

«LE MESSENGER» «THE MESSENGER»

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

PERIODIQUE TRIMESTRIEL



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

«LE MESSENGER»

périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

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

РЕДАКЦИЯ ШЛЕТ СВОИМ ЧИТАТЕЛЯМ ПРИВЕТСТВИЕ
И НАИЛУЧШИЕ ПОЖЕЛАНИЯ К НОВОМУ ГОДУ
И ПРАЗДНИКУ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА.

№ 43

СОДЕРЖАНИЕ

IV - 1956

Стр.

1. От Редакции. Наша опора 1
2. Слово на день Рождества Христова — архиеп. Иннокентий Херсонский 2
3. Оправдание Богословия — епископ Кассиан 3
4. Дух мученичества на заре христианства — М. Лот-Бородин 10
5. Учение о Христе и Церкви у Св. Игнатия Антиохийского — И. Ф. Мейендорф 17
6. Назначение человека в мире (Продолжение) — О. Клеман 24
7. О чуде — свящ. Георгий Сериков 32
8. Р. Шуман — Владимир Ильин 34
9. Библиография
 - а) О воспоминаниях Феодора Августовича Степуна — Л. А. Зандер 41
 - б) Прот. Виктор Ильенко «Избранные жития святых» — прот. В. Юрьев 44
 - в) Л. П. Филонова «О таинствах Православной Церкви» — З. 45
10. Хроника
 - а) «Зои» — И. Ф. Мейендорф 45
 - б) Осенний съезд Р.С.Х.Д. во Франции 48

К СВЕДЕНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ.

Вестник Р.С.Х.Д. выходит 4 раза в год на 48 страницах. Подписная плата на год — 500 фр. Цена отдельного номера — 150 фр.

4 № par an. Prix du № 150 fr.

Prix de l'abonnement annuel: 500 fr. Adresse de la Rédaction :
Rédaction du «Messager», 91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e (France).

ОТ РЕДАКЦИИ

НАША ОПОРА

До чего смутно стало наше время, как запутались и осложнились политические, национальные и социальные темы наших дней! Где тот хваленый разум человеческий, который как будто призван господствовать над слепым ходом истории? Где та наивная и безоблачная вера в прогресс, которая еще так недавно царилла в душах? Когда-то большой русский ученый, И. И. Мечников, отдал все свои незаурядные силы на поиски «рационального мировоззрения», — и все, казалось, удавалось ему в этих исканиях, пока не грянула война 1914 г., которая опрокинула все его оптимистические ожидания. Но если бы Мечников дожил до наших дней, его душа с ее надеждами на рационализацию жизни была бы совершенно смята и раздавлена. На фоне успехов современной науки и техники каким резким и трагическим контрастом является принципиальный аморализм наших дней! Духовное падение, цинизм, тем более отвратительный, что он прикрывается высокими словами, систематическая ложь — все это возвращает мир к вандализму и огрубению... Тут же нельзя не упомянуть о каком-то параличе воли у тех, кто стоит за добро...

Где найти точку опоры для жизни, для работы, где искать мужества и силы? Только в следовании правде Христовой, — это есть последняя, но и самая надежная опора для нас.

Пусть же будут основой нашей жизни слова Господа: «Мужайтесь, Я победил мир».

БИБЛИОТЕКА-ФОНД ОНА
РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ-МЪ БУ
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЦЕВСКАЯ 2

4001354

СЛОВО НА ДЕНЬ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Отрывки из слова архиеп. Иннокентия Херсонского

«Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти» (Тим. 3, 16). После сего можно ли нам не исполняться радости, видя, что бедное естество наше удостоилось чести соединиться в лице Искупителя нашего с Самим Божеством так, что в нем обитает теперь **вся полнота Божества телесно?** (Кол. 2, 9). — Как нам не радоваться, видя, что на славном и превознесенном престоле Божества, куда мы грешные без страха не смели и очей вознести, восседает ныне во всем Подобный нам, кроме греха? — Бедная плоть, жилище греха и смерти, при всей слабости твоей и склонности ко греху, я не могу теперь уже взирать на тебя с отвращением, которого ты сама по себе заслуживаешь. Нет, ты освятилась, когда Святейший Святых соединился с тобою. В Адаме естество мое ниспало, в Искупителе превознесено. В прославленном человечестве Господа моего я имею несомненный залог, что и мое бедное человечество некогда прославится, что и мое смертное облечется бессмертием. Где Глава, там будут и члены; где Первенец, там явятся и меньшие братья; где Предтеча — Иисус, там соберутся и Его последователи. «Наше жительство, — писал некогда Апостол Павел к Филиппийцам, — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя» (Фил. 3, 20). Почему усвоится жительство на небесах тем, которые еще жили на земле? Потому, — как рассуждает тот же Апостол в другом месте, что — там, на небе, живет Господь Иисус, а в Нем живем уже и все мы. Что же, Божественный Апостол, что будет следствием сего чудного сожительства нашего со Христом? То, отвечает он, что Господь не только «преобразит уничиженное тело наше, дабы (оно) было подобно Его преславному телу» (Фил. 3, 21), но и посадит всех нас на том Престоле, на коем Он восседает теперь Сам (Апок. 3, 21).

