

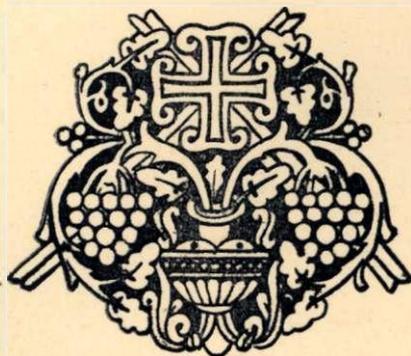
KIX

«LE MESSENGER» «THE MESSENGER»

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

PERIODIQUE BIMESTRIEL



П А Р И Ж

№ 29 IV. JUILLET-AOUT 1953

«LE MESSAGER»

périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

XX-й ГОД ИЗДАНИЯ

СОДЕРЖАНИЕ

1. От Редакции	1
2. Призвание Авраама — св. Григория Нисского	2
3. Суточный круг — прот. А. Шмеман	3
4. Проблемы культуры в русском богословии — прот. В. Зеньковский	8
5. Религиозные мотивы в творчестве Кюхельбекера — Г. Струве	15
6. Библиография — свящ. А. Князев	25
— Б. Искрицкий	26
	29

отдельного номера 75 фр.

Serres, Paris 15 (France).

христианского Движения

Движение за рубежом
внимание верующей моло-
дежи и привлечение к
религии помощи своим
товарищам и ставит
в Церкви и веры, спо-
ризмом и материализмом.

О Т Р Е Д А К Ц И И

Недавно мы писали о бедственных условиях существования нашего духовенства и призывали православных людей покончить с этим нестерпимым положением.

Сегодня мы хотим говорить о иной болезни нашей церковной жизни, а именно о прочно укоренившейся привычке **сознательно и регулярно** опаздывать на богослужения, в частности и в особенности на Божественную Литургию.

С каким острым чувством стыда мы опаздываем на обед к друзьям или на собрания, почему же мы так хладнокровно, так безбоязненно приходим к середине, а часто и к самому концу «Трапезы Господней», на которой Спаситель Самого Себя дает «в снедь верным»?...

Мы не будем здесь распространяться о том, когда и как возникла эта привычка, которая, к нашему стыду, наблюдается у одних православных. Мы хотим только лишний раз обратить внимание всех, священнослужителей и мирян, на этот печальный факт нашей церковной практики и призвать на решительную борьбу с ним. Постоянные увещания настоятелей приходов, надписи на дверях храмов с просьбой не опаздывать на Литургию, упразднение концертного, ложноторжественного пения, чрезмерно растягивающего службу, восстановление проповеди непосредственно после чтения Евангелия, вот в качестве примера, что можно было бы предпринять.

Искоренение поголовного опаздывания на Литургию (до самой «Херувимской» не бывает обычно и десятой части всех молящихся), будет первым шагом к восстановлению подлинного литургического благочестия, подлинно-соборного понимания Евхаристии.

БИБЛИОТЕКА-ФОНД
РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДЫЦЕВСКАЯ 2

4001340

ПРИЗВАНИЕ АВРААМА

Образ Авраама, родоначальника Израильского народа и отца всех верующих, мало знаком христианам нашего времени. Это обстоятельство побуждает нас посвятить несколько из наших «патристических текстов» основным событиям жизни великого патриарха (призвание А., жертвоприношение А., и т. д.). Нижепечатаемое толкование св. Григория Нисского († после 394) на призвание Авраама является так же и ярким выражением учения самого Григория об «экстатическом богопознании», согласно кот. душа, отрешившись не только от чувств, но и от разума, непосредственно ощущает непознаваемость и необъятность Бога.

Авраам по Божественному повелению удалился из своей земли и от рода своего. Ушел, как подобало уйти ясновидцу, стремящемуся к познанию Бога. Мне кажется, это выражение не означает одно только переселение из одной страны в другую, нужно в нем искать и духовного смысла. Авраам, отрешившись сам от себя и от своей земли, т. е. от земного и низменного миропонимания, возвысив мысль, насколько было возможно, над обычными пределами естества, отбросив сродство души с чувствами так чтобы никакое чувственное явление не обременяло его и не мешало ему воспринимать невидимое, ходя верою, а не видением, так что ни слух не оглушал его внешним шумом, ни зрение не вводило его в заблуждение видимым, возвысился так высоко в познании, что достиг пределов человеческого совершенства, познав Бога в той мере, в какой это возможно нашей скудной и привременной силе, при всем ее напряжении. Вот почему **Господь всей твари, словно сам патриарх Его открыл, и назван собственно Богом Авраама.**

Что же говорит о нем Писание? Что он вышел, не зная куда идет. Он не узнал и имени Возлюбленного, но не огорчился этим незнанием и не устыдился его. Он знал, что находится на пути к искомому, потому что в своем восхождении к Богу он не руководился ни одним из обычных средств познания... Все постигаемое им на пути размышления, силу или благость, безначальность или беспредельность, все делал он пособиями и основанием для дальнейшего пути к горнему, всегда твердо опираясь на достигнутое и простираясь вперед, и располагая, по слову пророка, прекрасные эти восхождения в своем сердце, восходя выше всего постигаемого собственной силою, как еще нишего по сравнению с искомым, возвышаясь в своем понятии о Боге над всяким представлением, он счел за знак непогрешимого и ясного познания Бога веру в то, что Бог выше и превосходнее всякого определи-

мого знака. Вот почему, после экстаза, возбужденного высокими созерцаниями, снова опустив взор на человеческую немощь он сказал: «Аз же есмь земля и пепел», т. е. безгласен и бессилен выразить воспринятое мыслью благо.

Опровержение Евномия, кн. XII.

БОГОСЛУЖЕНИЕ И ВРЕМЯ

«...на всякое время и на всякий час».
(из молитвы Часов).

1.

Богослужение Православной Церкви глубочайшим, действительно — органическим образом связано с временем. На эту связь указывают сами наименования служб: вечерня, утренняя, часы, полудница... Молиться можно и нужно, конечно, всегда — «непрестанно молитесь» (1 Фес. V:17), но общая церковная молитва, молитва самой Церкви приурочена к определенным срокам, соотносительна с временем, которым измеряется наша земная жизнь. «Суточный круг», т. е. службы, которые предписано совершать каждый день, лежат в основе всего богослужебного строя. Круги седмичный и годовой, праздники и памяти святых обязательно сочетаются с кругом суточным, так что именно он своим неизменным ритмом определяет всю литургическую жизнь Церкви. Так, например, «Двенадцать Евангелий» — служба давно уже приобретающая в нашем сознании самостоятельное значение, формально есть утренняя, а «Вынос Плащаницы» — вечерня, и каково бы ни было их специфическое содержание, оно не вытесняет ни одного из основных элементов каждодневной вечерни или утрени, не прерывает вечно-повторяемой молитвы дня. А в древние времена и все таинства (которые только из-за упадка церковного сознания могли быть отнесены к «частному» богослужению), также совершались в рамках суточного круга, этой всеохватывающей «формы» церковной молитвы.

Тем более пристального внимания требует несомненный упадок, почти исчезновение суточного круга из современной богослужебной практики. За исключением монастырей и редких приходских церквей, наша Церковь почти утратила ежедневное богослужение. Две основные службы дня, вечерня и утренняя, фактически сохранились только как составные части так наз. «всенощной» — ве-

черного богослужения, совершаемого под воскресные и праздничные дни. О всенощных мы когданибудь будем говорить особо. Здесь заметим только, что в современном ее виде, она одинаково далека и от «бдения», от которого ведет свое происхождение и от непосредственного назначения вечерни и утрени. Во всяком случае, для огромного большинства православных христиан участие в церковном богослужении сводится в обычное время года к воскресной литургии, и, в лучшем случае, к субботней всенощной. То же самое можно сказать и о храмах: богослужение суточного круга не совершается почти нигде. Оно хранится в богослужебных книгах, но не в действительной жизни Церкви.

Причину такого положения найти не трудно. Она заключена в слове, которое стало настоящим лейтмотивом современного мира — «занятость». Удивительная и характерная черта нашей эпохи состоит в отсутствии у людей времени. Все заняты, ни у кого «нет времени». Заняты миряне, что естественно. Но что гораздо удивительнее — у духовенства тоже нет времени для ежедневного богослужения. И не по лености, не по беспечности — оно тоже занято и чем «активнее» и ревностнее пастырь, тем у него меньше времени. От воскресения до воскресения, от праздника до праздника храм существует только для частных треб, а священник, как требоисправитель, всецело подчинен «заказу».

