

K/X

«LE MESSENGER» «THE MESSENGER»

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

PERIODIQUE BIMESTRIEL



П А Р И Ж

№ 28

III. MAI — JUIN 1953

СОДЕРЖАНИЕ

1. К созыву общего съезда Р.С.Х.Д. (сентябрь 1953) 1
2. Проблемы культуры в русском богословии:
М. М. Тареев — прот. В. Зеньковский 2
3. Антоний Великий — Н. А. Струве 10
4. Микель-Анджело - поэт — И. В. Катуар 14
5. Поездка в Англию — Л. А. Зандер 19
8. Библиография:

- Joseph Bohatec. Das Imperialismusgedanke der
Lebensphilosophie Dostojevskis. — Л. Зандер 20
- J. Rouet de Journel. Monachisme et monastères
russes. Pcyot, Paris, 1952.
—святц. А. Семенов Тянь-Шанский 25

- Католических богосло-
веренстве. ап. Петра и
тола—святц. И. Мелиа 25
- Р. Стронг 29
- молодежи во Франции
— Н. С. 32

Цена отдельного № 75 фр.

de Serres, Paris 15 (France)

Христианского Движения
м.

е Движение за рубежом
единение верующей мо-
й Церкви и привлечение
стремится помочь своим
мировоззрение и ставит
тников Церкви и веры,
енным атеизмом и мате-

К СОЗЫВУ ОБЩЕГО СЪЕЗДА Р. С. Х. Д.
(Сентябрь 1953 г.).

Осенью этого года должен состояться Общий Съезд Р. С. Х. Д., к которому ныне тщательно готовятся на местах отделения Движения.

Последний Съезд был в 1933 г. — и после этого, благодаря разным причинам, нам более не удавалось созвать Общий Съезд Движения. Между тем, за 20 лет, прошедших с этого времени, произошли глубокие изменения в составе Движения, которое частью как бы сжалось (ибо в ряде стран — по ту сторону железного занавеса — оно просто неосуществимо сейчас), а частью, наоборот, пополнилось новыми членами из так наз. новой эмиграции. Это ставит вопрос о **внутреннем единстве** Движения, которое, хотя и остается верным в формальном смысле тем задачам, какими оно жило с самого начала, но спрашивается: остается ли оно таким по существу? Это есть вопрос основной для нашей жизни, для развития творческого выявления основных течений в Движении. Не надо забывать, что до сих пор в Движении не произошло никакого размежевания между старыми (часто уже пожилыми) и новыми (часто очень юными) членами его. Мы остаемся, конечно, **студенческим** Движением по основному составу нашему, по основным установкам, но наличие старых членов хотя и охраняет живые традиции Движения, но не ограничивает ли она творческие самопроявления молодых членов? Мы думаем, что нет никаких существенных различий между разными поколениями, между разными эмиграциями, — но как раз задачей Общего Съезда и является утверждение нашего единства.

Движение есть свободное, творческое объединение верующей православной молодежи, — и эта внутренняя свобода в нем, это стремление к творческой активности и есть залог его внутреннего единства. Единство наше должно вытекать не из каких-либо внешних условий, — это единство должно быть всегда живым, должно исходить из общей задачи Движения. Мы верим, что наш Общий Съезд не только отразит это наше внутреннее единство, но мы ждем и того, что он будет способствовать углублению и укреплению духовных начал в нашей работе.

Движение и раньше и ныне мыслило и мыслит себя силой Православной Церкви; из его рядов многие священнослужители, но не мало его представителей Церкви и

ее задачам, как миряне. Эта, особенно важная и дорогая для русской жизни сторона Движения может быть охарактеризована, как создание «церковной интеллигенции», т. е. того активного и творческого слоя среди мирян, который стремится поставить в основу всей личной и общественной жизни Церковь. Мы глубоко уверены, что будущее России зависит в чрезвычайной степени именно от того, насколько миряне будут проникнуты этой идеей перестройки всей жизни на церковной основе.

Да благословит же Господь работы нашего Общего Съезда и да поможет Он нам найти наилучшие пути для собирания живых сил в русской молодежи вокруг Православной Церкви!

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ *)

И. М. М. ТАРЕЕВ.

8. Максим Матвеевич Тареев (1866-1934) был профессором Московской Духовной Академии, где занимал кафедру нравственного богословия. Уже в первой его работе «Искушение Богочеловека» (I-ое издание — 1892 г.) определились основные линии его богословия, — и все его дальнейшее творчество, нашедшее свое законченное выражение в четырех томах его «Основ христианства» (см. также другие его книги, напр., «Философия жизни», многочисленные статьи в разных богословских журналах), стоит под знаком основной его христологической концепции. Будучи по существу богословом, Тареев, однако, не любит догматики — хотя и всецело принимает догматы. «Можно принять, — говорит он в одном месте, — что мессианское самосознание может быть формулировано, с доступной адекватностью, именно так, как это дано в христианских догматах, — но при всем том в догматизме — этом усиленном внимании к гностическому постижению христианской истины, в этом желании создать обязательные формулы и на их основе объединить христианский народ, — нельзя не видеть вмешательства в духовную христианскую жизнь **душевного, мирского, дискурсивного** разума». В этих характерных строках определяется вся основная позиция Тареева, его глубокая, односторонняя и страстная потребность **отделить** «духовную христианскую жизнь» даже от разума. Духовная жизнь, как она открывается для нас в Евангелии, говорит он, есть «новое из-

мерение» бытия, в которое не входят ни природа, ни история. «Мы хотим, — читаем мы в другом месте, — **подлинного** христианства, мы хотим религиозной, **надисторической абсолютности**, и мы противопоставляем церковно-исторической условности евангельскую безусловность».

В русской религиозно-философской литературе можно, заметим тут же, найти аналогичные построения по вопросу о соотношении абсолютного и относительного в истории и в человеке. Правда, некоторые мыслители защищают то, что абсолютное можно вместить в относительное, но гораздо ярче выражена у других иная мысль, что это невозможно и ведет к грубейшим ошибкам — в частности, к утопизму. Все, конечно, готовы принять формулу Вышеславцева: «человек живет, существует, мыслит и действует **лишь в реляции к Абсолютному**». Но вот у П. И. Новгородцева, который стоял по существу на той же позиции (он требовал «стояния перед лицом Абсолютного» и говорил о «радостном приятии абсолютных начал»), мы находим решительное противление сближению и смешению абсолютного и относительного. «В отношении к условной действительности абсолютный идеал всегда остается (лишь) требованием, но это требование **никогда** не может быть осуществлено полностью... истинное понятие о безусловном идеале относит мысль о его **всецелом** осуществлении **за пределы** конечных явлений». Еще резче эта позиция выражена у С. Л. Франка в его книге «Свет во тьме». Стоя на признании существующей антиномичности бытия, борясь с «демоническим утопизмом», характерным для нашего времени, С. Л. Франк защищает идею «христианского реализма», как признания «неизбежности в мире известного минимума несовершенства и зла». «Христианский реализм есть сознание опасности и ложности утопического стремления к совершенному порядку, к совершенному строю человеческого и мирового бытия», — «христианский реализм есть **скорбь** о несовершенстве мира, сознание неустранимости этого несовершенства средствами самого мира», С. Л. Франк признает задачу «христианизации жизни», но при непременном соблюдении начала «христианского реализма», предохраняющего нас от утопизма. Поэтому, «нет и не может быть ни «христианского государства», ни «христианского социального строя», ни «христианской экономической жизни», ни даже «христианской семьи», хотя тем не менее движение к христианизации жизни нам задано.

Вся эта позиция определяется в сущности критикой утопизма, бесспорно принявшего ныне «демонические фор-

*) См. *Вестник* № VI (25) 1952 г. и № I (26) 1953 г.

мы», но критика эта, хотя и связана со справедливыми мотивами исторического реализма, однако не может быть защищаема именно с точки зрения **«христианского реализма»**. С полной ясностью это выступает как раз при анализе системы Тареева, который связывает вопрос о соотношении абсолютной сферы и человеческого творчества не с историко-софским отвержением утопизма, а с чистым богословием. Именно в богословском углублении обще-философского учения о «разнородности» абсолютного и относительного и заключается, как мы увидим, ценность построений Тареева для философии культуры, — но как раз это богословское освещение затронутых тем вскрывает нам **неполноту и недостаточность** данной позиции, помогает понять, где находятся последние корни того, откуда идет ошибочность в отмеченных выше построениях «христианского реализма».