Столь величественные виды открываются нам, братья, в будущем от того, что Божественный Искупитель наш есть подобный нам человек! Но, в то же время, человечество Его содержит в себе все, что нужно к воодушевлению нас и среди настоящих наших бедствий...

Что побуждало Апостолов переносить все труды и опасности, крайнюю нищету и презрение мира, самые муки и смерть? То, отвечает за всех Апостол Павел, что «я знаю, в Кого верую», — и уверен, что Он — Спаситель мой, будучи Богом, «силен сохранить залог мой» до славного пришествия Своего (2 Тим. 1, 12). Что заставляло мучеников презирать все могущество царей и вла-

дык земных, всю лютость мучителей, не только не убегать, но даже и искать смерти?

То, что Спаситель, ради Коего они приносили себя в жертву, не слабый человек, коего власть не может простираться за пределы сей жизни, но Бог правосудный и всемогущий, Который не может «забыть подвига любви, подъятого во имя Его» (Евр. 6, 10), не может оставить победителей без венца победного. Что, братья, и ныне улаживает многострадальную жизнь тех, которые взыскуя небесного отечества, скитаются в пустынях, горах, вертепах и пропастях земных? То, что они подобно Моисею, «видят невидимого» (Евр. 11, 27) для плоти и крови Спасителя, и уверены, что Он, как Сердцеведец, видит все их слезы, слышит все их вздохи, и, как Всемогущий, устрояет для них обители, в светлом доме Отца небесного. «Отними истину Божества Иисуса Христа, говорит Афанасий Великий, и падет Апостольство, мученичество, подвижничество». Так! ибо и Апостолы, и мученики, и подвижники текли и текут не во след человека, а во след Единородного Сына Божия. Так! ибо все ревнители благочестия почерпают утешение в той истине, что Спаситель, в Которого они веруют, есть Бог истинный, Который всегда может «спасать приходящих чрез Него к Богу» (Евр. 7, 25).

ОПРАВДАНИЕ БОГОСЛОВИЯ

Нуждается ли богословие в оправдании? И вообще, и особенно, в наше время? За богословием отрицалось право на существование в эпоху позитивизма. Позитивисты отказываются видеть в богословии науку. Но их эпоха, как будто, прошла. И коммунистический поход на христианство и на христианское богословие оказался концом — самоубийством! — позитивизма. В этой борьбе окончательно вскрылась религиозная природа позитивизма, как религии атеизма, и победило христианство: не религия вообще, а именно христианство. Но победило в том смысле, что решительное сражение уже выиграно, тем самым исход борьбы предрешен, однако, борьба еще продолжается. Воинствующий атеизм еще отбивается из своей советской твердыни, даже делает вылазки, кто-то, по старой привычке, оказывает ему помощь и в свободном мире. И победоносному христианству нельзя складывать оружия.

Да, христианское богословие написано на знамени победы. В наше время носятся в воздухе не только понятия атомной физи-