В предлагаемой статье я отнюдь не собираюсь голословно отрицать эту занятость и вообще все те несомненно уважительные и веские причины, которые глубочайшим образом видоизменили нашу богослужебную жизнь. Но мне представляется весьма важным обсуждение по существу вопроса: относится ли суточный круг, т. е. ежедневное богослужение к самой сущности церковной молитвы и, следовательно, к сущности самой Церкви или же оно может быть безболезненно опущено в виду изменившихся условий жизни — занятости, дальних расстояний, усталости и т. д. У нас, православных, создалась опасная привычка попросту замалчивать или отрицать самые вопиющие перемены, почти революции открыто совершающиеся в церковной жизни. Никогда не меняя, даже не обсуждая нормы, установленной много веков тому назад (и, действительно, в совершенно иных условиях жизни), считая, больше того, всякое такое обсуждение отступлением от Православия, мы зато необычайно легко относимся к повсеместному и согласному нарушению этой нормы. А это приводит к тому, что всякая норма — будь то богослужения, поста или еще чегонибудь, рассматривается как какая-то идеальная абстракция, принципиально неприменимая к жизни. В самой же жизни все что угодно оправдывается «изменившимися условиями жизни». Но ведь никто не будет оспаривать того, что Церковь только существует для пре-

ображения жизни, т. е. для действия в реальных «условиях», а не символическом или архаическом подобии их. Не означает ли это, что всякую перемену в церковной практике или норме нужно прежде всего рассматривать в отношении к действительным условиям жизни, в свете вечного назначения самой Церкви? И прежде чем оправдывать пренебрежение суточным кругом из-за современной всеобщей занятостью нужно спросить себя — нет ли в самом замысле этого суточного круга, каким хранит его Православная Церковь некоей прямой связи как раз с самой этой занятостью? В другой форме это есть вопрос о сущности и смысле ежедневного богослужения в Церкви.

2.

Заметим прежде всего, что для огромного большинства православных людей церковное богослужение связано в первую очередь с праздником, с перерывом в его рабочей неделе. Богослужение для нас и есть признак праздника. Суточный же круг в нашем сознании давным давно отнесен к специфически-монашескому образу жизни и всякая мысль о том, что может быть в замысле Церкви он существует и для не монахов, нам иногда кажется чудовищным преувеличением наших церковных обязанностей. Самоочевидно — присутствие на Литургии по воскресеньям и, если возможно, по праздникам. Не учили ли нас в школе тексту о шести днях, в которые надлежит делать свои дела и о седьмом, принадлежащем Господу? Причины идти в церковь, помимо праздников, могут быть только частного порядка: похороны, свадьбы, молебны, панихиды. Не углубляя сейчас этой темы, отметим только, что это «праздничное» восприятие церковного богослужения, ставшее теперь обычным, отвечает и определенному пониманию Церкви. Современный православный очень мало думает о Церкви, как об обществе. «Церковь» это и есть для него «хождение в церковь по праздникам», т. е. общественный культ, определяемый священной заповедью седьмого дня. Таким образом жизнь христианина на деле разорвана на две жизни: — «профанную», не имеющую никакого отношения к Церкви и «сакральную», суженную до посещения храма по праздникам. Повторяем, мы говорим только о христианине, как члене Церкви. Такой христианин и в своей «профанной жизни» может стараться быть христианином: молиться, делать добро и т. д. Но церковная реальность, Церковь — общество несомненно выпадают из его сознания, его христианство — принципиально индивидуальное.

Но этому, с виду «обывательскому» подходу к богослужению, (благодаря которому Церковь и стала «воскресным учреждени-

ем») как это ни странно, соответствует и тот, про который можно было бы думать, что в нем проявляется христианский максимализм. С недавних пор в Церкви появляется все больше людей, для которых вся церковная жизнь сводится к одной Евхаристии. Не случайно там, где уже (или еще) совершается ежедневное богослужение, таковым неизменно бывает Литургия. Все несомненное литургическое возрождение последних лет прошло под знаком «частого причащения», но зато почти полным молчанием обошло богослужение суточного круга. Больше того — с практикой «частого причащения» очень часто связано некое равнодушие к структуре и ритму богослужебного круга Церкви. Если все сводится к возможно более частому участию в Литургии, то довольно безразлично, когда служится эта Литургия — в воскресный, праздничный или будний день. Появляется даже предпочтение к будничным Литургиям, на которых можно «лучше сосредоточиться» и «меньше рассеивается внимание». Такой подход, как и первый, также связан с определенным восприятием Церкви. Она не от мира сего и ей в сущности нечего в мире делать, кроме спасения отдельных душ, уловления их в сети будущего Царства. Здесь также выпадает Церковь — общество и она остается как сакраментальная реальность, позволяющая отдельным христианам общаться со Христом. В шуме и грохоте мира, лежащего во зле, идет другая, потаенная жизнь, озаренная светом Христова присутствия, встречи с Ним в Таинстве. Все остальное вне сферы Церкви, вне достижимости христиан. Как можно чаще причащаться и ни о чем другом не заботиться — такова установка сознания, а т. к. фактически жизнь требует забот, работы, разрешения проблемы хлеба насущного, то такой христианин, отдавая большую часть времени этим заботам, также все это почитает «профанным» и не ставит в связь со своей церковной жизнью. Таким образом, если в первом подходе «профанное» и «сакральное» распределяются по ветхозаветной схеме шести дней и дня седьмого — праздничного, то во втором христианство становится неким постоянным «тайным» праздником, могущим праздноваться каждый день, но по существу столь же отделенным от всего «профанного».

Каковы бы ни были различия между двумя этими «установками», в современной православной психологии обе они приводят к одному результату: мы определим его как **опустошение времени**. Не будем обманывать себя. Речь идет не о богословских доктринах, обсуждаемых в ученых кабинетах. То, о чем мы говорим, давно уже стало самым очевидным фактом церковной жизни. Не совершается ли наше богослужение в каком-то символическом, номинальном времени, в котором утро и вечер могут безболезненно меняться местами, не переживается ли оно как именно символ,

как священная мистерия давно уже оторванная от самой жизни, больше того — противопоставляемая жизни как духовная «отдушина»? Человек в наше время идет в Церковь, чтобы хоть на короткое время погрузиться в священное инобытие, во то чего нет и не может быть в его реальной жизни. Он давно уже перестал вслушиваться в слова молитв и «символизм» священнодействий вполне удовлетворяет его. Богослужение «символизирует» иную жизнь, но этой иной жизни все равно нет места в «настоящих условиях». И не столь важно как он оправдывает этот разрыв между богослужением и жизнью, между «профанным» и «священным» — обывательским взглядом на Церковь, как на «воскресный» культ или эсхатологическими настроениями. И здесь и там мир остается безнадежно осужденным на железный закон — «работать, чтобы есть, есть, чтобы работать», на борьбу за существование, бессмыслицу и гибель.

Опустошение времени... Здесь возвращаемся мы к пресловутой «занятости». По существу всегда и везде были «заняты» и этими занятиями наполнялось и измерялось время жизни. И как раз одной из целей технического прогресса состояла в том, чтобы сократить занятость и «освободить время» для более достойного человека времяпрепровождения. Но вышло наоборот: никогда, даже в самые темные века, не приобретала «занятость» такого давящего, безнадежного, всеобъемлющего характера, как именно в наши дни расцвета техники и всевозможных «удобств». Эта занятость оставляет человеку только мгновения того, что так хорошо выражено в американском словечке «relax»: полу животного отдыха, когда человек ищет забвения или дурмана развлечений и не способен ни на что другое. Ни в чем в такой мере не сказывается полу демонический характер нашей механической цивилизации, как в настоящем **убийстве времени**, что совершается на наших глазах. Нет времени — есть работа, когда все смешивается в скуке бессмыслицы и однообразия и есть «relax» — физическая отдушина, необходимая организму, чтобы он мог дальше эту работу выполнять.

Но вот что самое страшное. Не в том ли последняя, глубочайшая причина этого «убийства времени», что христиане, что Церковь перестали освящать время? Что наполнив его сначала одним всеобъемлющим, все осмысливающим Присутствием, они затем ушли от него в свою вневременную и сакральную Мистерию, в которой мир стал темой и символом, но перестал быть объектом. Действительно, христианство наложило на мир свою неизгладимую печать. Только в мире, в котором прозвучало благовестие о новой жизни — полной и осмысленной — люди могли почувствовать бессмыслицу своего «реального» существования и тоску по

его преображению. До-христианский человек не знал о ней: он был частью космического «лада» и его мудрость состояла в полном подчинении себя безличным «законам природы». Но в нашем мире бессмысленный труд, занятость «ради одного хлеба», порабощение «условиями жизни», тоскливая утечка времени стали ощущаться как проклятие, потому что в этот мир вошел образ совершенного человека и совершенной жизни. «В Нем была жизнь и жизнь была свет человека». — В Нем весь мир наполнился высшим смыслом, и все в мире потребовало осмысления и одухотворения. Не «судьба», не «рок» и не «стихии», — а слава Божественного смысла открылась в творении. И пусть испорченное, обезображенное грехом, «узурпированное» князем мира сего, — но оно Божие и уже не может быть в нем места бессмыслице и «слепой судьбе»... Вошел в мир замысел о совершенной жизни и сколько бы не извращали его в истории антихристианские утопии, они не могут смыть с него его христианской печати.

Здесь невозможно даже кратко описать той страшной неудачи, которую потерпело христианство на своем историческом пути. Эта неудача и была, прежде всего, неудачей «практической»: вместо реального, получилось только номинальное освящение мира, государства, общества. И не в том, конечно, неудача, что не был достигнут «идеал» христианского мира, ибо сам этот идеал реалистичен и укоренен в знании о силе зла в мире. А в том, что христиане удовлетворялись в конечном итоге «символизмом», начали сами воспринимать свою веру (некогда «победу, победившую мир!») как всего лишь символ горнего Иерусалима, которому нет настоящего воплощения в «настоящих условиях». И ничто так хорошо не выражает и не показывает совершившейся замены «воплощения» — «символом», как постепенно воцарившийся подход христиан к литургической жизни. Здесь всегда бился пульс церковной жизни, здесь всегда можно было измерить христианское «самочувствие». И вот не изменилось богослужение, но изменилось отношение к нему, «переживание» его в церковном сознании. Оно стало символом инобытия, отдушиной в нестерпимых трудных условиях жизни, отдыхом — чем угодно, но не источником «победы, побеждающей мир». И не трагично ли то, что чем больше сладости находят души в этом литургическом «инобытии», тем очевиднее усиливается вокруг Церкви безблагодатный характер земного времени и «убивающей» его человеческой занятости?

