнибудь другой народ так жаден, так «лаком» на театральные представления, как народ русский. Русские также любят созерцать игру, как и играть сами. Вот почему среди русских так много замечательных артистов.

В эмиграции, совершенно вырванные, выкорчеванные из родной почвы, как бы совершенно денационализированные русские, особенно во втором и третьем поколении, сейчас же и восстанавливают в себе национальный лик, как только дело коснется театра и музыки, особенно хорового пения.

Все это невольно приходило в голову, когда мы созерцали столь удачно проведенное, под руководством В. П. Субботина, представление пьесы А. Н. Островского «Бедность не порок». В. П. Субботин великолепно выполнил свое двойное задание: режиссера, и большого артиста.

В великолепном автогриме В. П. Субботин провел на равном уровне все моменты своей двойной роли: несчастного забудыги-пьяницы, неудачника, почти босняка и грозного судьи, вершителя судеб действующих лиц, карателя порока и награждителя добродетели, носителя элементов совести и моральной чистоты, творца благодетельной катастрофы. Особенно удался В. П. Субботину благодетельный переломный скандал, трагедия в конце третьего акта, когда ему удается произвести внутренний переворот в Гордее Карпыче. Рождается новый человек — настоящий христианин.

Роль Пелагеи Егоровны, раздавленной моральной тяжестью грозного и своенравного супруга, была проведена И. П. Кисельгоф в соответствии с замыслом автора.

Главная жертва тиранического режима по классическому «Домострою» в этой пьесе, это безответная дочь Гордея Карпыча, Любовь Гордеевна. Она близка к тому, чтобы совершенно потерять свою личность. Впрочем этой личности и не дали родиться на свет Божий; личность по настоящему в ней пробудилась, или, лучше, готова была пробудиться, лишь благодаря любви, но все же едва намеченной. В видимых житейских проявлениях Любовь Гордеевна осталась как бы автоматом под двойным гипнозом: тяжелого отца и по настоящему страшного Африкана Савича Коршунова, за которого ее выдают как безгласную рабыню. И она идет послушно туда, куда ее толкает отцовский деспотизм и злая похоть развращенного богатством, старого Мефистофеля. С этим замыслом автора в высшей мере совершенно справилась Е. И. Бабкина.

И. Бабкин с скромностью провел роль Мити. Переливающаяся через край, но все время сдерживаемая страсть к недоступной, хотя и отвечающей ему взаимностью возлюбленной, нашли в молодом артисте должного истолкователя.

Остальные действующие лица составляют как бы фон для этой дра-

мы-трагедии. Ирина Позняк, исполнявшая роль Анны Ивановны, проявила особые сценические дарования. Вакхическая Анна Ивановна, упоенная жизнью и любовью, действительно вышла из нее превосходная.

А. Сериков и Ю. Кисельгоф, оба, каждый в свою меру, справились с ролями Яши Гуслина и Разлюляева, по-русски разгульных и по-русски симпатичных, что называется «рубаха-парней». Ю. Кисельгоф сверх того дал своей роли нужный аллюр кутящего и не знающего счета деньгам купеческого богатого сына и очень свободно и развязно держался на сцене, что ему по роли и полагается.

Чрезвычайно симпатичный Николай Сериков, игравший Егорушку, был всюду мил в своей игре, изображавшей расторопного, живого, полного непочатых сил мальчика, которого все интересуется, веселит и смешит.

Теперь о роли самого Африкана Савича Коршунова, сыгранной В. Бодовым. Роль эта может быть истолкована двояко. Играющий ее актер может изобразить в своем герое скверного, злого похотливого старика, не знающего счета деньгам. Так понял и так истолковал эту роль В. Водов.

Другой и совершенно другой замысел роли А. С. Коршунова гораздо интереснее и благодарнее, ибо он дает в руки артиста возможность богатейших эффектов. Замысел, о котором здесь идет речь, есть символический замысел. Речь идет о ВЕЧНОМ СИМВОЛИЗМЕ ГЛУБИНЫ, без которого вообще нет искусства в подлинном смысле этого слова. Так вот, с точки зрения этой «вечной символики», может быть истолкование образа Африкана Савича Коршунова не только как черной тени темного фона картины, но еще и как настоящего видимого явления духа тьмы. Тогда выходит, что со середины 2-го акта показывает себя то жуткое, злое начало, которое в той или иной степени так, или иначе, но давит и угнетает все живое в пьесе и которое так прочно угнездило в самом Гордее Карпыче, что он готов служить этому началу так сказать не за страх, а за совесть. Но зло запутывается, как правило, в собственных сетях. И Африкан Савич запутался в собственных сетях. Так или иначе, но если мы так поймем образ Коршунова, то все меняется и становится и глубже и таинственнее и страшнее. Любовь Гордеевна в таком случае относится к Коршунову приблизительно так же, как Маргарита к Мефистофелю в поэме Гете. То есть Коршунов не только противен Любови Гордеевне как безобразный старик, но еще мистически страшен и отвратителен, как представитель злого начала.