ки, но и истины богословия. Кто, например, до первой войны, стал бы говорить вам об эсхатологии. Вне тесного круга специалистов-богословов, самое слово не было известно. Теперь оно на устах у всех: может быть, даже больше, чем цитаты из знаменитых произведений мировой литературы или прославленные образы искусства. Вспоминаются, из писаний великих Отцов Церкви, греческие женщины эпохи Вселенских Соборов, которые на рынке спорили об истинах христианского богословия. Куда идти дальше? Это касается в полной мере нас — русских и нашего Православного богословия. Мы часто не отдаем себе отчета в значении этой перемены. Нам хочется большего. Мы готовы жаловаться, что православным возрождением захвачен незначительный круг, что большинство наших братьев живут или прямо вне Церкви, или, самое большее, на периферии Церкви. Но не удивительно ли, что, за исключением Русского Технического Института во Франции, построенного на иных основаниях, единственным русских высшим учебным заведением, которое выдержало все превратности эмигрантского существования и огненное испытание Второй Мировой войны, оказался наш Парижский Богословский Институт, существующий непрерывно с 1925 г., и что новое — и пока единственное — русское высшее учебное заведение, которое открылось в Америке в 40-е годы, есть, опять-таки высшая богословская школа? Это — свидетельство фактов. На такое свидетельство фактов уместно ли отвечать оправданием богословия? Кажется, что оно уже оправдано жизнью.

К сожалению, на деле обстоит не так. Богословие нуждается в защите. Но удары на богословие — во всяком случае в русском зарубежном обществе — направляются уже не со стороны позитивистов. Предостерегающие голоса раздаются из охранительных кругов. Есть страх перед богословием. Говорят: надо просто верить, а не рассуждать. Научное богословие может разрушить веру. Я не нахожу нужным определять понятие богословия. Не только его защитники, но и его обличители подводят под него и догматическое осмысление истин веры и ученое исследование Священного Писания, памятников литургических, творений Отцов Церкви и т. д. Обличители богословия одинаково боятся и того и другого. Читатели «Вестника», может быть, помнят вышедшую в конце 1955 г. мою статью «О тексте Нового Завета», в которой я попытался дать православный подход к вопросам текстуальной критики Писания. Но я не знаю, многим ли известно, что людям охранительного направления моя статья показалась опасной. Они испугались, как бы знакомство с затронутыми в ней вопросами, даже в православном освящении, не разрушило в ее читателях веры...

Можно привести и другие примеры: много примеров! Всего и не перечислишь! Сколько нападков обрушивается и на нашу работу по пересмотру русского перевода Нового Завета. Какие только обвинения — даже в ересь: например, в отрицании приснодевства Божией Матери! — не выдвигаются против нас в этих же кругах. А крестный путь о. Сергия Булгакова, великого христианина, великого пастыря и великого православного богослова, в памяти у всех нас. Мы помним, какое сопротивление пришлось преодолевать приснопамятному Митрополиту Евлогию даже со стороны его ближайших сотрудников, когда он заставлял молчать обвинителей и утверждал православие о. Сергия. Защита о. Сергия была защитой Православного богословия.

Поход против богословия идет не на пользу Церкви, а во вред ей. Надо помнить, прежде всего, что борьба христианских и антихристианских сил еще продолжается. Решительное сражение христианством выиграно, но противник все еще достаточно силен. В его распоряжении весь аппарат Советской империи, на знамени которой по-прежнему написан атеизм. Христианство есть религия историческая, и его историческое основание дано в свидетельстве Св. Писания. Обесценить это свидетельство значит выбить у нас почву из-под ног. Научное богословское исследование показало замечательную сохранность Св. Писания, иначе говоря, необыкновенную твердость этого основания. Но сохранность эта касается существенного содержания Священного Писания: проповеди Христа и апостолов и основных фактов истории. Сами апостольские подлинники до нас не дошли. Древние рукописи между собою расходятся. Ценою великого усилия ученым богословам удалось приблизиться к первоначальному тексту, но восстановить его в буквальной точности не удалось, и едва ли когда-либо удастся. Мало того, сравнение между собою отдельных Евангелий или свидетельств посланий ап. Павла с повествованием книги Деяний иногда приводит богословов к установлению противоречий, которые им не удается согласовать. Скажу еще раз: речь идет о второстепенных частностях. И догматически это наблюдение не представляет никакой трудности. В православном понимании богодухновенности Свящ. Писания, Дух Святой действовал через писателей, которые были люди и, как люди, были отмечены печатью человеческой ограниченности. Но самый факт, установленный научным богословием надо честно признать. Если бы мы его отрицали, обличители христианства обратили бы это отрицание против него. В мелочах они были бы правы, но эти мелочи они использовали бы против самого основания, твердость которого непрелож-

но доказана. Они колебали бы это основание в глазах недостаточно осведомленных людей.