9. Чтобы уяснить себе богословскую доктрину Тареева, надо иметь в виду, что, сосредоточившись на теме христологической, он **обошел совершенно вопрос об искупительном подвиге Спасителя**: он занят темой спасения и обходит совершенно проблему искупления, видя в этом понятии отзвуки ветхозаветных понятий. В страданиях и смерти Спасителя, во всем Его подвиге Тареев видит лишь последнюю точку «истощания» (понятие «кенозиса» имеет вообще у Тареева решающее значение): надо иметь в виду, что согласно общей концепции Тареева, «закон богочеловечества состоит в том, что божественная слава соединяется не со славой человеческой, а с человеческим уничтожением», и даже больше: «вечная жизнь становится для верующих во Христа полной и единственной действительностью под **необходимым условием смерти**». Тареев все же готов принять, что «и в этой жизни духовная жизнь в ограниченном смысле может быть нашим достоянием», — но уже тут становится ясным, что перед нами **система онтологического дуализма**. Тареев по-разному, в отдельных точках смягчает этот дуализм, — так, он однажды писал, что «чистое, евангельское христианство **нейтрально** в природно-общественном отношении. По существу же он учит о радикальной **разнородности** духовной жизни и природно-исторической сферы; «цель мировой и человеческой жизни есть **приобретение Богу славы в ничтожестве**». «Чтобы быть явлением для мира, и в мире, который создан из ничтожества, божественная жизнь, как духовная жизнь, должна быть **явлением в ничтожестве**, т. е. в злостраданиях». Отсюда и своеобразное, чтобы не сказать странное — описание искупительного подвига Христа у Тареева. «Уничтожение и страда-

ния Сына Человеческого не могли в своем возрастании остановиться ранее смерти, так как только смерть **угашает последнюю надежду на внешнюю славу**, приводит к крушению всякие упования на небесное благоволение, только смерть Сына Человеческого установила духовное общение Христа Сына Божия с верующими». Если спросить себя, почему Тареев отбрасывает понятие искупления и смысл спасения видит только в приобщении людей к новой, духовной жизни во Христе, — то объяснение этого надо искать в принципиальном разрыве у него духовной жизни и «естества». Иначе говоря, одностороннее и потому неверное истолкование подвига Спасителя является **выводом** (из указанной разнородности двух сфер бытия), а не основанием для установления этой разнородности. Вообще богословская позиция Тареева, как основа всех его построений, восходит к упомянутому уже «закону богочеловечества». Идея «истощания» (кенозиса) есть, конечно, основная предпосылка Боговоплощения, но Тареев преувеличенно придает идее кенозиса такое исключительное значение, какого она все же не может иметь. Христология не может быть сведена только к идее кенозиса по той простой причине, что если в Боговоплощении две различных «природы» (Божественная и человеческая) сочетаются в Спасителе, то это их сочетание все же **дает единство в Личности Спасителя**. Две природы в Нем не сливаются, это верно, **но и не разделяются**, — и всей таинственной глубины этого Тареев не раскрыл, не вошел в эту тайну единства в Личности Спасителя двух природ. Мы видели, как глубоко проникал здесь Бухарев, и конечно, потому, что у него всюду на первом месте стоит идея жертвы, принятие Спасителем на Себя всех грехов. Тареев — и в этом особенно убеждает тусклость его изложения в главе, посвященной «самосознанию Иисуса Христа» (Основы христианства, т. 1, стр. 161-178) — знает только кенозис («именем «Сын Человеческий» открывается сокровеннейшее дело личного уничтожения Христа» стр. 172), но не видит активного взятия на Себя грехов мира, т. е. приобщения Богочеловека к «естеству» с его грехами, но и его исканиям добра.

Онтологический дуализм («естества» и «духовной жизни») Тареев тщетно пытается свести к «таинственному дуализму» (?) Отца и Сына, к различию Ветхого и Нового Заветов. Как раз в статье, посвященной Бухареву, Тареев цитирует слова Бухарева о том, что «изобретения и плоды европейской цивилизации измышлены человеческим разумом в собственную его славу, а не в славу Христову», о том, что

«все это находится поэтому вне благоволения Отца Небесного», — что весь новейший порядок вещей находится в страшной опасности. Тареев (без всяких оснований) видит здесь проклятие (!) всему новейшему миру, проклятие всей культуре и цивилизации и пишет: «Есть только одна возможность снять проклятие с мира и человечества — это признать разнородность сфер жизни, признать наряду с Христовой духовностью развивающуюся по своим законам естественную жизнь — природную и общественно-историческую, — в этих своих законах **возлюбленную Отцом Небесным** (!). Эту мысль, что «естество» живет жизнью, назначенной ему Отцом Небесным, **что к нему неприменимо понятие греха**, вообще это преувеличенное противопоставление «естества» духовной жизни во Христе не имеет за собой у Тареева даже того (хоть и недостаточного, но все же реального) основания, какой имело противопоставление Ветхого и Нового Заветов, напр., у Маркиона (который видел в Боге Ветхого Завета жестокого Творца мира, создавшего «мир во злоте»). Проблема зла — самая трудная и для философии и для богословия, — и не один Маркион склонился к резкому противопоставлению Творца мира Христу Спасителю. Но у Тареева не тема зла лежит в основе его преувеличенного противопоставления «естества» и «духовной жизни» — Отца и Сына, а только односторонний акцент (в развитии христологической проблематики) на разнородности естества и жизни во Христе. «Ветхий Завет, — неожиданно пишет Тареев, — приходил к понятию **произвола** в природе и в истории». «В естественном отношении физическая и мирская жизнь составляет область воли Божией, как эта последняя проявляется в законах природы. С этой стороны она есть благо, но (сама по себе) **не имеет нравственных свойств, не подлежит этической оценке**: здесь нет ничего нечистого, но нет и святого. Этический облик естественная жизнь получает **лишь** с того момента, когда она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу». Здесь все произвольно, необоснованно, но — надо сказать — все связано с исходной односторонностью у Тареева. А далее все еще более необоснованно, парадоксально, хотя существенно связано с изначальной ошибкой. «Евангельский Бог, — пишет тут же Тареев, — **имеет два аспекта** (!!), являясь и Богом природных даров, естественного промысла, и Богом любви... От единого Отца Небесного все блага, даруемые всякой живой душе, всякому человеку, но от Него же и духовная жизнь, которая требует самоотречения до смерти». Дальше читаем все те же парадоксы: «Реальный смысл двух аспектов

Отца Небесного в том, что духовное совершенство дается человеку в внешнем унижении». Это значит: в одном аспекте даются блага человеку, в другом их нет, но вступает в силу новая жизнь, «видимое унижение», и внешние страдания преодолеваются полнотой и блаженством вечной жизни. В этом разрешение **фактического дуализма** природы и добра — последнее же основание этого дуализма в том, что делом Сына вносится новое течение в царство природно-общественное».

«Природа не действует по этическим законам, ее явления следуют иным нормам; **таково же течение и истории**. Она идет по своим законам, холодным и неумолимым, **равнодушным к этическим законам**, — она протекает по ту сторону добра и зла». Это утверждение не только не верно в отношении к истории, о которой все же хорошо сказано, что *w Irugeschichte-weltgericht*, но есть истинная клевета на Бога, который будто бы «возлюбил» именно «естественную жизнь» (равнодушную к морали), по приведенному выше выражению Тареева. Мы сейчас увидим, что по Тарееву Евангелие заключает в себе некоторую возможность «примирения» двух «разнородных» сфер, но Тареев готов все же (снова без богословских или иных оснований) утверждать, что в самой двойственности двух порядков бытия (Отца и Сына) есть некая запредельная тайна («тайна отношений Сына к Отцу»). И даже: «всегда сохранится двойство течений — естественно-необходимого и свободно-разумного; царство сыновней любви и абсолютных устремлений никогда не растворится в царстве природном... Разнородность сфер Отчей и Сыновней все же оставляет возможность их гармонического сочетания».

Мнимая проблема (принципиальная разнородность «естества» и «благодатной сферы Христовой») не требует, собственно, и решения, ибо всякое решение потому и будет мнимо, что проблемы просто нет. Но в богословской доктрине Тареева есть, конечно, внутренняя неизбежность этого напрасного (и мнимого) заострения разнородности двух сфер.

Но мы еще должны вернуться к изложению доктрины Тареева в ее отношении к проблеме творчества и культуры.

10. «Закон Богочеловечества», стоящий в центре всей метафизики Тареева, конечно, верен, — он есть иное лишь выражение идеи кенозиса, которая имеет основное значение не только для уяснения тайны Боговоплощения, но, по слову Ап. Павла («сила Моя в немощи совершается») относится и к проявлениям благодати в жизни людей. Но следуют

ли из этого те выводы, которые делает Тареев, принципиально отрывая нашу жизнь во Христе от природной и исторической сферы? Посмотрим, как он защищает этот тезис. Тареев сам признает, что вера (в Бога), хотя «ничего не заимствует от природы и истории, хотя она даже крепнет в сердце человеческом», все же «вносит в природу и историю этическое освещение». Но неужто вера только «освещает» с этической точки зрения природу и историю? Неужто она не является **силой**, преображающей жизнь? Тареев все же настаивает, что «Евангелие устраняет легкомысленные надежды на магическое обнаружение божественной силы в житейском обиходе», но сам же пишет: «Путем веры евангельская любовь становится **действующей** в мире». И даже более: «Если христианство не имеет ничего общего с религиозной магией, то это еще не значит, чтобы оно отказывалось от мировых целей. Не теряясь в культурно-исторических тропинках и не смущаясь **невидимостью** своего **существенного воздействия** на природу мира... Евангелие силой веры переступает пространственно временные грани». Как мы видим, сам Тареев говорит о «воздействии» веры на мир, считает это воздействие «существенным», хотя оно остается «невидимым». В другом месте, критикуя эстетическую установку в религиозной жизни, подчеркивая, что христианство «не стихийно, а человекно, что оно есть область Логоса, творчество этического разума», Тареев высказывается так: «Христианство есть **перерождение** стихийного духа Божия в свободный дух Христов». Если оставить в стороне обычное у Тареева противопоставление «царства Отца» и «царства Сына», то в указанных словах разве не говорится опять об активном вхождении силы Христовой в «стихийную сферу», в природный и исторический процесс? Пусть через Евангелие передвигается центр жизни из «исторической перспективы в бездонную глубину творческой личности», пусть «духовная жизнь проявляется в мире, как внутренняя жизнь христианина, — но через нее дух должен **проникнуть в природу и мир и подчинить** их себе». Все эти утверждения говорят о том, что нам надлежит, приобщившись во Христе духовной жизни, **подчинить все** (природу и мир) нашему духу. Собственно, такую формулу найдем и у самого Тареева: «Условность природно-общественной жизни не устраняет возможности ее религиозного освещения, возможности **совмещения** с нею абсолютного содержания».