Прот. Александр Шмеман.

(Продолжение следует).

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ *)

(Окончание)

Тема церкви тем важна при анализе взглядов Тареева на проблемы культуры и творчества, что для Тареева церковь — «это историческая форма христианства». Правда, он же пишет: «признать церковь только культурно исторической силой — значит подписать ей смертный приговор», ибо «церковь не от мира сего в своей основе (основа церкви, считает Тареев, в личной сущности христианства, в лично мистических глубинах). Однако, если и внутренне христианство всецело духовно-божественно и неподвижно, как вечность, то церковь имеет земной вид, носит черты человеческой условности, исторически развивается. В церкви белое христианство личности покрывается земной пылью, сияет земными цветами, движется, воинствует... Личное христианство не имеет истории, церковь же — историческая форма христианства».

Из этих замечаний не следует ли, что именно в церкви и через церковь история вбирает в себя ту духовную жизнь, в которой состоит христианство? Тареев признает, что «только церковь, а не лично духовное христианство освящает природу и мир, связывает христианство с историей». Но Тареев имеет в виду **вовсе не таинства**, своей благодатной силой освещающие и преобразующие природу и историю. Вообще, по Тарееву, «благодать действует на нашу природу невидимо — **скажется она только** в воскресении мертвых». Поэтому Тареев усиленно подчеркивает **символизм** всех освящающих мир и человека действий церкви: «абсолютность христианства во внешне общественной области может открыться только в качестве символического освящения полноты жизни и аскетического воздерживания от мирского принципа». Поэтому церковь не одухотворяет, не преобразует реальность (в человеке, в истории), она только символически знаменует духовный идеал, духовный смысл в реальности, **но никогда не пересоздает реальность в святыню**. «Семья и государство могут быть христианскими только в смысле символического освящения их», пишет Тареев тут же. Всякое воодушевление христианским идеалом (как в личной жизни, так и в историческом бытии) «служит **символическим предварением** будущего откровения», пишет он. Здесь, нам кажется, лежит корень тех размышлений Тареева, которые

*) См. «Вестник» № VI 1952 г. и № I и III 1953 г.

определили основную односторонность в его богословской доктрине. Именно потому, что благодатные силы Церкви, по его религиозному сознанию, **не преображают** реальность, а только **символически обогащают ее**, он и думает что «божественное и человеческое это две разные области — так что перейти в область божественной жизни можно **лишь оставив область жизни человеческой**». Символические формы могут практиковаться христианами, думает Тареев, без наличности в них «духа Христова». Практически это часто очень верно, **и это и соблазнило его**. Но если можно принимать таинства без духа Христова, (принимая их уже в «осуждение»), то благодатная сила таинств не превращается же от этого в нечто «символическое»!

Теперь нам понятна позиция Тареева в вопросе о христианской культуре. Конечно, для него и это понятие связано лишь с «символическим», а не реальным освящением жизни, истории. Поэтому Тареев с такой уверенностью заявляет: «на основании Евангелия нельзя устроить политики, общественной жизни, судов, семьи, **нельзя его положить в основу культуры**», ибо религиозное устремление духа есть именно устремление к абсолютному». Вообще, «во всех областях мирской жизни **нет непосредственного пункта соприкосновения с Евангелием**». «Евангелие есть сила в истории, но не для истории», а «церковная история вся была **облачением Евангелия в языческо-мирские формы**». История по Тарееву, «это море, в которое Евангелие закидывает мрежи для уловления из него живых душ,—это поле, в котором сеется пшеница для заглущения плевел, это мир, которому Евангелие бросает вызов, который оно хочет победить». И заключение Тареева о смысле и ценности истории (а следовательно и всей культуры) таково: «для Отца Небесного дороги все народы, дорога каждая душа человеческая и **совершенно не нужна история**», а «Евангелие все проникнуто сознанием последнего часа истории, предвидением ее приближающегося конца».

Эсхатологический мотив у Тареева довольно случаен и не занимает никакого места в внутренней диалектике его мысли. В сознании Тареева хотя Церковь «шире и глубже» исторических ее форм, но то, что «в Церкви белое христианство личности покрывается земной пылью», это застилает в глазах Тареева благодатные излучения Церкви. Ко всякому «естеству» — природному и историческому — у Тареева такое непреодолимое недоверие, что стену, отделяющую «естество» от «духа», ничем, по существу, пробить нельзя. Поэтому от «естества» к духу и **нет** перехода — Тареев враг всякого аскетизма, который «только **подменяет** евангельскую проблему». Не отрицая и не отвергая аскетизма, Тареев признает его лишь **символическим**: в нем «**скрывается** евангель-

ская истина», взятый же сам по себе он ложен. Поэтому Тареев провозглашает, с достаточной смелостью, «свободу плоти», разумея под этой «свободой плоти» — полноту и самобытность плотской жизни — полноту ее радостей, ее страстей, свободу личного начала, **полноту естественного развития** во всех видах — в семейном, национальном, государственном, научном, художественном...». «Так как Евангелие, аргументирует Тареев, не может определить плотской жизни, то ей должна быть представлена полная свобода».

Сосредотачивая религиозную жизнь лишь в личности, как таковой, как же Тареев в самой личности, в ее внутренней жизни связывает «плоть» и «дух», земное и небесное? Тареев постоянно ссылается на то, что в христианстве «все перешло из исторической (сферы) в бездонную глубь творческой личности». Но если «христианство существенно и радикально может войти в мир лишь в подземной глубине верований и чувств, личного подвига», то ведь и все земное («плотское») тоже уходит корнями в «подземную глубину личности»! Если духовная жизнь и природно-исторические начала не могут войти в «органическое сочетание», то как же в личности происходит вхождение в нее «духовной абсолютности»? Только что мы видели защиту «свободы плоти», т. е. защиту свободы «естественного развития». Тареев даже утверждает, что «жизнь по духу Христову ни мало нарушает тех законов, которые определяют эту жизнь в ее собственных формах — природной и общественной». Но тут же Тареев говорит, что «дух Христов, воплощаясь в личности, только **через личность** открывается в сфере природной и общественной». Значит в личности происходит именно «органическое взаимопроникновение» двух сфер, «природные недра жизни сочетаются с абсолютностью». Действительно, по тому же Тарееву, «семя духовной жизни **овладевает всей душой, перерождает** и мысли, и чувства, и волю, обновляет все сердце». Тут же мы еще узнаем, что духовная жизнь, являясь с одной стороны даром Божиим, с другой стороны оказывается плодом **нравственных усилий** человека». Но если для «природной» активности (ибо «нравственные усилия человека» здесь определенно означают «естество» в человеке, а не «дар свыше») есть место «в бездонной глубине личности», если благодаря этим личным усилиям («сердечной почве», как тут же говорит Тареев) семя духовной жизни преображает «естество» человека — его ум, чувство, волю, сердце, — то почему же в исторической стихии невозможно проростать семени духовной жизни, почему духовная абсолютность **по существу** является внеисторической? Заметим тут же, что в русской религиозно-философской литературе всегда были очень сильны тенденции **историко-софского детерминизма** —

мы найдем особенно яркое выражение его у Вл. Соловьева, у бр. Трубецких, вообще в софиологических построениях (особенно у Карсавина). Но в русской же литературе есть решительное отталкивание от всяческого детерминизма во имя свободы личности — особенно ярко это проявилось в построениях Бердяева. Но как раз у Бердяева защита свободы, сама становясь уже крайней, переходит в боязнь всякой «объективации» — всякого «воплощения» духовных движений в сферу «природно-исторического бытия». В сущности то же находим мы у Тареева, который еще до Бердяева, отверг всякое «преображение» жизни в таинствах, признав его не реальным, а лишь «символическим». Отсюда уже недалеко до признания самого Боговоплощения «символическим», что, кстати сказать, мы и находим у Бердяева. Тареев не идет так далеко; реальная полнота Боговоплощения для него абсолютная основа духовной жизни, того «семени духовного», через которое в мир подлинно, во всей силе вошло Евангелие, как абсолютное начало. Но Тареев придал слишком широкое значение своему «закону богочеловечества» и впал в богословскую непоследовательность, признав «внеисторическим» то, что вошло именно в историю, отсюда его постоянные противоречия с самим собой. В произведениях Тареева с такой силой чувствуется искание «абсолютности» духовной жизни, так сильно отталкивание от «юридических счетов с Богом», как он выражается, что он отдал все свое вдохновение, свое творчество на освобождение евангельской правды от всяческих подделок, приспособлений по текущей жизни и т. д. В своей горячей защите чистоты и правды Евангелия он не побоялся отнять у евангельской силы возможность воздействия на всяческое «естество», особенно на историческое бытие. Отсюда невозможность для Тареева уяснить религиозную основу, религиозный смысл в культуре, малодушное убежание от «христианизации» жизни. Может быть здесь влияли и тяжкая картина современной церковной действительности — этого не следует забывать. В одном месте он пишет: «легко убедиться в том, что христианская религия, бывшая некогда жизнью и делом, ныне стала у нас пустым символом». «Церковные идеалы, добавляет он несколько дальше, не простираются дальше того, чтобы имя Божие славилось от моря до моря едиными устами, чтобы однообразное богослужбное благолепие украшало всю нашу землю, чтобы церковное управление действовало стройно, — т. е. не простираются дальше того, что есть лишь символом (формой)». В этой скорби о том, что номинальное и символическое почитание Христова дела заменило живое и подлинное проведение его в жизнь, думается нам, надо искать **психологических** корней того, что перелилось затем у Тареева (на основе одностороннего понимания «за-

кона богочеловечества») в отрицание религиозного смысла в истории и культуре.