Но повторяем, оба подхода и приема игры одинаково законны и допустимы; они вполне сходятся с замыслом этого персонажа в пьесе Островского.

Часть музыкальная была безукоризненно проведена под руководством П. Ф. Волошина, а танцы под управлением О. Н. Левковец. Словом, повторяем, весь пестрый фон пьесы, включая и сцену с медведем и ряжеными, надо признать удавшимся и под стать всему представлению.

Т. З.

ФОНД ПОМОЩИ УГАНДСКОЙ ЦЕРКВИ

Приводим ниже список пожертвований: митрополит Владимир — 5.000 фр., В. Тидеман — 21.000 фр., Р.С.Х.Д. во Франции — 5.000, о. Г. Ходр — 5.000, П. А. Струве — 1.000, В. Ванц — 1.200 — А. Д. Шмеман — 1.000, И. Обуано — 2.500, Елисеев — 1.000, Коверда — 500, А. А. Иксюль — 3.000, З. Г. Серикова — 1.500, Н. А. Струве — 3.000, Фукс — 1.000, Сухарев — 1.000, Репкин — 1.000, Кохановский — 5.000, Центр Р. С. Х. Д. — 5.000.

Икона Св. Троицы — свящ. Александр Ребиндер, икона Благовещения — М. А. Струве, резной крест — В. В. Оболенский. Сбор продолжается.

ДЕТСКИЙ ЖУРНАЛ «КЛЮЧ»

Юношеский Отдел Р.С.Х.Д. издает 3 раза в году иллюстрированный детский журнал «Ключ». Подписная плата на год — 240 фр.; цена отдельного номера — 80 фр. С целью поддержки — 500 фр.

Подписную плату просим вносить во Франции на текущий почтовый счет Юношеского Отдела Р.С.Х.Д.: С. С. Р. 15 373 59. Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e, а из заграницы — интернациональными почтовыми купонами по адресу редакции: «La Clef», 91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e, France.

СЪЕЗД ДЛЯ ЮНОШЕСТВА

Юношеский Отдел Р.С.Х.Д. организовал 11 и 12 апреля в Бьевре съезд для юношества на тему: «Православные ли мы в жизни, или только на словах?».

Были прочитаны следующие доклады: «Могут ли православные принять участие в соборе, созываемом Римским Папой?» Н. А. Куломзин, «Православные ли мы в жизни, или только на словах?» — И. В. Морозов. «Ayons le courage de témoigner» — О. Clement.

СПИСОК ЗАМЕЧЕННЫХ ОПЕЧАТОК.

В статье о. Александра Семенова Тянь-Шанского «Основы христианского учения о человеке» в 51-м номере «Вестника Р.С.Х.Д.» оказались следующие опечатки:

Напечатано:
Стр. 20, строка 28 — дурному
» 21 » 29 — дурное

Надо читать:
другому
другое

ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

К ВЕСТНИКУ Р. С. Х. Д.

издаваемое Религиозно-Педагогическим Кабинетом под редакцией
о. В. Зеньковского и К. А. Ельчанинова

ОТ РЕДАКЦИИ

В виду затруднений в издании Религиозно-Педагогического Бюллетеня, Религиозно-Педагогический Кабинет решил издавать два раза в год Педагогический Листок при ВЕСТНИКЕ Р.С.Х.Д. Мы лишены возможности давать хронику религиозно-педагогической работы во всем мире, какую раньше можно было найти в Религиозно-Педагогическом Бюллетене. Небольшой размер нашего Педагогического Листка заставляет нас всецело сосредотачиваться на вопросах, которые возникают в нашей работе в Р.С.Х.Д. — но это ограничение совсем не имеет ввиду ослабить те общепедагогические темы, разработкой которых был всегда занят Религиозно-Педагогический Бюллетень.

Мы обращаемся с горячей просьбой к нашим читателям отнестись с сочувствием к нашему начинанию, помочь нам в выборе тем и вопросов для разработки.