Казалось бы, «разнородность» нашего «естества» и духовной жизни, понятая в свете идеи о «возможности их **совмещение**», о «возможности духа **проникать** в природу и мир»,

вовсе не ведет к отрицанию возможности внесения христианского смысла в жизнь, во все ее формы, — т. е. не ведет к отрицанию идеи «христианской культуры». Ведь эта идея означает вовсе не какое-то *mixtum compositum*, а именно проникновение духа «в природу и мир», а следовательно и преобразование «природы и мира». Но у Тареева есть очень глубокое отталкивание именно от идеи христианской культуры, — и это отталкивание, хотя и имеет, как мы увидим, религиозные корни у него, но **богословски** оно не мотивировано у Тареева. Считать противопоставление царства Отца и царства Сына богословским **основанием** для отвержения идей христианской культуры нельзя уже по одному тому, что указанное противопоставление есть **вывод** из предпосылки о том, что «**разнородность**» духа и природы непобедима... Впрочем, у Тареева очень часто находим мы настоящие *petitio principii*, где «доказательства» опираются на то именно, что как раз и является предметом доказательства.

Вот мы только что привели ряд высказываний Тареева о том, что порядок природы и сфера духа могут быть взаимно «проницаемы». Но оказывается, что «святость не влияет на мирскую жизнь, не снисходит до нее, не воплощается в ее явлениях и формах». «Лично христианская абсолютность... не является ни природной, ни исторической силой». «Христианская культура существует лишь в идеале, — а в исторической жизни реализуется мирская культура». А вот как-будто и основание для этого крайнего пессимизма: «Уяснению отношений мира по Христу особенно в последнее время способствует — сознательное в высшей степени столкновение культуры христианской и языческой... Христианская история не есть прогресс христианский... она направляется к выделению пшеницы от плевел, к ясной постановке в сердцах человеческих вопроса: Христос или Антихрист?» Но если не отождествлять с антихристианскими движениями наше «естество», то в христианской истории идет ведь борьба не «естества» и духа, а **греха** с духовной жизнью!

Мы убедились достаточно в том, что Тареев постоянно противоречит сам себе. Сделав из «закона богочеловечества» вывод о направленности в разные стороны жизни естественной и жизни во Христе, Тареев стремится от простой их «разнородности» перейти к категорическому их противопоставлению. Но время от времени он вынужден признавать возможность «воздействия» жизни духовной на «природу и мир», возможность проникновения духа в природно-общественную жизнь. Эта неустойчивость в высказываниях

свидетельствует только о том, что сам Тареев не мог до конца остаться на той односторонней позиции, на которую он стал.

Односторонность выводов, которые делает Тареев из «закона богочеловечества», доводя это до незаконного противопоставления царства Отца и царства Сына, в известной мере укреплялась в нем его критикой Церкви, критикой идеи «освящения» жизни. В его замечаниях, как увидим, есть не мало правды, но его противопоставления слишком преувеличены, без нужды заострены и потому лишены убедительности. Обратимся все же к характеристике понятия Церкви у Тареева, — это дорисует до конца его взгляды на проблему взаимоотношений культуры и христианства.

(Окончание следует).

Прот. В. Зеньковский.

АНТОНИЙ ВЕЛИКИЙ *).

Монашество, как не случайное, а массовое явление, появилось только в конце III-го и в начале IV-го века. Но было бы неправильно думать, что оно по существу представляло что-то новое, небывалое. Монашеский образ жизни возник одновременно с самим христианством. Иерусалимская община со своим своеобразным коммунизмом несомненно жила вне общих рамок окружающей среды. То же можно сказать и про всех первохристиан. Преследования заставляли их удаляться от мира, жить не его, иной жизнью. Монашество и появилось в четвертом веке после прекращения гонений: в подвигах уединенной жизни верующие обретали то высокое духовное напряжение христиан первых веков, живших в чаянии мученической кончины. Многими — и не одними неверующими — монашество ныне понимается неправильно, а часто и просто осуждается. Надеемся, что краткий пересказ основных моментов жизни святого Антония, величайшего из иноческих подвижников, поможет рассеять некоторые недоразумения, возникшие в наше время по отношению к монашеству.

Антоний родился около 250 года, в Египте — христианином. Родители его умерли рано, когда ему еще не было

*) Из статьи «Великие примеры» вошедшей в состав коллективного сборника «Христианство и жизнь», в скором времени выходящего в свет в издательстве им. Чехова.

двадцати лет, и оставили его с младшей сестрой обладателями довольно значительного имущества. Перед юношей невольно стал вопрос: как поступить с доставшимся ему богатством? Однажды услышанные в церкви слова Спасителя: «если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим». разом решили его сомнения. Антоний роздал свое достояние, сохранив небольшую часть, чтобы обеспечить сестру. Но вновь услышанные им в церкви слова: «не заботься о завтрашнем дне» побудили его отдать нищим и эту часть. Сестру свою Антоний вверил попечению односельчан, а сам поселился в хижине, на окраине родного села, чтобы вести строго подвижническую жизнь, подражая в данном случае обычаю аскетов той эпохи, так начинавших свои подвиги. Следует здесь отметить, что Антоний отказался от богатства совсем не потому, что считал его плохим самим по себе, а для того, чтобы быть совершенно свободным в служении Богу: «Никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтобы угодить военачальнику...», писал апостол Павел Тимофею. В этих словах уже было заключено оправдание отрешения от мира, характеризующего монашескую жизнь.

Для какой же жизни расстался Антоний со всеми, кого любил, со всем, чем обладал? Первым правилом его жизни был труд, — грубый, физический труд, ибо, как заповедует апостол Павел: «кто не работает, тот да не ест». И работал Антоний главным образом не для себя — довольствовался он самым малым, — а для других, для тех подвижников, которые по старости лет не были уже способны к физическому труду. Вторым основным занятием Антония была молитва, старание дойти до молитвы неустанной. Молитва его тесно переплеталась с чтением Священного Писания, которому подвижник отдавал немалое время. Чтение Писания постепенно переходило в молитву, но и молитва в свою очередь вбирала в себя язык и образы мысли Слова Божьего.

Так, в непрестанном внимании к самому себе и повинувшись строгим правилам жил Антоний в своем первом уединении. Одновременно с иноческими упражнениями появились и первые искушения Лукавого. Злой дух представил подвижнику все те радости, от которых он отказался, раздав имение, устранил его трудностями духовного подвига, показал ему его крайнюю молодость, прикинулся даже «порядочным человеком», напомнив ему о долге перед сестрой. Длительными бдениями, неустанной молитвой, твердой верой в то, что диавол бессилен перед всемогуществом Бога, Антоний превозшел попытки Лукавого вернуть его к мирской жизни.

Первая победа, однако не ослабила подвижнической ревности Антония: наоборот, она побудила его удалиться от родного села и поселиться в пустой гробнице, где ничто не отвлекало его от дальнейшей борьбы с дьяволом. Тут мы видим, насколько неправильно широко распространенное представление о том, что монах уходит от мира в поисках «спокойствия» для своей души. Современному сознанию трудно вообще понять монашеский путь, не памятуя слова Павла, что «война наша (т. е. христиан) направлена не против плоти и крови, а против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных».

Вся первая половина жизни Антония представляет собою непрерывную и притом наступательную войну с дьяволом. После каждой победы над силами зла, Антоний все глубже и глубже удалялся в пустыню. Сначала, как мы видели, он поселился вблизи своего родного села; поборов там первые искушения, он перенес свое местожительство в пустую гробницу; обезоружив и тут дьявола, Антоний переселился еще дальше, в заброшенный замок, где жил в совершенном одиночестве в течение двадцати лет, усмиряя и поработая тело свое и ежедневно подвергаясь ужасающим искушениям (не раз впоследствии изображаемым писателями и художниками). Слава подвижника распространилась далеко, и люди толпами стекались к замку, но Антоний вначале не выходил из своего затвора и беседовал с посетителями через узкое отверстие. Наконец, настойчивое желание народа заставило его оставить затворное житие. Антоний вышел из замка «с тем же лицом, что и прежде, с тем же спокойствием духа, с тем же ласковым обращением с ближними... Он не был ни слишком грустен, ни чрезмерно радостен, словом, по всему было видно, что им руководил разум». Антоний сразу же стал наставником пустынников и своей проповедью стольких привел к монашеской жизни, что «вся пустыня покрылась монастырями». Как неверно и невежественно современное убеждение, что монах бросает своих ближних, спасается «в особицу» и тем самым нарушает основную евангельскую заповедь — любить ближнего своего больше, чем самого себя! «Кто, — восклицает Афанасий Великий, — будучи в скорби, пришел к Антонию и не возвратился от него с радостью? Кто, будучи в злобе, не почувствовал, слушая Антония, как смягчается сердце его? Кто, будучи нищим, горевал о своей бедности, а после беседы с подвижником не получил утешения и не стал презирать богатство? Какой пустынный, живший прежде в лености, повидав Антония, не принялся вновь за строгие подвиги? Кто,

будучи обуреваем помышлениями смутными, не отошел от Антония с умиротворенным сердцем?»