Подведем теперь итоги нашему изложению двух позиций православного богословия по проблеме культуры.

Мы начали свой этюд с указания неразрывной связи материальной и духовной сфер в культуре. Эта внутренняя их связь осложняется, однако, тем, что на всем человеческом творчестве лежит **печать греховности**. Не само по себе творчество греховно, наоборот, оно есть путь ко спасению, путь к преодолению греховности, но печать греховности лежит на всяком человеке и потому отражается на его творчестве. Понятие «первородного греха» есть поэтому понятие, необходимое для построения философии культуры, — без этого невозможно объяснить силу зла в жизни отдельных людей и в жизни народов, нельзя до конца раскрыть запутанную диалектику борьбы зла с добром, раскрыть самый смысл этой борьбы.

Но этого мало. Понятие «первородного греха» связано и с обетованием спасения; смысл истории определяется всецело идеей спасения — и в центре истории стоит потому Боговоплощение. Спаситель, как Агнец Божий, своим искупительным подвигом побеждает зло в самой его глубине; всякая неправда, какая совершается на земле, все злодеяния, которыми заполнена история, искуплены Господом. Новая жизнь, которая открылась нам в Господе Иисусе Христе, и заключает в себе спасительную силу обновления и преобразования — через Церковь и в Церкви мы приобщаемся к жизни во Христе, но приобщаемся в свободе, в искреннем и вольном движении к Нему. Тайна истории есть тайна нашей свободы, — и пока долготерпит Господь, пока Промысл Божий еще дает простор для нашей свободы, — история длится, затягивается, зло еще свободно. Но не одно зло свободно в истории, — свободно и добро, свободно и обращение к Церкви, излучающей таинственно благодатную свою силу. Поэтому содержание истории заполняется не одним лукавством и злом, но в истории осуществляется и спасение как отдельных людей, так и их творчества. Поэтому всякое творчество, которое осуществляется во Христе и Христом, благословенно и спасительно, — хотя может быть и творчество, определяющееся злыми силами. И если в истории, точнее говоря — по поверхности истории — ярче, крикливее выступает творчество зла, если добро в истории как бы отодвигается в тень, остается неузнанным или забытым, — то это не значит, что борьба зла с добром происходит как бы **вне** истории. В истории совершаются падения, накапливаются злодеяния, но в истории

же накапливается и добро, **растет** Царство Божие (так часто уподобляемое самим Господом — семени), пока, по неисповедимой для нас воле Промысла, не придет конец истории и Сын Человеческий придет снова на землю в силе и Славе.

Такова христианская концепция истории, таково истолкование христианством «естества» истории, взаимоотношений духа и плоти в истории. Но отсюда ясно, что те два различных и даже противоположных построения, которые мы выше привели, не могут быть признаны двумя одинаково **законными вариантами христианского понимания культуры**. Вся правда лежит на стороне Бухарева — и это надо признать безоговорочно: вся ценность его построений не в том одном, что он действительно «осмысливает» наше творчество и «оправдывает» нашу активность, а главное в том, что он выводит из бесспорных и основных богословских начал «категорический императив» по вопросу о нашем участии в культурном строительстве. Бухарев, — и это надо подчеркнуть — никогда и ни в чем не **приспособляет** для внешней жизни своих богословских воззрений, — сами эти воззрения таковы, что из них действительно вытекает положительное отношение ко всякому культурному творчеству. В этом смысле Бухарев точно выразил позицию Православия в отношении к культуре, — и надо признать не случайным то, что русская религиозно-философская мысль, свободная в своих исканиях, безоговорочно стоит на той же линии, на которой стоял и Бухарев.

Совсем иное приходится сказать о построениях Тареева. Его **богословская односторонность** в том, что он категорически отрывает Евангелие от «естественной» жизни. Конечно, Господь открыл нам пути новой жизни, но эта новая жизнь есть **восстановление** утраченной вследствие грехопадения первичной, первоначальной жизни. Тарееву, увы, осталось чуждо понятие первоначального греха, — и Боговоплощение для него есть просто откровение о новой духовной жизни, а не преображение нашего «естества». Поэтому для Тареева в христианстве открывается нам не спасение «естества», а уход от него в новый духовный мир, и если и для него, уже в порядке эсхатологическом, наступит в Царстве Божием некое сочетание всего «естественного» и духовного, то это ничего не освещает нам в **этой** жизни. Оттого для Тареева «естественная» мораль, «естественное» творчество, хотя и имеют полную свободу, но только потому, что даже на своих вершинах они не переходят в новое, духовное бытие. Участие в истории, «естественном» творчестве до Тарееву законно и необходимо, для осуществления Царства Божия все это не имеет никакого значения. Возможен поэтому **философия** культуры, как осмысление и систематизация естественных творческих процессов, но невозможно и

ненужно **богословие** культуры, — ибо к Царству Божию, к утверждению вечной жизни правды — культура не имеет и не может иметь никакого отношения. Это не есть «культурный нигилизм», ибо культура здесь не отвергается, не устраняется, но она толко «экзистенциальна», а по отношению к вечности и к Царству Божию она **пуста** (ибо только «естественна») и **ненужна** (ибо ничто в ней не переходит в Царство Божье). Как проявление «естественных» творческих сил, культура, конечно, и не нуждается ни в оправдании, ни в осмыслении, ни в «освящении», — но ее **осужденность** на «автономию» есть, в сущности, смертный приговор. Ведь, «вкусивши сладкого никто не захочет горького», — вкусив новой духовной жизни никто не захочет вернуться к «естественной» жизни...

Вся эта позиция не выражает ни нашего «пресветлого Православия» с его идеалом обожения и преображения, не отвечает и «естественной» проблематике культуры и творчества. Построения Тареева только тем и ценны, что они показывают, что на его путях нас ждет подлинный тупик, — и никакими обещаниями «свободы плоти», и представлением автономии всем естественным движениям этого не смягчить. Проблема культуры может быть до конца понята и она может осветить нам наши пути лишь на тех основах, какие мы находим у Бухарева.

Прот. В. Зеньковский.

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ В. КЮХЕЛЬБЕКЕРА *)

Среди декабристов был целый ряд писателей, имена которых вошли в историю русской литературы. К. Ф. Рылеев, В. К. Кюхельбекер, кн. А. И. Одоевский, Ф. Н. Глинка оставили в ней след как поэты, А. Н. Бестужев-Марлинский — как прозаик. Но и многие другие декабристы писали или «пописывали», и в выпущенном не так давно в СССР сборнике «Поэзия декабристов» (в серии «Библиотека поэта») мы находим имена двадцати поэтов. Отдельными случайными стихотворениями представлены там такие известные декабристы, как Н. И. Тургенев, Г. С. Батеньков, Д. И. Завадлин, Ф. Ф. Вадковский, С. И. Муравьев-Апостол, В. Л. Давыдов и др.

*) Настоящая статья представляет часть более общего этюда о религиозных мотивах в поэтическом творчестве декабристов.

Вообще поэзии декабристов советскими исследователями уделяется, особенно в последние годы, много внимания. Но при этом в большинстве случаев совершенно замалчивается и при подборе стихов игнорируется сильная в творчестве декабристов религиозная струя. У Рыльева — самого знаменитого из поэтов-декабристов — эта струя проявилась лишь в самый последний период его творчества, уже во время сидения в крепости. У Федора Глинки религиозно-мистическая поэзия составляет едва-ли не самую основную сущность его последекабрьского творчества. У Кюхельбекера — самого, может быть, интересного и оригинального из поэтов-декабристов — религиозная нота пробивается еще до 1825 г., но с особенной силой начинает звучать в период тюремного заключения и сибирской ссылки и в прямой связи с переживаниями этих годов. «Кюхельбекер был религиозным человеком; в крепостях и в сибирской ссылке он нашел единственную отраду — в религии. После 1825 г. его писательское внимание занимают преимущественно религиозно-философские темы; в русской литературе Кюхельбекер один из первых религиозно-мистических поэтов».

Как это ни странно, вышечитированные слова принадлежат советским литературоведам Вл. Орлову и С. Хмельницкому, авторам совместно подписанного введения к «Дневнику» Кюхельбекера в издании 1929 г. Они тут же подчеркивают — и совершенно правильно — что «религиозностью отмечены многие страницы Дневника»^{**}). В более поздних изданиях произведений Кюхельбекера, редактировавшихся покойным Ю. Н. Тыняновым (которому в сущности принадлежит заслуга «открытия» Кюхельбекера, как значительного и своеобразного писателя и который написал о нем интересный биографический роман) и снабжавшихся его предисловиями, религиозные мотивы в творчестве Кюхельбекера обходятся молчанием, а наиболее религиозно окрашенные стихотворения не нашли себе места.