В план «Педагогического Листка» входят как общие, так и конкретные вопросы, библиография. Мы будем продолжать также начатое Религиозно-Педагогическим Бюллетенем ознакомление с историей русской педагогической мысли.

О Т Д Е Л I

ПРАКТИКА И ТЕОРИЯ В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ РАБОТЕ

Очень часто в нашей педагогической работе мы встречаемся с людьми, у которых есть педагогическое чутье; умение подходить к детям и молодежи создает драгоценную педагогическую находчивость при разрешении конкретных вопросов, встающих перед нами в работе. Но надо признать, что педагогическая практика часто чуждается всякой «теории», не изучает педагогической литературы, полагаясь больше на свое чутье, чем на теоретические указания.

Что в педагогической работе должно всегда доминировать чутье, этого оспаривать не приходится. Но никто, относящийся серьезно к работе, **не может не размышлять** о том, что он делает, не может не задумываться над теми или иными вопросами, которые ставит сама работа. Но эти размышления не должны быть отрывочными и случайными, **надо уметь педагогически мыслить**, уметь быть независимым от своей собственной традиции или простого повторения чужих приемов. Но что значит педагогически мыслить? Педагогическая работа по существу своему является, бесспорно, **искусством**, но каждое искусство таит в себе большие и сложные проблемы. Великие педагоги практики **всегда были и мыслителями** в педагогической сфере — достаточно напомнить имена Песталоцци, Фребеля, Монтессори, Декроли на Западе, у нас в России — Ушинского, Шацкого, не говоря о других. Возьмите заметки Толстого о его работе в школе в Ясной Поляне, чтобы убедиться, как из его работы непосредственно выросли большие и ответственные проблемы. Еще сложнее область **внешкольной работы**, где нет стеснительного «учебного плана», но где тем более ответственно наше вхождение в молодые души. Вообще вне школы есть еще огромная и труднейшая область нашего педагогического общения с детьми и молодежью. Личность человека лишь очень частично формируется в школьной работе, — и наоборот, самая существенная (и конечно самая ответственная) сторона в внешкольной работе есть помощь растущей личности в ее самораскрытии.

Именно тема личности и есть собственно основная тема для педагогических размышлений. Как ни важна современная психотехника, помогающая в выборе профессии, в жизненной ориентации, но личность этим затрагивается все же очень внешне. С другой стороны наша эпоха с ее нервным перенапряжением очень заостряет трудные стороны в личности, которая только ведь «зреет», только формируется.

«Педагогически мыслить» это значит додумывать до конца то, что открывается нам в работе с детьми и молодежью. Всем известны, как трудны и очень часто неудачны бывают педагогические «консультации», — наоборот для педагогической практики, для живой работы нужно уметь «педагогически мыслить». Это важно и для родителей и для тех, кто руководит детьми или молодежью в школе или внешкольной работе.

Не будем забывать этого.

Прот. В. Зеньковский

СТРАНИЧКА ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПЕДАГОГИКИ
(С. И. Гессен)

Сергей Иосифович Гессен (родился в 1887 году, скончался в 1950 г.) — выдающийся русский философ, яркий представитель так наз. трансцендентализма, — был в то же время и педагогом. Его основной труд («Основы педагогики», подзаголовок «Введение в прикладную философию») сложился у Гессена из чтений по педагогике в Темском Университете, но был издан только в эмиграции (Берлин, 1923). Педагогическая система Гессена есть действительно «Введение в прикладную философию», так как она стремится конкретно связать вопросы педагогики с основами философии. Гессен мыслит исключительно четко и ясно; ему свойственен большой дар систематизации — поэтому его книга дает настоящую **систему педагогики**. У него мы находим и тщательно продуманную теорию дошкольного воспитания (особенно ценным в этой части является очень глубокий анализ системы Монтессори). За теорией дошкольного воспитания идет теория школы — здесь превосходен разбор теории «трудовой школы», а также анализ вопроса о соотношении авторитета и свободы в школе. К этой части относится замечательный разбор проблем дидактики, — в наше время ведь так типично превращение всех проблем в темы психологии. Соображения Гессена по вопросам дидактики представляются мне имеющими огромную ценность. Отдельно разобраны у Гессена теория внешкольного и университетского образования.