Антоний отдавал себя без разбора всем, исцелял больных, изгонял бесов, наставлял, утешал... Когда до него дошла весть, что в Александрии возобновились гонения, он чемедленно бросил пустыню и отправился в город, чтобы разделить участь братьев или по крайней мере быть свидетелем их победной смерти. Облегчив положение тамошних христиан, насколько он мог, и не получив желанной им мученической кончины, Антоний возвратился в пустыню: в ней безграничная вера и строгость жизни уподобляла его мученикам.

Многолюдство стало вскоре тревожить Антония: боясь впасть в тщеславие от оказанных ему почестей, он решил в третий раз удалиться от мира и переселился к берегам Черного моря на гору Копцым, доньне известную под именем горы Антония Великого. «Духи злобы поднебесные» продолжали искушать подвижника, но уже понапрасну: козни их не достигали его. Антоний никогда не отказывался спускаться со своей горы и отдавать себя тем, кто нуждался в нем: его требовали отшельники, епископы, судьи, даже язычники. Однако, больше всего он любил свое уединение, где мог свободно предаваться созерцанию Божественного. «Как рыбы, — говорил он проходящим к нему, — умирают, когда они долго остаются на суше, так и пустынники, задерживаясь с вами, чувствуют, как ослабевает их ревность, по Богу, а потому и стремятся возможно скорее вернуться к своим горам...» На закате дней своих Антонию пришлось еще раз вернуться в мир, посетить Александрию: то было во время арианских смут. Для того, чтобы достигнуть большего успеха, ариане обманывали своих слушателей, ложно уверяя их, будто им сочувствует и великий Антоний. Когда Афанасий вернулся из первой своей ссылки, Антоний явился в Александрию и «в святом собрании, перед всеми, обличил бесстыдство и нечестие ариан». Преподобному Антонию было тогда уже сто четыре года. Возвратившись в пустыню, он в ней уже прожил недолго и на сто пятом году жизни, в начале 356 года, «пошел путем отцов».

Освященный светлой жизнью Антония, монашеский путь нашел себе многих последователей. С самого IV века монашество стало одной из самых созидательных сил в христианстве. Не случайно, что в наше время, в православном мире, опустошению монастырей соответствует упадок и самой Церкви.

Н. А. Струве.

МИКЕЛЬ-АНДЖЕЛО - ПОЭТ.

Скульптура, живопись, архитектура оказались недостаточными, чтобы исчерпать дарования Микель-Анджело — «творца» по преимуществу.

Микель-Анджело никогда не считал себя «артистом» в том смысле, какой придается этому слову с XIX в.; для него искусство было элементом внешним по отношению к его жизни и к его устремлениям: «я не скульптор Микель-Анджело, я — Микель-Анджело Буонаротти» (из письма к его племяннику Леонардо).

Сила, заставлявшая его творить, не зависела от его воли: она всецело им владела. Парадокс в том, что безмерно великие его творения созданы существом боязливым, слабым, суеверным. Великие творения искусства не всегда создаются сильными людьми, иногда творческая сила даруется слабым. Тогда она разрушает их внутреннюю, сокровенную жизнь, порабощает их и превращает их в послушное орудие.

Так было и с этим великим скульптором: в одном из своих стихотворений, он восклицает: «Увы, увy! когда я обращаюсь к своему прошлому, я не нахожу ни единого дня, который был бы моим!»

Этот человек потерпел крушение почти во всех своих предприятиях. Его политическая деятельность в осажденной Флоренции кончилась бегством в тот момент, когда защищаемый им город находился в опасности. Его попытки служить неизменно одному и тому же государю разрушались его постоянными, более или менее обоснованными страхами.

Скульптор, проработавший больше 60 лет, в сущности не оставил ничего цельного, законченного в области своего искусства: гробница Юлия II лишь слабый отблеск того головокругительного видения, которое предносилось Микель-Анджело. Усыпальница Медичей — не больше как предварительный набросок, худо ли, хорошо ли законченный по смерти скульптора его учениками. Единственное большое творение, доведенное им до конца, — Сикстинские фрески — было как раз той работой, против которой он сам много раз восставал, не считая себя достойным ее закончить.

И на полпути своей творческой жизни Микель-Анджело внезапно оторвался от творчества. В возрасте между 50-ю и 60-ю годами он вдруг убедился, что дарованный ему дар

есть только орудие разрушения его собственной жизни. И он огрелся от самого себя и постепенно оторвался от художественных исканий своих современников.

И в этом акте самоотречения художника он начал познать себя. Он не прекратил всякую художественную деятельность; его позднейшие произведения свидетельствуют обратное. Но он перестал считать искусство за нечто самодовлеющее, за нечто «сущее». Томмазо Кавальери, знатный молодой римлянин, был первой сдерживающей и умеряющей силой для преизбыточествующей природы Микель-Анджело. Именно Томмазо заставил художника закончить план Ватикана; тот же Томмазо наблюдал по смерти Микель-Анджело за завершением Капитолия по планам архитектора.

Потом появилась Виттория Колонна, вдова маркиза Пескара. Будучи сама поэтом, она помогла Микель-Анджело осознать его литературный дар. Ей же суждено было несколькими годами позднее вернуть его к христианству. После ее смерти он все больше и больше стал уединяться, и в этом уединении родились его последние произведения. После «Страшного Суда» он принялся за сооружение Св. Петра, что шло не без трудностей; затем работал над двумя последними скульптурами: Пиета во Флорентийском Соборе и другая — Пиета Рондаллини. Первая — предельное выражение мягкости линий в творчестве Микель-Анджело. Вторая — строже и примитивнее. Рядом с этими произведениями стихи являются как бы сокровенной стороной его творчества.

В них Микель-Анджело является продолжателем своих великих предшественников — Данте и Петрарки. С первым его роднит видение вселенной в вечном движении. Со вторым — изящная форма сонета. Этот контраст содержания и формы, суровость образов и жесткость языка с одной стороны, легкость сонетной формы с другой, сообщает его поэзии тот двойственный характер, который ей присущ.

Лишь через 59 лет по его смерти, в 1623 г., его внучатый племянник издал его стихотворения. Да и то они были «подчищены», так как их стиль казался слишком резким для той эпохи. Пришлось дожидаться конца XIX в. для того, чтобы Карл Фрей мог наконец дать издание, верное подлиннику.

Микель-Анджело - поэт идет от поэзии любовной к поэзии мистической. И здесь мы опять находим его постепенное отрешение от искусства. Как и у других мистических поэтов (напр., John Donne) он к концу жизни вовсе освобож-

дается от любовных образов, чтобы стать лицом к лицу с Богом. Его видение Бога не будет облекаться в любовные символы, как, например, в мистической испанской поэзии. Оно будет непосредственно и, так сказать, «обнаженно», как видение Ветхого Завета.

Ибо, как всякий подлинный поэт, Микель-Анджело прежде всего ясновидец. Созерцая «возлюбленного», он не видит предмета вожделения, не видит даже источника наслаждения путем чисто «физического» созерцания. Созерцая «возлюбленного», он видит его душу и через нее — Бога. Эта платоновская концепция любви в соединении с глубокой верой придает его стихотворениям совершенно особый характер.

Он пишет:

«В твоём прекрасном лике... я вижу то, что так трудно выразить здесь, в этой жизни. Моя душа, еще облеченная плотью, благодаря ему (лику) уже несколько раз возвышалась до Бога».

и он добавляет, как только целомудренный человек может сказать:

«нельзя предвкушать небо иначе; нет иного плода на этой земле. Кто любит тебя пламенно, возносится до Бога и самую смерть делает сладостной».

Во взгляде любимой он обретает столь вожделенное умиротворение. И он повторяет, что этот мир — божественного происхождения: «не смертного узрели мои очи». Но художественный дар, ему ниспосланный, не давал Микель-Анджело мира. Этот дар казался ему тщетным и пустым. Он знал, что «искусство» отдаляет от Бога. В стихотворении, обращенном ко Христу, он восклицает:

«Это страстное воображение, которое понудило меня поклоняться искусству как идолу и царю — как теперь я понимаю его обманчивость и тщету, и как обманчиво все то, что человек желает на свою беду».

Ни живопись, ни скульптура не способны успокоить его душу, всецело обращенную к божественной любви. Две его последние скульптуры так и остались недоконченными. Больше того, он разбил свою Пиета (ныне, реставрированная, она находится во Флорентийском Соборе). Говорили что он сделал это из-за какой-то технической ошибки, им обнаруженной, но на основании его стихов мы можем ныне утверждать, что он сделал это из самоотречения, если не из полного разочарования в искусстве.

Если он и продолжает еще писать и ваять, то это не из веры в искусство и не из веры в Бога, а только потому, что эта безжалостная, немилосердная сила творчества не давала ему покоя до конца его дней.