И в жизни и в творчестве Кюхельбекера большую, если не ре-

^{**}) Дневник В. К. Кюхельбекера. Материалы к истории русской литературы и общественной жизни 10—40 годов XIX века. Предисловие Ю. Н. Тынянова. Редакция, введение и примечания В. Н. Орлова и С. И. Хмельницкого. «Прибой», Ленинград, 1929, стр. 16. Из самого дневника (часть которого была ранее весьма неисправно напечатана в «Русской Старине») редакторы настоящего издания выпустили, впрочем, «те места (преимущественно разборы исторических трудов, рассуждения о Ветхом и Новом Завете и т. д.), которые не представляют в настоящее время почти никакого интереса» (там же, стр. 19). На самом деле выпущены как раз многие интересные места, отражающие религиозные интересы Кюхельбекера.

шающую, роль сыграло общение в Тифлисе в начале 20-х годов с Грибоедовым. Грибоедов, между прочим, обратил внимание Кюхельбекера на поэтические красоты Библии, и к этому именно времени относится появление в поэзии Кюхельбекера библейской тематики и библейских образов. В литературной борьбе 20-х годов Грибоедов и Кюхельбекер выступили союзниками, как «архаисты», как сторонники больших форм и высокого стиля в поэзии (заслуга выяснения литературной позиции Грибоедова и Кюхельбекера принадлежит опять-таки главным образом Тынянову, который пустил в оборот и термин «молодые архаисты»). Но влияние Грибоедова на Кюхельбекера не было только литературным. Дело здесь идет и о влиянии религиозно-нравственном. Как духовно-нравственную личность Кюхельбекер ставил Грибоедова необыкновенно высоко, гораздо выше Пушкина и других своих друзей. Культ Грибоедова он сохранил до конца своей жизни. Из одиночного заключения в Динабургской крепости Кюхельбекеру удалось написать Грибоедову письмо, которое он заканчивал следующими многозначительными словами: «До свидания в том мире, в который ты первый заставил меня верить». Этот мотив свидания в загробном мире, в который Грибоедов «заставил» его поверить, повторяется Кюхельбекером гораздо позже, уже в сибирской ссылке, в стихотворении «Три тени», написанном в 1840 г. В этом стихотворении поэт рассказывает, как на берегу реки Онона в Забайкальской области ему явились — и тотчас же уплыли — три «родные тени»: Грибоедова («брат мой Александр»), Дельвига и Пушкина. И затем что-то шепнуло ему:

«Мужайся, взоры к небесам! —
Горька твоя земная чаша,
Но верь, товарищ: есть свиданье там,
А здесь Поэзия и дружба наша
Вильгельма память передаст векам!»

Известие о трагической гибели Грибоедова, полученное им еще во время сидения в одиночном заключении, сильно подействовало на Кюхельбекера. Он отозвался на него одним из самых сильных своих стихотворений, выдержанных целиком в библейской тональности — «Плач Давида над Саулом и Ионафаном» (стихотворение это составило часть задуманной Кюхельбекером большой поэмы «Давид» — тема Давида и мотивы псалмов играют в поэзии Кюхельбекера большую роль). В другом стихотворении памяти Грибоедова, написанном позже в 1829 г., Кюхельбекер говорит о том, что его погибший друг стал часто являться ему во сне, и спрашивает его:

Или зовешь меня туда
Где ты, паря под небесами,
Ликуешь с чистыми духами,
Где вечны свет и красота,
В страну покоя над звездами?

Религиозные ноты встречаются уже в ряде гражданских стихотворений Кюхельбекера, написанных на Кавказе в период тесного общения с Грибоедовым (например, в стихотворениях, навеянных борьбой греков за независимость), но с особенной силой зазвучали они — как правильно отметили Орлов и Хмельницкий — в поэзии узника и поселенца (Кюхельбекер провел около десяти лет в одиночном заключении в разных крепостях и одиннадцать лет на поселении в Сибири, где и скончался в 1846 г.).

В стихотворении «На 1829 год», навеянном отчасти тогдашними событиями (русско-турецкая война) Кюхельбекер писал:

Дождусь и я благих светил;
Под блеском радостной лазури
И я прославлю Бога сил!
Хвала! Он мой покров, Он мой хранитель.
Как любит чад заботливый родитель,
Так, благодный, нас, смертных, любит Он...

В 1829 же году в стихотворении «Ветхозаветные песнопевцы» с его библейской тематикой и заимствованными из псалмов образами явственно звучит личная нота:

Меня Господь мой Бог во гневе помянул,
Каратель на меня иссыпал весь свой тул,
Тул ярости своей, стрел смертоносных полный...
О Грозный! надо мной прошли Твои все волны!
И руку, Господи, благословлю Твою:
Испив вино греха, из чаши скорби пью.

И дальше поэт говорит о себе и от себя словами псалмопевца Давида, который испытал все: «падение, покаянье, разлуку, и любовь, и радость, и страданье», который был «наказан Господом и вновь утешен Им», который «пел и ликовал и плакал пред Благим»:

К его глаголам я язык свой приучаю:
«Почто прискорбна ты, — и я, как он, вещаю, —
И почему меня мутишь, душа моя?
На Бога уповай: Его прославлю я.

Неизреченный! Ты мой щит, мое спасенье...
О Боже! сколь Твое возлюбленно селенье!
Не Ты ли сению Твоих незримых крыл
В селении Твоем в день зол меня покрыл?».

Та же вера в Промысел Божий проникает стихотворное послание к брату Михаилу, который тоже был осужден и сослан по делу декабристов:

Повсюду вижу Бога моего!
Он чад своих Отец — и не покинет,
Нет, не отвергнет никогда того,
В ком вера в Милосердного не стынет.

Господь, мой Бог — на суше, на водах,
И в шумном множестве, в мирском волнении,
И в хижине, и в пышных теремах,
И в пристани души — в уединении...

Нет места, коего лучом Своим
Не озарял бы Он, повсюду Сущий:
Нет мрака, нет затмения перед Ним:
Всемирно близок Благодный и Всемогущий!

Он близок: я уже Его узнал,
И здесь, в глухих стенах моей темницы;
И здесь, среди седых, угрюмых скал,
Меня покрыла сень Его десницы.

Он близок! — близок и тебе, мой друг!
К Нему лети на крыльях упования...
Его услышишь в самом стоне вьюга
И узришь в льдинах твоего изгнания!

В одном из своих стихотворений Кюхельбекер благодарит Бога за возвращение ему временно утраченного дара песнопенья:

Ты, дивный в чудесах! приял мое моленье,
Ты щедр и благоден, Ты весь Любовь —
Ты рек — и возвратился вновь
В мою расцветшую обитель
Болезней сердца исцелитель! —
Нет, не потух в моей груди
Огонь небесный вдохновенья,
Опять, опять по светлому пути
Ко мне слетает ангел песнопенья.

В самом начале 1832 г. он пишет сонет «Рождество»:

Сей малый мир пред оными мирами,
Которые бесчисленной толпой
Парят и блещут в тверди голубой, —
Одна пылинка: мы же — что мы сами?

Но солнцев сонм, катящихся над нами,
Во веки на весах Любви святой
Не взвесит ни одной души живой:
Не весит Вечный нашими весами.

Ничто вселенна пред ее Творцом;
Вещал же так Творец и Царь вселенной:
«Сынов Адама буду я отцем;

Избавлю род их, смертью уловленный, —
Он не погибнет пред Моим лицом!» —
И Бог от Девы родился смиренный.

И тогда же записывает у себя в дневнике: «Если бы мне удалось составить с десятка подобных сонетов на Рождество и с десятка на Пасху, не худо бы было». Повидимому, Кюхельбекером было написано еще четыре религиозно-гностических сонета на христианские праздники — два пасхальных и один на Вознесение (ни один из этих сонетов не был включен Тыняновым в собрание «Лирики и поэм Кюхельбекера» в издании «Библиотека поэта»).

Почти тогда же он сочиняет свою «Утреннюю молитву», которую заканчивает следующими строками:

Сей день, мне посланный Тобой,
Да будет мне к Тебе ступенью!
Да будет на стезе земной
Мне шагом к горнему селенью!

Немного позже он пробует переложить в стихи молитву Господню, но тут же сам отмечает в дневнике: «переложения (paraphrases) обыкновенно ослабляют подлинник: это вино, разведенное водой». Попытка Кюхельбекера оказалась, конечно, неудачей, на которую она и была обречена заранее. К тому же времени относится проникнутое религиозным настроением стихотворение «Спасенье», в котором Кюхельбекер говорит, что горе было послано ему «в искус и очищение». Это отношение к свалившимся на него несчастьям красной нитью проходит через его дневник и стихотворения 30-х годов.

Поэтическим плодом чтения Нового Завета является длинное и несколько черезчур многословное (обычный дефект Кюхельбекера в его более длинных вещах) стихотворение «Любовь», основанное на 13-ой главе первого послания ап. Павла к Коринфянам, которую Кюхельбекер знал наизусть. Основная мысль и настроение этого стихотворения выражены в следующих строках:

Любовь! Без любви оживляющей
Я только звенящий кимвал,
Тот звук, что под дланью играющей
Трепещущий бубен издал.

и в заключительных строках:

Распятый! Тебе молюсь: обновы
Любви воскрешающей пламенем
Остывшее сердце во мне!
Да буду не льдом и не камнем,
Да буду Твоим в той стране!