Уже из этого поверхностного обзора видна вся значительность труда Гессена. Но главная его ценность заключается в том, что Гессен связал все формальные проблемы педагогики с антропологией. Я не разделяю взглядов Гессена в этой области, но нельзя не признать, что опыт построения антропологии на основе трансцендентализма вышел у Гессена блестящим. Зависимость человеческого духа (в работе мысли, в реализации свободы, вообще в моральном созревании) от сферы ценностей (сверхиндивидуальных, трансцендентальных) показана Гессеном с исключительным мастерством.

Гессену не чужды религиозные темы (под конец жизни он все более углублялся в религиозные вопросы, как о том свидетельствуют его письма ко мне), но ему чужда религиозная постановка вопросов педагогики, которой мы так дорожим. Тем не менее заслуги Гессена в развитии русской педагогики чрезвы-

чайно велики: все, кто хочет научиться педагогически мыслить, не могут обойти книги Гессена — даже если и не разделяют основных предпосылок его системы.

Прот. В. Зеньковский

ПАМЯТИ АЛЬФРЕДА БИНЕ (1857—1911)

Психологи всего мира недавно отпраздновали столетие со дня рождения выдающегося психолога — А. Бине. Заслуги Бине так велики, методы, которые он впервые выдвинул в деле изучения детской души, особенно детского интеллекта, настолько ценны, что его без колебаний можно признать гениальным психологом. Он впервые создал возможность **объективного** изучения детской психики — и не в смысле психофизиологического, всегда упрощенного подхода к душе — но в смысле чисто психологическом. В ранние годы Бине сам не избежал упрощенного подхода к изучению мышления — его первая работа по изучению мышления была написана в стиле прямолинейного ассоцианизма. Но в том-то и сказалось дарование Бине, который был психологом Божией милостью, что он очень быстро отошел от ассоцианизма. Изобретенный им способ «измерения» интеллектуального уровня был сразу оценен всюду, и от «скалы» Бине пошли бесчисленные и часто очень удачные вариации в так наз. тестах. Вся так наз. психотехника, имеющая ныне огромное практическое значение, все новые методы в психопатологии покоятся все на той же идее «измерения», объективного изучения прежде всего интеллекта, а затем и эмоциональной и волевой сферы. Именно потому имя Бине так и дорого современным ученым, что он был настоящим и глубоким психологом, интуитивно проникавшим в те сферы души, которые обычно ускользают от анализа. Его превосходная книга «Современные идеи о детях» стоит рядом с прославленными трудами основателя психологии детства — К. Гросса. Она переведена на все языки и до сих пор незаменима, как самое надежное руководство для педагогов.

Но еще более замечательна книга Бине — «*Etude expérimentale de l'intelligence*», непревзойденный опыт **клинического** психологического исследования. В этой книге описаны многочисленные опыты над двумя девочками 13—15 лет, родственницами Бине; исследование разных сторон умственной работы девочек длилось 1½ года. Казалось бы, что при этих условиях Бине мог бы быстро ориентироваться в работе ума девочек, — на самом

же деле, как он сам описывает, он совершал одну ошибку за другой в своих заключениях. Только чутье психолога, замечательная изобретательность в приемах исследования, клинический метод непрерывного наблюдения и исследования в течении 1½ лет вывели его наконец на верную дорогу. Тем и ценна вся книга Бине, что она вскрывает **методологические** затруднения при исследовании души. Я не знаю другой книги, которая была бы лучшей школой для начинающих психологов, чем «*Etude expérimentale de l'intelligence*» Бине.

Я ничего не упомянул о работах Бине по психопатологии, — здесь заслуги его тоже велики. Все же главная ценность научного творчества Бине лежит в области чистой психологии.

Развитие психологии детства идет таким быстрым темпом, что каждое десятилетие есть как бы новая ступень в нашем понимании детской души и ее созревания. Но как бы ни были интересны и существенны построения новейшей психологии детства, имя Бине никогда не будет забыто в науке.

Такова привилегия гениев — их имена сияют для всех времен.

Прот. В. Зеньковский

ПРОБЛЕМЫ ЧЕТВЕРГОВЫХ ШКОЛ

Значение четверговых школ в жизни русской эмиграции неоднократно обсуждалось в зарубежной печати и роль их, в общем деле передачи детям наследия русской культуры, неоспорима.

Однако, в целях, преследуемых четверговыми школами, нужно различать две задачи, тесно переплетающихся между собою и, вместе с тем, очень различных и часто мешающих друг другу.