Приблизительно в это же время мысль его неотступно обращается к смерти: «Нет ни одной у меня мысли, в которой бы не изваялась смерть». Она же явилась ему при созерцании «ночи» в Риме:

«О, ночь, о время сладостное, хотя и темное: с миром твоим кончаются все порывы дня. Ясно видит и верно понимает тот, кто возносит тебя, и кто воздает тебе честь, тот разум имеет свой цел.

Ты сокращаешь, ты пресекаешь всякую скорбную мысль; влажная тьма дарует нам покой, и часто, во сне, из бездны возносит нас она в горний мир, который я надеюсь когда-нибудь достигнуть».

О, образ смерти! Через тебя прекращаются все недуги — души и тела враги; ты страждущим — последнее и благое пристанище.

Ты врачуешь нашу больную плоть, утираешь слезы, слагаешь с нас усталость и похищаешь у того, кто умеет жить благостно, всякий гнев и всякую скорбь».

(La Notte)

Через это благостное видение Микель-Анджело постигает Бога. Теперь, отрехшись от искусства, он постигает Его полнее: сперва его видение, несколько колеблющееся, полно сомнений:

«Я хотел бы хотеть, о Господи, того, чего я не хочу; между Твоим огнем и сердцем моим ледяным простирается пелена, погашающая Твой огонь, так что перу не соответствуют дела мои, и лживой становится бумага».

Я люблю Тебя — словами; а скорблю, что любовь Твоя не проникает в мое сердце; и не знаю, как открыть дверь благодати, дать ей вселиться в сердце и очистить его от безжалостной гордости.

Разорви пелену Ты Сам — о, Господи! Разрушь эту стену, чтобы не задерживала она свою толщью Твоего луча, скрытого от мира.

Пошли сей свет, нам обещанный, душе, красивой невесте Твоей, чтобы я возгорелся, чтобы сердце мое не знало сомнений и ведало одного Тебя».

(A Dio)

Но постепенно он отдается на волю Всевышнего и все чаще обращается к Спасителю:

«Сбросив свое тяжкое и неудобноносимое бремя, отрешенный от мира, усталый, я обращаюсь к Тебе, о Господи, как хрупкий челнок бежит от страшной бури к тихой пристани.

Терния, гвозди и обе Твои десницы, Твой благой, смиренный и милостивый лик обещают великое покаяние и надежду на спасение моей темной душе.

Да не воззрят со справедливостью Твои святые очи на мое прошлое, да не услышат его Твои уши, да не прострется к нему Твоя строгая рука!

Пусть кровь Твоя одна прикоснется к моей вине и отмоет ее; и прольет тем обильней, что я ближе к старости, помощь скорую и всецелое прощение».

(Al Christo)

Хотя сам Микель-Анджело придавал очень мало значения своим поэтическим произведениям, все же его надлежит причислить к величайшим поэтам. Он не показывал, подобно романтикам, ласкающие взгляд стороны жизни, но как романтик и непосредственнее их он углубился до скрытой жизни вещей. Однако видение это не пантеистично: в конце концов он всегда обретает Бога. В поэзии, Микель-Анджело — величайший реалист: никакой неопределенности, ничего колеблющегося; точные, конкретные образы, почти осязаемые, но которые, несмотря на всю свою выпуклость, возносят нас в мир духовный, может быть даже больше, чем некоторые стихи, обычно называемые «мистическими».

Микель-Анджело — один из последних гениев, умевших выражать себя в самых разных видах искусства. Микель-Анджело — истинный поэт: победив артистические предубеждения своей эпохи, он возвысился над человеческой ограниченностью и сквозь свое художественное видение узрел реальность Бога.

И. В. Катуар.

ПОЕЗДКА В АНГЛИЮ

В январе и феврале текущего года я совершил — по приглашению Содружества св. Албания и преп. Сергия — шестинедельную поездку в Англию. Мне пришлось говорить перед собраниями духовенства, перед профессорами и студентами Университетов, в богословских колледжах, перед группами студентов — членов Содружества, Британского Христианского Студенческого Движения, в открытых собраниях и т. п. Всего мною было прочитано 38 докладов в 15 городах. Главными темами были Православие и русская философия. Богословские колледжи интересовались главным образом православным учением о Церкви и священстве; духовенство хотело осведомления о современном состоянии Православной Церкви, гл. обр. в России; студенты просили дать им общую характеристику Православия в его отличии от разных форм западного христианства. Говорить перед английскими слушателями — большое наслаждение: настолько они благодарны, доброжелательны и понятливы.

В Кембридже меня ожидала совершенно исключительная радость: возможность прочитать лекции (о «золотом периоде» русской философии) по-русски перед тремястами английских слушателей, понимающих русский язык. Это все ученики проф. Елизаветы Федоровны Хил, которая не только сумела возбудить интерес к русской культуре среди кембриджских студентов, но организовала курсы, на которых англичане в течение девяти месяцев выучиваются говорить по-русски! Я видел, как они работают: небольшими группами, с русскими инструкторами (число которых вместе с лекторами доходит до сорока). Видел я и результаты: геотографический журнал «Плоды», в котором — не только проза, но и хорошие стихи (написанные английскими студентами без поправок Елизаветы Федоровны: журнал был для нее сюрпризом). Второй результат — прекрасная постановка по-русски «Трех сестер». Руководителями этой драматической группы являются Греч и Павлов, которые сами принимали участие в спектакле в роли Анфисы и Чебутыкина. Нет надобности говорить, какое культурное значение имеет эта работа: она является подлинным англо-русским сближением... А в Оксфорде — другое русское гнездо: проф. С. А. Коновалов и наши парижские друзья: Н. Д. Городецкая, Д. С. Оболенский, Н. М. Зернов. Работу последнего я заново оценил, поездив по английской провинции: если православной Церковью интересуются не только в

больших центрах, но и в отдаленных университетах и колледжах, то это благодаря его неустанной энергии и работе.

В Англии я был не впервые. Поэтому приходится говорить не о новых, а об обновленных впечатлениях. Вот — сведенные в несколько слов: 1) глубокая, необычайно богатая культура; она совсем не замкнута: я был поражен количеством переводов с французского, с немецкого, с итальянского... На фоне этого богатства становится очевидной и наша очередная задача: знакомить англичан с богатствами русской мысли, ибо здесь в английской переводной литературе большая брешь.

2) Разрыв между философией и религией ощущается многими, как величайшее зло. Виноваты в этом философы: сейчас в английских университетах царствует логический позитивизм (символическая логика), относящийся непримиримо к метафизике и богословию. Наоборот — среди богословов имеются философы исключительной глубины и тонкости (таков Аустин Фаррер — английский «софиолог», с которым мне удалось встретиться).

3) Англия безусловно переживает переходную эпоху — эпоху исканий и большой духовной жажды. Поэтому она открыта всем духовным ценностям. Но английский характер видимо овладевает своим беспокойством. Поэтому общее впечатление от английской жизни: спокойствия, нормальности, упорной работы — но без эксцессов.

Я уехал из Англии заново очарованный всем тем большим и значительным, что я там видел, и с чувством благодарности как всем, кто меня принимал и слушал, так и тем, кто с бесконечным терпением организовал эту поездку.

Л. Зандер.

БИБЛИОГРАФИЯ

JOSEPH BOHATEC. Das Imperialismusgedanke der Lebensphilosophie Dostojevskis. (H. Boehlans, Graz-Koeln, 1951, 364 S.).

Последние годы ознаменовались изданием целого ряда больших книг, посвященных творчеству Достоевского. К таковым относятся Reinhard Lauth — Die Philosophie Dostojevskis in systematischer Darstellung (Piper, Muenchen); Autanas Maceina — Der Grossinquisitor (Kerle, Heidelberg).

Н. О. Лосский. Достоевский и его христианское понимание

(Изд. им. Чехова, Нью-Йорк, 1953). К. Мочульский. Достоевский. УМСА-Пресс, Париж, 1947. Л. А. Зандер, Dostojevski (по-французски у Corrae, Paris, 1946, и по-английски у SCM-Press, London, 1948) и наконец нами рассматриваемая здесь книга проф. Бохатеца.

Несмотря на различие подходов, методов и тем, все эти книги имеют нечто общее, свидетельствующее о том, что изучение Достоевского вступило в новую фазу своего развития: все упомянутые авторы видят в Достоевском философа и относятся к его мировоззрению не как к дилетантской интуиции гениального романиста (или даже психолога), а как к ответственной философской мысли, которую надо изучать и понимать в связи с классическими системами философии.

Это придает всем этим книгам особую вескость, ибо всякое философское свидетельство есть всегда свидетельство об истине, а не только констатирование идейных влияний и литературных заимствований. Вследствие этого, каждой из этих книг следовало бы посвятить подробный разбор. Но сейчас мы остановимся только на книге профессора J. Bohatec -а, как на наиболее животрепещущей практически наиболее назидательной для нашего времени, обуреваемого политическими страстями, и, вследствие этого, наиболее актуальной.