И в крепостях и в ссылке Кюхельбекер много читает. Настольной его книгой является Библия, и в дневнике его мы находим комментарии на книги пророков Исаи, Иеремии и Иезекииля и на Новый Завет. В стихах его позднего периода — независимо от их содержания — все сильнее и сильнее чувствуется влияние библейского стиля и языка. Он пишет стихотворные притчи на темы из Св. Писания. Он заинтересовывается писаниями св. Димитрия Ростовского, перелагает в стихи одну из его притч («Нищий») и посылает ее при стихотворном посвящении своему племяннику Д. Г. Глинке. Незадолго до смерти (в 1845 г.) он посвящает этому русскому святителю стихотворение, в котором говорит, что привлечены к нему «таинственным влечением»:

В незаходимую ты погружен зарю:
Но близок ты ко мне любовью и жаленьем.

И вызывает к нему:

Угодник Господа! Какая связь, скажи,
Между тобою, муж, увенчанный звездами,
И мною, узником грехов и зол и лжи,
Вдрожь перепуганным своими же делами.

К тебе влекуся, но — и ты влеком ко мне...
Ужели родственны и впрямь-то души наши,
И ты скорбишь в своей надзвездной вышине,
Что я, твой брат, пью жизнь из отравленной чаши!

В 1835 г. Кюхельбекер с восторгом перечитывает Державина, одного из своих любимых поэтов. Державинский «Бог» вдохновляет его на стихотворение: «Я есмь, конечно есть и Ты», и в дневнике у себя он записывает, что в одном стихе Державина, который он взял заглавием своего стихотворения — «опровержение и догматизма и критицизма» и прибавляет: «Вера в **премудрую, прелобую, всемогущую**, самобытную причину вселенной столь же необходима мне, сколь необходима мне вера в собственное существование. Без той и другой я совершенно теряюсь в хаосе...». Вскоре после этого Кюхельбекер перелагает в стихи одно место из 3-ей главы Книги Царств. Ни у одного другого русского поэта этого времени мы не найдем такого обилия библейских мотивов и тем. Интерес Кюхельбекера к Библии, возбужденный Грибоедовым (в одном месте дневника он прямо говорит, что с Ветхим Заветом его впервые познакомил Грибоедов); не был просто литературным, но его замечания о книгах Пророков представляют и большой литературный интерес.

Под 14 июня 1832 г. мы находим в дневнике Кюхельбекера интересную запись. По поводу перевода немецкой книги русского академика Георги, который изучал этнографию северо-восточных окраин России, он пишет, что ему не нравится, когда переводчик Георги, говоря об обращении сибирских язычников в ислам или даже в ламаизм, употребляет выражение «были прельщены». Кюхельбекер затем продолжает: «Мне кажется, что истинный христианин должен, напротив, радоваться, когда язычники начинают приближаться в понятиях своих о высочайшем существе к тем святым истинам, которые вполне, конечно, находятся в одном учении Спасителя, но от которых, надеюсь, магометане или самые ламаиты не отстоят так далеко, как бедные последователи шаманских бредней». И при этом Кюхельбекер опять вспоминает Грибоедова, говоря: «Вообще насмешки над обрядами и мнениями и презрение к вероисповеданиям других народов мне ненавистны; это у меня наследие от покойного моего друга; он был, без всякого сомнения, смиренный и строгий христианин и беспрекословно верил учению св. церкви, но между тем радовался, когда в понятиях не-христианских находил высокое, утешительное, говорящее сердцу человека не предубежденного, не зараженного предрассудками **половинного просвещения**» *).

*) Много позднее, уже в Сибири, Кюхельбекер сделал примечание к этому месту дневника о том, что, попав в Сибирь, он узнал, что «гораздо легче обратить в истинную веру грубого шаманита, нежели ученика лам» и что «обряды... и тонкости ламского лжеучения — такие препятствия, которых проповедник слова Божия не встретит между дикарями, следующими еще шаманству».

Тяжелые условия жизни на поселении сказались на здоровье Кюхельбекера. Под конец жизни он почти ослеп. О своей слепоте он говорит в проникнутом подлинным религиозным смирением «Сонете», написанном в последний год жизни:

«Опомнись! долго ли? приди в себя и встань,
За искру малую чуть тлеющей веры
Я милосерд к тебе был без цены и меры,
К тебе и день и ночь протягивал Я длань...

Не думаешь вступать с самим собою в брань;
Не подняли тебя бойцов Моих примеры:
Ты спишь под лживые стихов своих размеры,
Приносишь ты и Мне, но и Ваалу дань.

Чтоб разлучить тебя с греховной суетою,
Чтоб духу дать прозреть, Я плоть поверг во тьму,
Я посетил тебя телесной слепотою».

Он рек — и внемлю я Владыке своему...
О да служу умом, и чувством, и мечтою,
И песнями души Единому Ему!

Иногда и в дневнике и в стихах последних лет прорываются ноты отчаяния, жалобы на судьбу, но почти всегда они сменяются «тихим упованием», смиренной покорностью Божией воле. В одном из последних дошедших до нас стихотворений Кюхельбекера, написанном меньше чем за четыре месяца до смерти, поэт говорит о своей зависти к счастливым вольным птицам, которые не знают «ни темницы, ни ссылки, ни злой слепоты» и славят Бога с утра и до вечера, и спрашивает:

Зачем же родился не птицею ты?

Но и это стихотворение, продиктованное слепым поэтом, кончается бодрым исповеданием веры:

Ты грязь ненавидишь земную,
Ты просишься в твердь голубую,
Ты рвешься из уз темноты,
Надейся же: птицею будешь и ты!

Прильнут к раменам тебе крылья,
Взлетишь к небесам без усилья,
И твой Искупитель и Бог
Отворит окно тебе в райский чертог!

Родители Кюхельбекера были протестанты, и сам он был воспитан как протестант. Еще в Свеаборгской крепости в 1834 г. в дневниковой записи об одной статье католического публициста барона д'Экштейна, говоря о своем несогласии с «католическими парадоксами» последнего, он называет себя «искренним протестантом». Известные мне биографии Кюхельбекера умалчивают о том, принял ли он православие впоследствии в Сибири. Но мы знаем, что он женился (уже в Сибири) на православной русской, простой, необразованной девушке, что дети его воспитывались православными, что он сам посещал службы в православной церкви: в дневнике есть об этом упоминания, как о чем-то само собой разумеющемся. Но в религиозности Кюхельбекера не было ничего конфессионального. Вера его покоилась на глубоком христианском смирении. В начале 1841 г. мы находим в дневнике такую запись: «Что-то мне принесет этот год? Ужели мне назначены еще новые испытания! — Вчера я прибегнул к молитве, и у Него, источника всякой отрады, нашел утешение». Кюхельбекеру были суждены еще испытания: следующий, 1842 год он называл «черным годом» своей жизни. Но вера и смирение не покинули его, и в 1845 г., после прочтения байроновского «Каина» он записывает: «Богохульства его демона ничего не значат в сравнении с ужасным вопросом, на который нет ответа для человеческой гордости; этот вопрос: зачем было сотворить мир и человека? Тут только один ответ в христианском смирении. «Горшку ли скудельному вопрошать гончаря: зачем ты меня сделал?». Но Бог благ... И так не для страдания же Он создал то, что создал. Самые простые вопросы без веры неразрешимы».

А много раньше, в 1833 г., посылая племяннику свое переложение притчи св. Димитрия Ростовского, Кюхельбекер закончил свое стихотворное послание к нему такими словами:

Земля — юдоль искуса, а не рай:
И ты, мой друг, ненастья ожидай,
Лишь не забудь: и радость, и страданье —
Одной Отеческой руки даянье.

Надо сказать в заключение, что, несмотря на то, что Тыняновым и другими советскими литературоведами сделано очень много для извлечения из забвения Кюхельбекера и для изучения его творчества, изучение это было довольно односторонним и тенденциозным. Как «религиозно-мистический поэт», каким его назвал В. Н. Орлов, Кюхельбекер еще совершенно не изучен. Многие его произведения в религиозном духе не вошли в советские издания. Из его крупных вещей интересны с точки зрения религи-

озной тематики религиозно-философская поэма «Вечный Жид» (не включенная Тыняновым в его собрание) и поэма «Семь спящих отроков», в основе которой лежит эпизод из гонения на христиан во времена Диоклетиана. Эта последняя поэма напечатана в тыняновском сборнике «Лирики и поэмы», но Тынянов совершенно ошибочно, мне кажется, видел в ней какой-то скрытый гражданско-политический смысл, затушевывая ее чисто-христианское содержание.

Глеб Струве.

БИБЛИОГРАФИЯ

Bible et Vie Chrétienne. — Revue de doctrine, de spiritualité et de pastorale bibliques, publiée sous la direction de l'Abbaye de Maredsous. Editions Casterman, N° 1 et 2, Paris, 1953.

С марта 1953 г. бенедиктинское аббатство Maredsous, известное по своему замечательному французскому переводу Библии, выпускает через посредство парижского издательства Casterman, толстый журнал, посвященный изучению и истолкованию слова Божия, — *Bible et Vie Chrétienne*, Библия и Христианская Жизнь. Как показывает это заглавие, цель журнала — раскрывать для верующих, не-специалистов по богословию, значение Свящ. Писания как в церковной жизни, так и в жизни каждого христианина. Не стремясь к учености, журнал, тем не менее, стремится ознакомить широкие круги верующих со всеми достижениями научной экзегезы и с последними выводами современного библейского богословия. Среди сотрудников журнала — имена главнейших представителей современной католической библейской науки и видных католических богословов.