1. — Первая и главная цель четверговой школы — приобщение русских детей и юношества к основам православной веры, обучение их русской грамоте и знакомство с родной историей и литературой.

Но, на путях педагогической деятельности четверговых школ, с каждым поколением, острее возникает страшная угроза денационализации нашей молодежи. Подрастающие русские дети все хуже владеют своим родным языком, а незнание разговорного языка значительно тормозит изучение литературного материала (вынуждая школу устраивать отдельные группы для совершенно неговорящих по-русски), и отвлекает внимание преподавателя на практику в русском языке с детьми, не вполне понимающими по-русски.

Это положение, при тридцатичасовом учебном годе, заставляет школу проводить программу обучения в наполовину урезанном масштабе по сравнению с программой, осуществлявшейся на родине в школах с нормальным количеством часов занятий.

В некоторых случаях усилия преподавателя наталкиваются на явное сопротивление ученика, для которого самое изучение русского языка, как языка материнского, уже является частью «*complexe d'infériorité*», вызываемого его эмигрантским происхождением. Дети нередко согласны изучать русский язык только как добавочный иностранный язык, отказываясь признавать его своим родным. К сожалению, приходится иногда констатировать печальный факт, что эта установка базируется на отношении к русскому языку их собственных родителей, часто дома говорящих с детьми по-французски и отрывающих их, таким образом, от русской почвы. Для одного контингента родителей посылка маленьких детей в русскую школу представляется чем-то эпизодическим, бессистемным, часто лишь способом удаления ребенка из-дому на часы домашней работы матери. Сплошь и рядом дети, посещавшие школу в раннем возрасте и затем на время прекратившие занятия русским языком, под предлогом чрезмерной занятости в лицее, возвращаются в четверговую школу 14-15 лет, совершенно забывшими русский язык.

Другой взгляд на четверговую школу заключается в том, что люди смотрят на нее, как на способ наиболее легкого получения их детьми максимального количества пунктов для приобретения французского диплома ВЕРС (*Brevet d'Etudes du Premier Cycle*) или Баккалауреата: действительно, практическое знание русского языка и теоретическая подготовка в четверговой школе дают ученику возможность высокой отметкой по русскому языку покрыть недочеты по другим, более трудным предметам.

2. — И вот, чтобы пойти навстречу таким запросам, четверговая школа ставит перед собой вторую цель — обеспечить своим ученикам специальную подготовку на «Бревэ» и на «Башо». Для того, чтобы успешно выдержать тот или другой из вышеуказанных французских экзаменов, ученик должен пройти соответствующую подготовку по учебникам, приспособленным для усвоения языка учениками — французами. Точно выработанной и официально опубликованной программы по русскому языку для сдачи экзамена на Бревэ до сих пор не существовало и русским преподавателям приходилось руководствоваться опытом предыдущих лет. Кроме русского текста, предлагаемого для перевода на письменных экзаменах ВЕРС и ВАС, все вопросы по грамматике задаются на французском языке. Устный экзамен проводится ча-

стично также на французском языке. Роль четверговой школы, таким образом, раздвоилась: с одной стороны перед преподавателем стоит задача ознакомления учеников с русской литературой и словесностью, а с другой — удовлетворение требованиям французских экзаменаторов, которые свое главное внимание обращают на особенности русской грамматики, представляющие затруднения для французов. Двойственность цели грозила нарушить стройность программы четверговой школы, и опыт многих лет преподавания подсказал, что для успешного разрешения этих двух задач, необходимо их расслоение. Главной и непосредственной задачей всякой четверговой школы является, помимо идейно-воспитательного назначения, попрежнему, прохождение русских предметов в объеме русской средней школы. Разумеется, это требование применимо лишь к тем четверговым школам, которые в состоянии взять на себя выполнение этой задачи в полном ее объеме. Иные школы, из-за недостаточности помещения, принуждены ограничиться работой младшего цикла классов. Те же школы, где проводится нормальная программа средней русской школы, стоят перед лицом необходимости подчинения французским требованиям, и осуществляют свою вторую задачу, дублируя свои классы, соответствующие 3-му и 1-му лицеев, и проводя в них подготовку на ВЕРС и БАШО.

Все трудности, о которых в этой заметке лишь вскользь упомянуто, заслуживают более тщательной и вдумчивой разработки, как на страницах «Вестника», так и в среде педагогов, а особенно в сознании родителей тех детей, на работу с которыми направлены все силы, внимание и заботы руководителей и рядовых работников зарубежных русских «Четверговых Школ».