Само название этой книги свидетельствует о том, что автор выбрал предметом своего изучения ту часть наследства Достоевского, которая обычно его исследователями и читателями игнорируется: его политические идеи. Все наше внимание обычно отдается его большим романам. По сравнению с ними даже такие шедевры философской глубины и литературной формы, как «Сон смешного человека», «Кроткая», «Бобок» пользуются гораздо меньшей известностью. Что же касается «Дневника Писателя», в котором Достоевский развивает свои политические и социальные идеи, то даже внимательные его читатели имеют тенденцию перелистывать эти страницы, не вникая слишком глубоко в их содержание. Ибо все эти рассуждения о Мак-Магоне, о Биконсфильде, о «помещике, добывающем веру в Бога у мужика», о том, что «Константинополь должен быть наш» кажутся современному человеку историческими реминисценциями, потерявшими интерес для нашего времени. В отличие от этого поверхностного (хотя и понятного, ибо читать «Дневник Писателя» действительно трудно, а часто и скучно) взгляда проф. Бохатец показывает, что все политические

идеи Достоевского теснейшим образом связаны с его религиозно-философским мировоззрением, что они являются не «политикой» в дурном, прагматическом смысле этого слова, а проповедью его глубочайших убеждений на языке современной ему проблематики. Вследствие этого все мысли, которые на первый взгляд кажутся нам устаревшими и изжитыми, приобретают совершенно иной коэффициент, восстанавливаются в своем идеологическом значении, предстают перед нами как вопросы правды и справедливости, а отнюдь не как требования политической целесообразности или национального эгоизма. И это относится не только к их моральной подоплеке, но и к их конкретному содержанию. Недаром же книга посвящена идее **империализма**. Слово это, скомпрометированное дурными историческими примерами, тоже получает новое, вернее старое, первоначальное значение. Империализм, как конкретное выражение идеи империи, несет в себе первым долгом идею величия, универсальности, вселенскости. И в этом смысле русский религиозный империализм (обосновываемый у Достоевского верой во вселенское призвание русского народа, каковое в свою очередь является национально историческим преломлением вселенского, правильно понятого Христианства — восточного Православия) качественно отличен от всех других империализмов, ищущих не величия, а величины, подменяющих идею служения жадной поработать и властвовать... Эту истину необходимо, однако, не только провозгласить, но и обосновать и доказать. Две первые части разбираемой книги посвящены поэтому внутренней и внешней политике России, поскольку она преломлялась в религиозно-империалистическом сознании Достоевского. С огромным знанием фактов и литературы, с благожелательной объективностью, с желанием понять и объяснить изучаемые воззрения в их идеальном свете, автор последовательно рассматривает все основные мысли Достоевского, касающиеся русской действительности. Сюда относятся и финансы, и землевладение и «русское решение социального вопроса»; критика западно-демократических идеалов (русский нигилизм рассматривается в частности, как террористический империализм) и противоположение отвлеченным принципам свободы, равенства и братства конкретной духовности и христианской любви, вкорененных в русском народе Православием; всечеловеческое призвание России, русское мессианство и его отличие от католических, протестантских и еврейских идеалов и устремлений; религиозный аспект международных отношений (Россия и Франция, Россия и

Германия, Россия и Англия); славянский и восточные вопросы; и, наконец, «идеология империализма в ее отношении к реально-политической мысли Достоевского». Последняя глава особенно важна, ибо подводит положительный итог всему предшествующему. Автор считает, что Достоевский искренно и честно осуждал политику властвования, угнетения и эксплуатации, что его идеалом было увенчание всей социально-исторической действительности крестом Христовым, что Россия была для него бесспорной носительницей высшей религиозной правды и что именно эта вера является основной пружиной всех его «империалистических» идей. Эти выводы — важные и значительные для западного человека — имеют совершенно особое значение для нас. Ибо войны, революции и катастрофы, как бы трагичны и грандиозны они ни были, все же являются для нас эпизодом нашей истории, а не конечным приговором над будущим России. Поэтому они не могут разрушить ни нашей веры в Православие, ни нашей верности русским идеалам. Все наши разочарования (психологически неизбежные) должны носить поверхностный характер, не затрагивая нашего святого святых. Однако, для сохранения этой веры и этой верности требуются немалые усилия и большая борьба: с самим собой, с окружающей обстановкой, наконец, со всем тем, что кажется очевидным и прикидывается здравым смыслом. Достоевский, как православный философ, велик для нас тем, что он в нас эту веру поддерживает и питает. Но мы обычно удовлетворяемся стволом, цветами и плодами его мысленного дерева, забывая о его корнях и пренебрегая его листьями, в особенности когда последние кажутся нам засохшими и унесенными от нас ветром истории. Проф. Бохатец оживляет для нас эти листья и заставляет нас заново продумывать те проблемы, которые только кажутся нам отошедшими в прошлое, а на самом деле стоят перед нами как ответственные и тревожные задачи, изменившие свое обличье и свою историческую одежду. В этом актуальность и жизненность этой книги.

Вторая половина ее посвящена «философии жизни» (или, вернее, жизненной философии) Достоевского. Автор исходит из того знаменательного (и обычно не замечаемого исследователями) различия, которое Достоевский делает между жизнью обыкновенной и «живой жизнью». Последнее понятие играет во всем мировоззрении Достоевского решающую роль; философски оно близко тому «становящемуся» (*se faisant* в отличие от *tout fait*), которое было открыто Бергсоном и затем с такой глубиной и силой разра-

ботано Пеги (параллель эта не случайна: R. Lauth считает, что Достоевский и Пеги — явления идеологически параллельные: оба своим творчеством восстанавливают и возрождают новое Христианство — один на Востоке, другое на Западе). Эта «живая жизнь» является ключом всех метафизических и этических проблем; ибо только через нее (через мамду и причастие «живой жизни», в отличие от жизни обычной — которая в своих пределах является жизнью «подлого насекомого» или «усиленно сознающей мыши») мы поднимаемся до блаженства, «горняя мудрствовать и горних взыскати, наше бо жителство на небесех есть». И здесь открывается грандиозная перспектива христианского мировоззрения, в котором любовь является основой и целью жизни, единство людей друг с другом и их единство с природой — образом и путем их единства с Богом — и все это разрешается в конечный аккорд «высшего синтеза жизни», «всепримирения людей», конкретным и историческим воплощением коих является образ Христа, без Которого все мироздание превращается в «диаволов водевиль».

Последняя часть книги посвящена идеологическим пропастям и безднам — «антигероям», как их называет один из самых глубоких исследователей Достоевского арх. Иустин Попович. **Генетически** автор ведет их от искаженного и ложно понятого байронизма, в одежды которого облекалась русская романтика, характеризуемая первым долгом как беспочвенность, отрыв от земли, от народа, от жизни. Но автор пользуется литературно-историческим методом только как путеводной нитью для того, чтобы в ряде блестящих характеристик показать духовную сущность этой установки в ее различных аспектах; сущностью ее является жажда личной власти, самоутверждение своего «я», самопревознесение над всем окружающим. Оно проявляется во всех психологических противоречиях и тиранических мечтах подпольного человека, в «плебейском империализме» подростка, в жажде быть обоготворенным мужа «Кроткой», в титанизме Ивана Карамазова.

Читая книгу проф. Бохатеца, я постоянно думал: как жаль, что она для большинства русских людей недоступна! И когда-нибудь, когда будет осуществимо издание ее на русском языке, эта работа займет почетное место в числе русских переводов лучших книг, написанных о Достоевском понимающими и любящими его иностранцами.

Л. Зандер.

J. ROUET de JOURNEL. Monachisme et monastères russes. Payot, Paris, 1952.

Эта недавно появившаяся книга — первая французская попытка ознакомить читателя с русским монашеством и монастырями.

Автор, директор Bibliothèque Slave и хороший знаток России, не притязает на полноту. Его цель — показать основные черты православного, в частности русского, монашеского быта и дать ряд исторических монографий некоторых знаменитых обителей.

Книга очень объективна и обнаруживает любовь автора к православному Востоку. Может быть, в ней найдутся небольшие неточности, но источники, в большинстве русские, использованы хорошо. В книге мало освящена основа православного монашеского подвига, а именно «внутреннее делание» и Иисусова молитва: автор стремился более всего дать внешнюю картину монашеской жизни. Книгу следует рекомендовать русской молодежи, той, в частности, которой русская литература по этому вопросу недоступна.

Свящ. А. Семенов Тянь-Шанский.

Х Р О Н И К А

Встреча православных и католических богословов по вопросу о первенстве ап. Петра и прimate Римского престола.

В семинарии доминиканского ордена, в Le Sculchoir, под Парижем, с 6 по 9 мая, состоялась трехдневная встреча между католическими и православными богословами.

Темой съезда был избран вопрос о первенстве ап. Петра в свящ. Писании и о прimate римского епископа в предании Церкви первых веков, вплоть до 4-го Халкидонского Вселенского Собора (451 г.).

В настоящей заметке мы постараемся дать краткий пересказ основных докладов, прочитанных на съезде.

Съезд открылся докладом ректора Парижского Православного Богословского Института. Преосв. Кассиан обрисовал картину исторического развития учения о первенстве в Свящ. Писании. Как известно, сказал он, до разрушения Иерусалима римлянами в 70 г. Иерусалимская община признавалась первенствующей и возглавлялась первоначально ап. Петром, а затем, после отбытия последнего, ап. Иаковом. Но если бесспорно, что Петр занимал первенствующее по-

ложение в самом начале апостольского века, то остается открытым вопрос о природе этого первенства — было ли оно иерархически-канонического свойства или же более общего, нравственного? Из книги «Деяния Апостолов» и из послания ап. Павла к Галатам можно заключить, что первенство Петра не носило абсолютного характера и что, во всяком случае, Петр не стоял выше собора двенадцати апостолов. В своих посланиях ап. Петр нигде не заявляет особых прав, ставивших его выше других апостолов или дающих ему какое-либо иерархическое преимущество. Веское утверждение первенства ап. Петра мы находим в Евангелии от Матфея, в отрывке XVI:17-19. Но в каком смысле Петр является камнем, на котором построена Церковь? Образ камня есть аллегория и нуждается в толковании.