Это поняла Римско-Католическая Церковь. Мы обычно хвалимся нашей свободой и справедливо усматриваем в ней наше преимущество перед католиками. Да, сущность Православия есть сыновняя свобода (ср. Римл. VIII, 21). Да, в доме Отца мы не рабы, а сыны (ср. Ин. VIII, 35-36). Но с какой легкостью мы отказываемся от этой свободы и налагаем на себя иго рабства! Эту опасность уже знал и против нее восставал свободный дух ап. Павла (ср. Гал. V, 1). У католиков все регламентировано. Постановлениями Папской Библейской Комиссии введено в определенные границы и исследование Св. Писания. И тем не менее, они не боятся научной работы над Библейским текстом, и в вопросах о происхождении отдельных Библейских книг умеют выходить и за границы поставленные Библейской Комиссией, я сказал бы даже: выходят дальше, чем нужно. Как бы то ни было, в борьбе с антихристианскими силами и в защите незыблемого основания христианской веры, они оказываются свободнее нас. И их пример — это надо честно признать — должен быть уроком и для нас. В наше грозное время, богословский труд есть не только наше право, но и наш долг. Если мы от него уклонимся, мы можем потерять все. И одержанная победа может обернуться поражением. То, что в русском зарубежье процвели и сохранились из высших учебных заведений одни только богословские школы, объясняется, вероятно, здоровым христианским инстинктом (если позволительно такое словосочетание). Вопреки активному обскурантизму, православные русские за рубежом России, если не поняли, то почувствовали всю настоятельную необходимость, в переживаемое нами время, богословского образования.

Сказанное относится к богословию, как щиту Православия. В изложенном понимании, богословие есть средство: средство драгоценное, но все-таки средство. Но богословие не только средство. Оно есть цель. Я не раз употреблял термин: «научное богословие». С преодолением позитивизма не остается уже сомнения в том, что богословие есть наука, т. е. познание, мало того, как наука о Боге, она есть высшая наука, вершина науки. Этого теперь не будет отрицать и большинство философов.

Но, как наука о Боге, богословское познание есть наша работа для Бога, наше приношение Богу, наша жертва Богу. Жертва не предполагает непременно заклания, т. е. смерти приносимого. Ап. Павел знал жертву живую, и к этой жертве призывал своих римских читателей (ср. Римл. XII, 1-2). Живая жертва богословия

есть жертва познания. И эту жертву — сознательно или бессознательно — приносят все христиане.

Познание есть неотъемлемое право человека. С самого начала ему были поставлены пределы. В раю древо познания добра и зла было ограждено запретом. Но познание Бога было нам указано, как возможность, как данность и как цель (ср. Мф. XI, 27 и пар., Ин. X, 15, XVII, 23). Познание Бога: Бога в Себе, Божия действия в мире и Божией воли о нашем спасении, и есть богословие.

Обскуранты боятся вреда богословия для благочестия. Напрасно: подлинное богословие есть выражение подлинного благочестия. Оно вырастает из духовного опыта. Как не стоит на месте духовный опыт, так не стоит на месте и богословие. Рост духовного опыта: его расширение и углубление влечет за собою и рост богословия. Он состоит в тех новых ответах, которые дает Церковь на возникающие в ней новые вопросы.

Все христианское богословие заключено, как в зерне, в Св. Писании. Но, отвечая на новые вопросы, выражая новый духовный опыт, оно уже выходит из границ Библейских формул и определений. Как пример, приведу почитание Пресвятой Богородицы. Оно может быть богословски раскрыто, отправляясь от Нового Завета. Но оно есть ответ церковного сознания на материнское предстательство Божией Матери, на Ее любовь, на чудеса, являющие Ее помощь, на опыт услышанной молитвы. Опыт этот относится к истории Церкви за пределами Нового Завета, и памятники, литургические и иные, выражающие почитание Пресвятой Богородицы, содержат богословие, вытекающее из благочестия.

Другой пример, который позволит нам остаться в рамках Нового Завета, хотя и не требует этого непременно: учение о Святом Духе. Дух Святой сошел на апостолов в день Пятидесятницы (Деян. II) и явил Свое пребывание в Церкви изобильным изливанием духовных даров: Своих даров (ср. 1 Кор. XII и др.). Дары эти превышали разумение человеческое (ср. Деян. II, 13-15) и вызвали подчас соблазн даже в христианской среде (ср. 1 Кор. XIV, 23). Из посланий ап. Павла ясно, что он имел великий опыт Духа: из Новозаветных писателей никто не пишет о Духе так много, как он. Но читателю его мысль не всегда понятна: понимает ли он Божественную Ипостась Св. Духа, третье Лицо Святой Троицы, или Его дары, Его печать, или даже просто человеческий дух? Он знал, что Дух Святой сообщается в человеке его духу (ср. Римл. VIII, 16). Но Дух Святой продолжал являть Свое присутствие в Церкви, посылать Свои дары. И то, что нам не до конца ясно у ап. Павла, проясняется у позднейших Новозаветных писате-