Преподавательница Старших Классов Русской Средней Четверговой Школы РСХД.

Н. А. Т.

БИБЛИОГРАФИЯ

L'éducation de la liberté. Bulletin de l'Union des religieuses enseignantes. Paris, 1956. Стр. 208.

Союз католических преподавательниц устраивает каждый год большие собрания, длящиеся несколько дней и посвященные актуальным вопросам воспитания. Очередной (II) конгресс этого Союза был посвящен вопросу о «*воспитании свободы*» — вопросу столь же трудному, сколь и существенному. Движение юных душ к свободе есть ныне движение стихийное, непобедимое — все в наше время дышит свободой, ищет ее. Это и ставит вопрос о воспитании в свободе со всей си-

лой и остротой, — это не просто «очередной» вопрос для христианской педагогической мысли, но и вопрос первостепенной важности.

В рецензируемом сборнике мы находим воспроизведение тех докладов, какие были прочитаны на указанном конгрессе, а также запись тех дискуссий, на которых участницы конгресса ставили свои вопросы. Эта вторая часть наиболее интересна и ценна — и в самых вопросах, и в дискуссиях много жизненной правды... Но скажем прежде всего несколько слов о докладах.

Они все хороши, очень содержательны, но, увы, несколько бесцветны, банальны, словно докладчики боялись заострить проблемы, о которых они говорили. Во всех докладах умно и ясно раскрываются проблемы свободы, но при чтении их нельзя отделаться от впечатления, что остроту этих проблем докладчики больше чувствуют на разборе отрицательных течений (напр., учения о свободе у Сартра и др., чем через углубление в самую тему свободы, как ее освещает христианство.

Когда, напр., с опасной решительностью утверждают, что «корень свободы в разуме», то мимо основной тайны свободы проходят беспечно и легко.

Этот интеллектуализм в самом понимании свободы (одно из дурных проявлений томизма), конечно, упрощает всю проблематику свободы, но и только. Зато как содержательны и тонки в докладах все свидетельства живого опыта — тут сказывается вековой практицизм, богато расцветший в католичестве за всю его историю.

Обратимся к дискуссиям, изложенным в рецензируемой книге. Тут встает с достаточной полнотой вся жизненная трудность в путях свободы у молодежи вплоть до ее отталкивания от всех «упорядоченных» проявлений активности (напр., разочарование в «action catholique» и т. д.). Очень интересны и поучительны конкретные данные о подростках, полученные в дискуссиях, но не менее любопытны и оценки этих конкретных данных участницами конгресса.

Я не буду излагать содержание самих дискуссий, записанных очень хорошо, — их стоит прочитать самим. Одно скажу — от этой части сборника веет не только жизненностью, но и чрезвычайной педагогической вдумчивостью учительниц в их воспитательной работе.

В общем, сборник заслуживает всяческого внимания со стороны тех, кого интересуют вопросы религиозной педагогики.

Один из предыдущих сборников, изданных тем же Союзом католических монахинь-преподавательниц, посвящен теме «Bible et éducation». Париж, 1953 г.). Он гораздо слабее и бесцветнее предыдущего сборника, все в нем верно, хорошо выражено, всюду подчеркнута основная мысль, что «к Библии надо идти с Церковью», т. е. в свете церковного учения и богослужений, но для религиозной постановки тем воспитания доклады дают очень мало. Хороша, но очень специальна, вторая часть книги: «Педагогические принципы при изучении Библии». Тут читатель найдет немало интересных практических указаний на то, как пользоваться Библией при воспитании. Отдел о «педагогических трудностях при изучении Библии» дает тоже разные полезные указания, но в слишком общей форме.

Прот. В. Зеньковский.

РУССКОЕ СТУДЕНЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

устраивает

Годичный Съезд

для православной молодежи 16, 17, 18 мая,
в Бьевре, посвященный общей теме:

„Борьба Церкви за истину“

Суббота, 16 мая: доклад в 10 ч. на тему: «Литургия

— общее д

дер; посл
стиане в б
Князев.

Воскр

Вселенским

«Что такое

Васили

бор? —

за догмат

лье; б)

сей» — ч

за иконоп

16 ч. 30

Церковь

остаются

Иоанн

Пснел

воды жив

обеда в 1

no're sal

на 91, ru

бин-
охри-
сей

7-ми

арам:

прот.

й Со-

еркви

орил-

ере-

рки

й. В

вную

ления

свящ.

реки

после

rit et

31-24.