Уже вышли из печати два первых выпуска журнала. Третий выпуск ожидается в начале октября с. г. Каждый выпуск содержит: 1) три или четыре статьи по библейскому богословию или по вопросам, касающимся богослужебного употребления Свящ. Писания. 2) Пространные толкования отдельных библейских мест или даже книг. 3) Отчеты о различных опытах или методах изучения Свящ. Писания. 4) Рецензии на новые книги, журналы и пособия по изучению Свящ. Писания.

Среди уже напечатанных этюдов и статей, укажем, как наиболее заслуживающие внимания: а) в первом выпуске статьи о Слове Божьем в Церкви (Louis Bouyer), о песни Моисея (J. Daniélou), о псалме 22-м (в русской Библии 21-м) (A. Gelin), о женщине в

эпоху Судий (A. de la Croix-Rousse) и толкование на образ страждущего Раба Господня в Ис. 53 (Dom. C. Charlier); б) во втором выпуске: статьи о св. Духе в Ветх. Завете (P. van Imschoot), об источниках в Свящ. Писании веры в воскресение мертвых в теле (J. Guillet) и толкование на Прощальную Беседу в Иоан. 13:31 — 14:31 (Dom. C. Charlier).

На обложке журнала приведены знаменательные слова блаж. Иеронима Стридонского, учителя Западной Церкви IV-V в. и одного из величайших библиистов всех времен: «Кто не знает Писаний, тот не знает Христа». И слова эти и весь журнал вполне соответствуют тому библейскому возрождению, которое охватило в настоящий момент весь западный мир, как католический так и протестантский. Поскольку конфессиональные расхождения между различными христианскими вероисповеданиями чрезвычайно мало дают себя знать на почве объективного исследования Свящ. Писания, постольку мы, при полном отсутствии у нас, православных русских, печатных пособий по изучению Слова Божия, обращенных к современному читателю, всеми мерами рекомендуем всем православным, особенно молодежи, знающим французский язык и желающим поближе познакомиться с важнейшим первоисточником нашей веры и нашего упования, то новое и легко доступное пособие к чтению и пониманию Библии, каковым является рецензируемый нами журнал.

Свящ. А. Князев.

Два тома избранных сочинений И. А. Бунина. Издательство имени А. П. Чехова, Нью-Йорк, 1953 г.

Надлежит горячо приветствовать уже отлично себя зарекомендовавшее «Издательство имени Чехова» за то, что оно, размножая и внедряя в т. н. «массы» сочинения великого русского мастера и нобелевского лауреата, тем самым очищает, проясняет и облагораживает литературные вкусы. В наше время в таком очищении, прояснении и облагораживании имеется самая настоятельная потребность.

Изданные два тома (Т. I. «Весной в Иудее» — «Роза Иерихона» и Т. II. «Митина любовь» — «Солнечный удар») можно назвать в известном смысле «избранными сочинениями» автора «Жизни Арсеньева». Сочинения повидимому выбирал сам автор — и хорошо выбрал. В обращении «от автора» содержится краткая автобиография, написанная подобающим случаем благородно-сухим, «подтянутым» слогом.

Бунин создал свой язык и проза его до последней запятой есть его личное создание — хотя генеалогию этого языка и этой прозы — от Льва Толстого, Чехова и кое где от Лескова — и можно, пожалуй, установить. Начиная новую главу в истории русской прозы, русской литературы и русского языка, будучи в хорошем смысле явлением революционным и новым, Бунин, тем не менее, не грешит ни в малой мере варварским отношением к литературному преданию и не прерывает, но продолжает большую русскую литературу.

Том первый содержит в качестве главных перлов зарисовки Святой Земли; Бунин делает их вне времени, над временем, или, — как в «Слове о полку Игореве» Баян, «свивая» обе половины времени — древнего и нового. Восточные и тропические мотивы — одна из неоспоримых специальностей Бунина. Особенно ему удается мотив того, что можно назвать жестоким солнцем, солнцем «горячащем кровь» и также мотив восточного отчаяния, восточной мудрой и беспредельной скорби от Экклезиаста и Иова. Еще сильнее становится жестокое художественное красноречие и вместе с тем хитрое плетение восточного узора, когда Бунин переходит на почву восточного мирозерцания и цитирует еврейско-мусульманско-индусскую мудрость селого Востока, которым точно инкрустирует свои драгоценные изделия. Здесь Бунин уже не только огненный темпераментный писатель, но еще и ювелир. И это то непостижимое соединение пламенной вулканической температуры с усидчивой работой ювелира и делает этого мастера единственным в своем роде.

Вот чудесный «отломок» — «Весной в Иудее»... Как там уместна цитата из «Песни Песней»... Надо бы перепечатать целиком весь этот драгоценный «отломок», где начало — красота обетованной земли, середина — красота новой Суламифи, а конец два выстрела, из которых последний оказался очень дорогой платой за красоту Суламифи, но не самой дорогой: пуля попала в ногу тому, от лица которого ведется рассказ...

Еще красочней, еще жестче — «Ночлег». Там и Суламифь не далась и плата оказалась непомерной: смерть, и какая! И стиль, хотя родственный, но все же совсем другой: южно-испанский. И на этот раз уже не винтовка, но нечто гораздо более страшное — зубы собаки-защитницы. «Защищая лицо от пасти собаки, растянувшейся на нем, обдавшей его огненным псиным дыханьем, он (мароканец) метнулся, вскинул подбородок — и собака одной мертвой хваткой вырвала ему горло».

Каким резким отрывистым диссонансом заканчивается эта короткая южная трагедия, где главным героем является все тоже

ужасное великолепное солнце, зажигающее кровь своим собственным огнем...

А как благоухает бессмертная «Роза Иерихона»... Сколько сказано на двух (неполных) страничках этой «Розы» (стр. 99-100)! Глубочайшей, пронзительной меланхолией звучат «Казимир Станиславович» (стр. 125-134), «Три рубля» (стр. 36-41) и трудно выносимое «Легкое дыхание», от которого задыхаешься и дышишь очень тяжело (стр. 114-120). Тон далее опять повышается, делается жестоко — терзательным: перед нами «Памятный бал» (стр. 42-46)... затем тон делается ироническим и злоехидным в «Алупке» (стр. 47-49) и в «Романе горбуна» (стр. 135-136).

Мастер Бунин делать и исторические зарисовки — обе из эпохи Императорского Рима, наиболее подходящего под грандиозный, страшный дар Бунина («Остров сирен» (63-70) и «Возвращаясь в Рим» (84-86) — смерть двух цезарей. Две соприкасающихся противоположности — любовь и смерть — одинаково даются Бунину, обе силы, от которых — от одной «кипит», а от другой — «стынет» кровь...

В интермедии из стихов опять более всего удался Бунину библейско-восточный мотив «Искушения»:

В час полуденный зыбко свиваясь по древу
Водит, тянется малой головкой своей,
Ищет трепетным жалом нагую смущенную Еву
Искушающий Змей.
И стройна, высока с преклоненными взорами Ева
И к бедру ее круглому гривою ластится Лев
И в короне Павлин громко кличет с запретного Древа
О блаженном стыде искушаемых дев.

Средиземноморский юг, создатель Европейской культуры опять четко и строго вырисован в образах Лауры и Петрарки («Прекраснейшая Солнца», стр. 103-108).

«Темир-Аксак-Хан» (стр. 109-112) и «Безумный художник» (стр. 146-157) — один на полюсе русского востока, а другой на полюсе русского запада — таинственно объединены нетерпимым ужасом такой жизни, которая стала горше всех ужасов смерти, так что даже совпадает с ними до полной неразличимости.

«Не было во всей вселенной славнее хана, чем Темир-Хан... Но перед кончиною сидел Темир-Аксак-Хан в пыли на камнях базара и целовал лохмотья проходящих калек и нищих, говоря им:

— Выньте мою душу, калеки и нищие, ибо нет в ней больше даже желанья желать.

...А-а-а, Темир-Аксак-Хан! Где дни и дела твои? Где битвы и победы? Где те, юные, нежные, ревнивые, что любили тебя, где глаза, сиявшие точно черные солнца на ложе твоём?—...

А безумный художник, помешавшийся от гибели жены и дочери своей, хочет изобразить в Сочельнике «мир на земле и в человеках благоволение»... — И что же получается у него?

«На картоне же сплошь расцветченном, чудовишно громоздилось то, что покорило его воображение в полной противоположности его страстным мечтам. Дикое, черно-синее небо до зенита пылало пожарами, кровавым пламенем дымных, разрушающихся храмов, дворцов и жилищ. Дыбы, эшафоты, виселицы с удушенниками чернели на огненном фоне. Над всей картиной, над всем этим морем огня дыма, величаво, демонически высился огромный крест с распятым на нем, окровавленным Страдальцем, широко и покорно раскинувшим длани по перекладинам креста. Смерть, в доспехах и зубчатой короне, оскалив свою гробную челюсть, с разбегу подавшись вперед, глубоко всадила под сердце Распятого железный трезубец. Низ же картины являл беспорядочную грудку мертвых — и свалку, грызнию, драку живых, смещение нагих тел, рук и лиц. И лица эти, ошеренные, клыкастые, с глазами, выкатившимся из орбит, были столь мерзостны и грубы, столь искажены ненавистью, злобой, сладострастьем братоубийства, что их можно было принять скорее за лица скотов, зверей, дьяволов, но никак не за человеческие».