В Евангелии от Луки, глава XXII:31-32 следует как раз за спором между апостолами о первенстве. Речь идет здесь о моральном преимуществе. Библейское учение о первенстве — в служении любви, основанном на жертвенности, не содержит указания на установление юридического характера. В Евангелии от Иоанна первенство Петра везде сопоставляется с первенством Иоанна. Из XXI главы мы видим, что служение Петра заключается в пастырстве и осуществляется в мученической смерти. Тем самым оно исключает возможность преемства.

На основании научной экзегезы, Владыка Кассиан пришел к заключению, что в Евангелии первенство Петра не имеет экклезиологического значения, но признал возможность возникновения в Церкви, действием Св. Духа, новых явлений, определяющих ее жизнь и структуру.

В своем докладе, посвященном учению Иринея Лионского о Церкви, о. Саньяр указал, что Иринея определяет Римскую Церковь как «древнейшую», всем известную и имеющую „*potentior principalitas*“. Но Иринея не уточняет причину и природу этого первенства, останавливая все свое внимание на практическом аспекте единства Церкви и на ограждении этого единства от разрушающих его ересей.

Доминиканец, о. Camelot, в своем сообщении показал, что Киприан Карфагенский пошел дальше Иринея в своем искании догматического обоснования единства Церкви. Святой Киприан писал преимущественно об единстве поместной Церкви, символ которой в епископе: «епископ в Церкви и Церковь в епископе». Св. Киприан устанавливает соотношение между единством поместной Церкви, представленной в лице епископа и единством вселенской Церкви, основанном на единстве епископата в целом. Киприан учит о **согласии**

епископской коллегии (*concordia collegii sacerdotalis*) У него не встречается понятие епископа епископов. Авторитет епископата он обосновывает на Евангелии от Матфея, 16 гл. В трактате «О единстве Церкви» Киприан утверждает, что апостол Петр является только «символом» единства Церкви, так как то, что сказано Христом другим апостолам, сказано еще и Петру в единоличном порядке.

В письме к папе Корнилию Киприан называет Римскую Церковь «первенствующей Церковью, из которой единство Церкви берет начало», но смысл выражения не ясен: имеет ли оно догматическое или только практически-историческое обоснование? Известно, что как сам Киприан, так и целые соборы Африканской Церкви не признавали за Римской кафедрой особого права вмешательства во внутренние дела поместной Церкви, разве как в порядке братского увещания.

Прот. Николай Афанасьев, профессор Богословского Института, сделал обстоятельное сообщение об экклезиологических предпосылках Церковной власти. Понимание структуры Церкви, по его мнению, резко изменилось с момента признания христианства Римской властью государственной религией. В до-никейское время юридический момент сводится к минимуму не только в жизни Церкви, но даже и в области управления.

Ап. Павел знал ветхозаветную идею **кагала**, т. е. собрания всего народа Божия, но не применял эту идею к новозаветной Церкви. В апостольское время господствовало **евхаристическое** понимание Церкви: для ап. Павла Церковь «**тело Христово**». Это подлинная новозаветная экклезиология. Множественность поместных Церквей не нарушает единства католической Церкви, но последняя полностью осуществляется в каждой поместной Церкви. Категории суммы и частей не применимы в экклезиологии.

Кафоличность выражает саму природу Церкви: она не есть универсальная Церковь в смысле ее географического распространения. Тем не менее, с самого начала существовало иерархическое соотношение между поместными Церквями.

Чем же определяется первенство одной из поместных Церквей? Та Церковь имеет первенство, которая в силу исторических условий оказывается в определенный период самой значительной. В конечном итоге можно сказать, что историческое возвышение той или иной Церкви и связанное с ним первенство являются Божиим избранием, или, вернее, Божиим даром, который в любое время может быть от этой

Церкви отнятым. Таковой первенствующей Церковью была вначале Иерусалимская Церковь, а затем уже Римская Церковь. Природа первенства не юридическая, а благодатная, и укореняется в любви и исповедании веры.

Обычно исходят из идеи универсальной Церкви и из нее выводят идею единства поместной Церкви, как производной и вторичной. Но на самом деле единство универсальной Церкви есть именно **согласие** всех поместных Церквей. Образ **организма** (тела Христова) применим непосредственно к поместной Церкви, осуществляющейся в едином евхаристическом собрании. Этим устраняется претензия римского епископа на так наз. вселенскую юрисдикцию, т. е. на юрисдикцию над всеми отдельными епархиями непосредственно.

В Православной Церкви все епископы независимы в управлении своих епархий. Митрополиты и патриархи не могут управлять областями епископов, им подчиненных, поверх последних, а лишь в согласии с ними.

И. Ф. Мейендорф, доцент Богословского Института, говорил о вопросе первенства в канонической традиции древней Церкви, выраженной в 4-х канонических определениях: в 6-м правиле Никейского Вселенского Собора (325 г.), в постановлениях Сардикийского Собора (343), подтвержденных Трульским Собором (690); в 3-ем правиле 2-го Вселенского Собора (381) и 28-м правиле 4-го Вселенского Собора (451). Отцы Церкви признают за Римом его первенство, обосновывая его не догматически, а чисто исторически.

О. Иларий Маро, молодой бенедиктинец из монастыря Chevetognes (Бельгия), изложил историю римских соборов 4-го и 5-го веков. В своем сообщении о. Иларий утверждал, что вопреки общему мнению, Рим не избегал соборов, а напротив, не пропускал случая для их созыва. Это входило в традиционную политику Римской Церкви — политику защиты церковной свободы против посягательств на нее со стороны императорской власти. Римская кафедра всегда рассматривала те соборы, на которых она была представлена, как решающие, даже если другие Церкви эти решения оспаривали. В ответ на это было указано православными богословами, что все поместные соборы признавали себя решающей инстанцией. Всякий собор, не только вселенский, но и поместный, говорит от имени всей Церкви. Соборы, погрешившие против истины, рассматриваются Церковью, как ложные. Никакой поместный собор не считал нужным искать подтверждения своим постановлениям со стороны какой-нибудь высшей инстанции.

Последним говорил известный католический богослов о. Конгар. По его мнению, первенство ап. Петра имеет веское обоснование в Новом Завете. Петр является как бы в большей степени апостолом, нежели другие апостолы. В истории Церкви очень рано проявилась особая заботливость Римской кафедры в отношении к другим Церквям. Об этом свидетельствует в 80 годах письмо Климента Римского к Церквям в Коринфах. Однако, сказал он, никто из отцов Церкви не ссылается на Св. Писание, чтобы обосновать первенство Римской кафедры. Толкуя соответствующие тексты Нового Завета, отцы Церкви не применяют их к структуре Церкви. Слова, сказанные Христом ап. Петру, они относят ко всей Церкви, а не к одной определенной Церкви. Это обстоятельство нуждается в объяснении. Древние отцы не ставили себе целью выработать правильную экклезиологию: они обращали внимание главным образом на домостроительство спасения и на ограждение божества Спасителя от нападков ариан. Так, 16-ю главу Евангелия от Матфея (исповедание Петра и ответ ему Христа) они рассматривают исключительно с этой точки зрения. Но сама Римская Церковь, основываясь на тех же текстах, осознала себя очень рано преемницей ап. Петра и стала применять к себе слова: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18).

В заключение, о. Конгар сказал, что считает необходимым соединить оба понимания Церкви: восточное, построенное на принципе соборности и равенстве поместных Церквей, и западное, основанное на примате Римского первосвященника. Оба эти понимания, по его мнению, основаны на текстах Евангелия от Матфея.

За докладами, вкратце нами пересказанными, последовали живые обсуждения. Не раз, во время прений, католические богословы высказывали свое согласие с православными точками зрения.

В заключение выразим пожелание, чтобы центр «Истина» напечатал бы в своем журнале „Russie et Chrétienté” не только тексты докладов, но и наиболее существенные места из обсуждений, как это было сделано после первой встречи в Saulchoir в 1951 году по вопросу о Filioque.

Свящ. Илья Мелиа.

Весенний съезд Р. С. Х. Д. во Франции.

Отчет мой о 25-ом съезде РСХД неизбежно будет односторонним и неполным, т. к. в качестве инославного я не мог вполне участво-

вать в той, вероятно наиболее важной, части съезда, какой является его молитвенная сторона. В этой области я остаюсь лишь внешним, хотя и сочувствующим наблюдателем. Примером этого служит следующее: на съезде пол дня присутствовал американский студент богословского колледжа (Иэль Дивинити Скуль), в настоящее время учащийся в Германии. Съезд этот явился его первой встречей с Православием. После всенощной под Духов день он мне сказал: «Это так замечательно и прекрасно! Нам этого недостает». И это была правда в двух смыслах. В качестве протестантов мы оба лично чувствовали, что мы теряем многое, не имея возможности полностью войти в литургическую жизнь съезда, но он также имел в виду то, что в протестантизме, ставящим ударение на проповедь Слова Божия, утеряна важная часть богослужения, которая так полностью сохранилась в Православии.