Лучше чем слова критика, эти цитаты свидетельствуют о мощи Бунинского искусства.

Что же касается «Митиной любви» и «Солнечного удара», двух чрезвычайно сильных вещей, украшающих второй том избранных творений Бунина в издательстве имени Чехова, то можно сказать, что эти шедевры навсегда упрочили за их автором имя величайшего русского писателя нашего времени.

Борис Искрицкий.

ХРОНИКА

I. Р. С. Х. Движения

Съезды в Америке

По полученным нами сведениям Общій Съезд Движения, состоявшийся в сентябре месяце в Нью-Йорке, прошел успешно. Постановления, одобренные большинством делегатов, и подробный материал о самом съезде появятся в ближайшем выпуске «Вестника». Что же касается самого «Вестника», то мы можем уже со-

общить читателям, что Общий Съезд постановил расширить Редакционную Коллегию и включить в нее представителей Движения в Америке: прот. Александра Шмемана, хорошо известного нашим читателям своими очерками о Литургии, Гизетти М. Р., редактор Бюллетена Р. С. Х. Д. в Америке и О. Раевскую, наладившую успешное распространение журнала в San Francisco и его окрестностях.

На местном съезде Движения, тема которого была выяснение роли христианина в борьбе со злом, в качестве докладчиков выступили, помимо прот. А. Шмемана и М. Карповича, все три члена Парижской делегации, К. А. Ельчанинов, И. В. Морозов и прот. В. Зеньковский.

Франция.

Кончина Е. Свечиной.

1-го октября с. г., после длительной и тяжелой болезни, скончалась Екатерина Павловна Свечина, урожд. Ламсдорф. Покойная была до самого последнего времени активным и верным членом Движения. Под ее руководством несколько лет сряду собирался кружок, посвященный учению православной Церкви о Божьей Матери.

Более 20 членов Движения отозвались на призыв госпиталя, в котором лежала Е. Свечина, дать для нее немного своей крови. Переливания крови не смогли спасти больную, но облегчили ей тяжкие страдания последних дней.

Съезд «двух Движений» (S. C. M. и P. C. X. Д.).

В начале июля под Парижем состоялся съезд «двух Движений», на который ежегодно съезжаются делегаты Английского и Русского Студенческих Христианских Движений. В отличие от Русского — целиком православного — Английское Движение является междуконфессиональным: от него были посланы на съезд делегаты — англикани (во главе с о. Ричардом Ратт), пресвитериане, возглавляемые молодым богословом-бартинцем — Я. Торренсом) и, в единоличном порядке, методисты и евангелисты.

Темой съезда была проблема взаимоотношений Слова Божьего и Тайнств. Как обычно съезд длился четыре дня и каждому основному вероисповеданию было уделено по одному дню. Православный доклад принадлежал перу автора «Трапезы Господней» — прот. Николаю Афанасьеву. Съезд окончился в русском скиту Моисеяну, куда в воскресенье все участники прибыли на православную Литургию. На лужайке, близ скита, были прочитаны

три сообщения на тему «Эсхатология и единство». На заключительном собрании, среди других заявлений свидетельствующих об успехе съезда, делегат-методист заявил, что отныне он посвятит свою жизнь на то, чтобы призывать методистов возвращаться в лоно англиканской Церкви. Многие пресвитериане признали, что впервые они ощутили, как много утеряно в их вероисповедании по сравнению с англиканской и особенно с православной Церковью. Эти заявления красноречиво показывают насколько междоконфессиональные встречи не только желательны, но — смеем сказать — и необходимы.

Кружки.

В Париже, в течение октября, возобновили свою деятельность следующие кружки: 1) «Христианство и социальные проблемы» под руководством Д. Д. Викторова. 2) Литературный кружок (О. Икскул и И. Морозов), кот. посвятит зимою несколько лекций А. Блоку, «Бесам» Достоевского и т. д. 3) Библейский кружок на французском языке (5-ый год существования), который изучает Послание ап. Павла к Ефесянам — при участии о. Илии Мелиа, Н. Куломзина, о. А. Князева и мн. друг. 4) Экуменический кружок, первый week-end кот. состоится 21-22 ноября, в Бьевре, на тему: Божья Матерь и Воплощение. 5) Курсы для руководителей.

Осенний съезд Движения состоится несколько позже чем обычно, 14 и 15 ноября в Бьевре. Тема съезда «Истина Православия».

Желающие принять участие в кружках или в съезде могут обращаться за дополнительными справками в Редакцию «Вестника».

II. Деятельность «Синдесмоса».

В предыдущем номере «Вестника» мы писали о возникновении «Синдесмоса», организма связи между отдельными Движениями или группировками православной молодежи. С мая месяца по сентябрь «Синдесмос» распространил свою деятельность на Германию и на Англию.

В июле с. г., в столице Западной Германии, Бонне, состоялся местный съезд «Синдесмоса», с целью объединить в общей работе существующие национальные группы православной молодежи. Съезд прошел исключительно удачно, при участии более пятидесяти делегатов, в помещении старокатолической семинарии, любезно предоставленной директором — о. Кюпперс. Из Парижа

прибыли секретари «Синдесмоса», М. Маркович и И. Мейендорф.

Основная задача съезда была практической: определить форму работы «Синдесмоса» в Германии. Как выяснилось в течение этой встречи, эта работа должна принять в Германии не только вид «координации» между существующими организациями, но и живого миссионерства, проповеди Православия, обучение молодежи и т. д., ибо во всех этих отношениях в Германии фактически не существует «общего» дела, даже внутри национальных групп.

В последний день съезда, общее собрание избрало председателя местного Комитета — молодого православного немца, преподавателя сравнительной грамматики в Гамбургском Университете, д-ра Шольца, — членов представителей национальных групп (русский делегат — Яницкий), и секретаря — румына П. Мирона, который и организовал весь съезд. Немецкая ветвь организации останется в тесной связи с центром «Синдесмоса», находящемся в Париже, где предполагается созвать весной второй общий съезд православной молодежи, участвующей в «Синдесмосе».

Создалась одновременно ветвь «Синдесмоса» и в Англии. Первое заседание состоялось 27 сентября с. г. в сербской церкви. Секретарями были избраны: Надежда Феокритова и П. Петрович (серб). Собрания будут иметь место регулярно, поочередно в сербской и греческой церкви.

Центральным комитетом в Париже издан первый номер бюллетена «Синдесмоса» на французском языке (на ротаторе, 26 стр.). Помимо подробного описания съезда, из которого возник «Синдесмос», журнал содержит много ценного материала: текст доклада И. Мейендорфа о «Кафоличности Церкви» и рапорты комиссий. Рапорт комиссии о методах церковной работы с православной молодежью следовало бы перевести на русский язык.

В сокращенном виде «Бюллетень» появился и на английском языке. Издан он английским комитетом в Лондоне.

Регулярные собрания «Синдесмоса» будут иметь место в Париже ежемесячно. Первое собрание состоится 29 ноября в помещении румынской Церкви на 7, rue Jean de Beauvais.

Наконец, в связи с деятельностью «Синдесмоса», следует отметить посещение летнего лагеря Р. С. Х. Д. делегацией посланной финским православным Движением молодежи.

Редактор: И. В. Морозов. — Directeur responsable P. A. Struve

Редакционная коллегия: К. А. Ельчанинов, Н. А. Струве.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1954 ГОД

« В Е С Т Н И К »

Православный орган религиозной мысли
и церковно - общественной жизни.

Во всех странах, за исключением Франции и Америки, для которых цены указаны особо, подписка с целью поддержки издания равняется двойной стоимости обычной подписки.

Во Франции: Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier-de-Serres, Paris-15^e. С.С.Р. Paris 2441-04.
в Марокко: Mme E. Mirkovitch, 36 Derb Abda Kasba, Marrakech, Medina, Maroc.

Подписная плата на год с целью поддержки издания — 1000 фр. Обычная подписная плата на год: 450 фр.

В Америке: Подписная плата на год с целью поддержки издания — 5 долл. Обычная подписная плата на год: 2 доллара.
Mrs. T. Lukkanen, 225 West 99th Street, New York 25, N.Y., U.S.A.

San-Francisco : Miss. Olga Raevsky, 427 Alcatraz Ave, Oakland 9, Calif, U.S.A.

в Англии: Mrs. Frank - Scorer, 46 Corringham Road. London. N. W. 11.

Подписная плата на год: 9 s. 6 d. ; цена отдельного номера 1 s. 6 d.

в Германии: Fräulein Olga Woinoff, Celle, Speicherstr. 12 Allemagne.

в Бельгии: Подписная плата на год: 6 герм. марок.
Mme N. Sereda, 99, rue des Wallons, Liège,
Подписная плата на год: 72 бельг. фр.; цена отдельного номера 12 бельг. франков.

в Италии: Arcipr. A. Nasalsky, via Leone Decimo 8, Firenze.
Подписная плата на год: 600 лир; цена отдельного номера 100 лир.

в Финляндии: Rev. S. Förlin, Mannerheimintie 8, Helsinki.
Подписная плата на год: 400 финляндских марок.

в Швеции: Prost. S. Timtchenko. Box. 6993, Stockholm, 6.
Подписная плата на год 6 крон.

в Австралии: Polyglot Bookshop, Melbourne., 182 George str. Melbourne, C. 2. V. c. Australie.

Подписная плата на год: 18 австралийск. шиллинг.

Пробные номера требуются бесплатно.