Место, которое молитвенная часть занимает на съезде, соединяя воедино всех его участников, выводя их из круга их личных интересов и обращая их к Богу с молитвой о ниспослании Его даров благодати и любви, — вот что осталось для меня наиболее сильным впечатлением весеннего съезда РСХД.

Остальная программа съезда была гораздо менее чужда моему протестантскому мировоззрению. Центральная тема — апостол Павел — была удачно вилетена во все пять главных докладов и давала единство всему съезду. Подобно тому, как великий апостол языков преодолевал различия отдельных поместных Церквей первого века и объединял их, так на съезде личность и богословие ап. Павла объединили всех докладчиков, несмотря на кажущиеся между ними противоречия. Да и эти противоречия явились выражением той «двойственности ожидания», характерной для ап. Павла, которая прекратится, «когда Господь придет». Это ожидание не является пассивным. Оно — как выразился о. Хазим — дает импульс к действию.

Хотя я вполне согласен с о. Князевым, что о христианской жизни нельзя судить с моральной лишь точки зрения, мне все же кажется, что съезд не обратил достаточного внимания на некоторые конкретные вопросы христианской нравственности.

Епископ Кассиан очень ясно указал на то, что послания ап. Павла обыкновенно разделяются на два отдела. Вначале в них содержится общее теоретическое изложение его взглядов. Затем следует обсуждение конкретных и практических проблем. Не следует ли докладчикам в следующем году последовать в этом примере ап. Павла?

Постараюсь мою мысль объяснить другим путем. Мне кажется, что большинство докладов грелись тем, что они были слишком отвлеченны. Доклады такого рода несомненно разогнали бы американских студентов. Они бы нашли, что такие доклады очень глубоки и умны,

но слишком теоретичны. Они не поняли бы их цели, т. к. считали бы, что они ничего общего не имеют с реальной жизнью и с проблемами, которые им приходится разрешать ежедневно.

Я не знаю, такова ли была реакция более молодых участников съезда, об этом я не могу судить. Ученые доклады несомненно полезны, но необходимо также считаться с уровнем развития большинства молодых слушателей и давать им соответственно доступную пищу.

На съездах, может быть, большее значение имеют дискуссии в группах, чем лекции. Мне кажется, что было бы желательно, чтобы доклады являлись как бы вступлением к дискуссиям, а не изложением мнения докладчика по данному вопросу. Докладчик мог бы, например, поставить несколько конкретных проблем или вопросов, которые после обсуждались бы в группах. Таким образом, группы не столько обсуждали бы мнение оратора, сколько сообща искали бы решения вопросов, поднятых докладчиком. Это требует очень искусного ведения обсуждения докладов и предварительного стовора между докладчиком и руководителем дискуссионной группы.

Когда однажды во время съезда был поставлен вопрос, — желательно ли обсуждать доклад в общем собрании или в группах, — подавляющее большинство высказалось за обсуждение в группах. Это следовало бы принять во внимание для следующего съезда, на котором, может быть, следовало бы уделить еще больше времени групповым дискуссиям. При этом, м. б., желательно было бы разделить участников на группы, в зависимости от возраста участников, для того, чтобы люди разного возраста и разных формаций не стесняли бы друг друга в высказывании своих мнений.

Я бы хотел закончить несколькими отдельными замечаниями: на съезде нехватало организованного развлечения. Частично это было восполнено кострами. При лучшей подготовке эти костры могли бы быть удачнее. Общее пение в иное время — до вечерней молитвы или всенощной — могло бы усилить атмосферу единения и придать съезду семейный характер.

Мне лично ближе всего был стиль доклада о. Хазима. Его образ мышления и манера доклада мне была понятнее. Возможно, что причиной этого было то, что он говорил по-французски, и я мог без помощи переводчика воспринимать его мысли. Возможно, однако, что имело значение и то, что о. Хазим получил образование в Американском Университете в Бейруте и что таким образом у нас была общая основа воспитания. Это наведло меня снова на мысль о том, сколько нам необходимо усилий для того, чтобы преодолевать преграды различного воспитания, образования и образа мыслей, нас разделяющие, и что это, конечно, лишь возможно через смиренную преданность нашему общему Господу и Спасителю Иисусу Христу.

Р. Стронг.

Съезд православной молодежи во Франции.

На Светлой неделе, с 7 до 12 апреля, состоялся под Парижем, в Севре, съезд православной молодежи Западной и Северной Европы. Съезд этот явился не первым в своем роде. Уже в 1931 году в Салониках и в 1948 году в Боссэ (близ Женевы) собирались между-православные съезды молодежи. Но до сих пор все попытки выработать условия сотрудничества и взаимной помощи между движениями оставались тщетными. Исполнительный комитет, основанный в Боссэ, просуществовал очень недолго. Поэтому на этот раз и решено было обратить особое внимание на устройство постоянного организма связи между движениями и группировками православной молодежи разных национальностей. Этой задаче были посвящены отдельная комиссия и весь последний день съезда. Было бы, однако, несправедливо обойти молчанием всю чисто богословскую часть съезда, тем более, что она была исключительно удачна. За четыре дня было прочитано шесть интереснейших докладов: И. Ф. Мейендорфом («Соборность Церкви»), прот. В. Зеньковским («Наши раны и болезни»), П. Н. Евдокимовым («Роль мирян в Церкви»), Л. Зандером и румыном о. Вуйа об экуменизме, наконец, немцем др. Павлом Захарьясом о Литургии.

Помимо докладов, нужно особо отметить творческую работу семинаров. Рапорты, составленные их руководителями — о. Игнатием Хазимом (религиозно-педагогическая работа с молодежью), о. Ильей Мелиа (миссионерский долг православных), П. Захарьясом (Литургия) обратили внимание присутствующих четкостью и богатством содержания. Одна эта работа наглядно показала, насколько плодотворны могут быть встречи между православными.

Ежедневные службы на разных языках, пение за трапезой пасхального тропаря сербскими и рускими мотивами придали съезду особую торжественность. Обсуждение докладов, составление рапортов и т. д. протекали в духе мира и взаимного доверия.

Увы, нельзя сказать того же самого про последний день съезда, когда на общем собрании обсуждались статуты нового организма, окрещенного новозаветным греческим термином *Синдесмос* (т. е. связь), и избиралось его правление. Враждебное настроение между разными группами чуть не сорвало всего дела, но тем самым показало, насколько существенна и срочна задача объединения православных.

После длительных и заостренных споров, основные трудности были преодолены: статуты одобрены, избраны секретари Синдесмоса (И. Ф. Мейендорф и серб Марко Маркович, бывший студент Сергиевского Института), учрежден Парижский комитет в составе 12 членов всех национальностей под председательством П. Н. Евдокимова и вице-председательством финна о. Ильи Пииронена и

Кирилла А. Ельчанинова. Последний вместе с П. Евдокимовым, И. Морозовым и Л. Зандером был одним из главных организаторов съезда.

Съезд закончился в воскресенье 12 апреля торжественной архиерейской литургией на Сергиевском Подворье и заключительным собранием в саду Института.

Из делегаций бывших на съезде (были представлены все православные страны, за исключением Болгарии; кроме того, православные немцы, французы, англичане, итальянцы и т. д.), хочется особо отметить миролюбивых и деятельных финнов, дьякона Олега Бергмана, пробовавшего в Париже около двух месяцев, и молодого председателя финского православного движения молодежи, насчитывающего свыше 2.000 членов, — о. И. Пииронена; молодых ученых немцев, литургиста П. Захарьяса, лингвиста Шольца и 17-летнего, но уже очень опытного, регента церковного хора Дрейзена.

К сожалению, размеры настоящей заметки не позволяют нам перечислить всех членов других делегаций, а также многочисленных гостей, как православных, так и инославных, посетивших съезд. Отметим особо посещение съезда ректором Богословского Института, Пресвященным Кассианом.

Парижский комитет Синдесмоса, в котором Р. С. Х. Движение представлено К. А. Ельчаниновым, уже приступил к работе: в июне должен выйти 1-ый номер бюллетена Синдесмоса; в нем будут напечатаны рапорты семинаров, доклад И. Мейендорфа и хроника; в июле устраивается, по почину румын, съезд в Германии, и т. д.

Как видно, возбудив к церковной миссионерской работе многих молодых православных, Синдесмос достиг уже немаловажных результатов. Но всякое расширение его деятельности вне пределов Западной и Северной Европы нам кажется еще очень преждевременным: необходимо прежде добиться *видимого* и *плодотворного* сотрудничества между православными движениями молодежи разных национальностей в западно-европейских странах. А такое сотрудничество пока еще находится в самой зачаточной стадии.

Н. С.

Съезд в Швейцарии.

От 2-го по 22-ое июля состоится в Энгельберге (горный швейцарский городок на реке Аа) съезд молодежи разных вероисповеданий (англикан, старокатоликов и протестантов правого направления, т. е. стремящихся к восстановлению потерянного единства с Православной Церковью). Три места предоставляются православной молодежи обоего пола от 17- до 25-летнего возраста. За всеми справками обращайтесь к Б. Бобринскому, 93, rue de Crimée, Paris 19. Tél.: Bot. 12-93.

Редактор: И. В. Морозов. Directeur responsable P. A. Struve
Редакционная коллегия: К. А. Ельчанинов, Н. А. Струве.

Imprimerie Rapide C.-T., 226, rue de la Convention - Paris (15^e)