лей. На закате Апостольского Века учение о Св. Духе достигает часто полной ясности и получает свое совершенное догматическое выражение в чеканных формулах Иоанновской письменности. Апостол — Богослов закрепил опыт Духа — и свой и тех, кто писал до него — в своем богословии Духа. Иоанновское богословие Духа было возможно только, как закрепление опыта Духа, оно выросло из благочестия. С ап. Иоанном замолк последний Новозаветный писатель, но Дух Святой продолжал действовать в Церкви, и опыт Духа, уже за пределами Писания, получал и дальше свое выражение в богословии Духа.

Еще один пример, последний, богословия, вырастающего из благочестия. Вершина Новозаветного учения о спасении достигается в мысли о Боге, как Отце, и об усыновлении Ему спасаемых. В этой точке сходятся и синоптики, для которых Бог есть Отец (Мф. VI, ср. V, 9, 45 и мн. др.), и Иоанн (ср. I, 12-13), и Павел (Римл. VIII, Гал. IV). Но усыновление Богу совершается во Христе, чрез единение со Христом. Отец, как Отец, познается в Сыне. И Павел и Иоанн знали, что значит быть «во Христе». Они знали это погружение во Христа, это растворение во Христе. Но для них это был только путь. Недостигаемый, от нашего взора сокрытый Отец становится нам доступным в Сыне (Ин. 1, 18) и остается нашей последней целью: Отец в Сыне и чрез Сына. Опыт этот есть высшая точка всякого духовного опыта. История Церкви нас учит, что мало кто до нее доходил. Очень многие знали только Сына и уже не искали Отца. Но учение об усыновлении возможно только как богословское выражение этой вершины духовного опыта.

Но и обратно. Не только благочестие выражается в богословии, но и богословие требует благочестия: оно ищет выявления в деле. Точнее говоря, это два неразделимых аспекта нашего служения Богу: логосом, т. е. словом, выражающим разум, и делом. Это — то же, что у ап. Павла, «вера, действующая любовью» (Гал. V, 6). Для Иоанна любовь есть предмет веры (I Ин. IV, 16); и иначе не может быть, потому что любовью связаны Отец и Сын в недрах Божественной жизни, и к этой любви дано приобщиться и нам через любовь к Сыну, выражающейся в исполнении Его заповедей, которые предписывают нам любовь (ср. Ин. XV). Соединяя две заповеди любви — к Богу и к ближнему (Мф. XXII, 26-40 и пар.) — в единую заповедь любви, мы привыкли понимать любовь к ближнему, как выражение любви к Богу. Если нет любви к ближнему, это значит, что нет и любви к Богу. Это говорит и апостол (I Ин. IV, 20). Но он же говорит и другое. Любовь к ближнему измеряется любовью к Богу. Мы ее познаем чрез любовь к

Богу (I Ин. V, 2). Если нет любви к Богу, то рассеивается, как иллюзия, и любовь к ближнему: ее нет.

Я сказал, что богословие вытекает из благочестия. Я должен сказать теперь, что оно неотделимо от благочестия. Если богословие невозможно без благочестия, то и благочестие невозможно без богословия. Богословие может быть более или менее осознано. Оно может совсем молчать. Но оно живо и под спудом, и выражаясь в познании, в сознании неосознанного ранее, оно есть принесение Богу той жертвы живой, о которой пишет ап. Павел.

Я имел случай сказать о единении со Христом. Это мистическое единение есть сущность нашего духовного опыта. Но оно есть и сущность познания, так же точно, как оно предполагается и верою и любовью. Верующий и любящий стремится к соединению с тем, в кого он верит, и кого он любит. Но и познание только тогда есть подлинное познание, когда познающий проникает — входит — в объект познания. Это касается всякого познания, на всех его ступенях. Познание есть единение. Познание Бога в богословии, которое нам дано, и к которому мы призваны, есть единение с Богом.

Богословие нужно не только — и скажу даже не столько — для защиты веры; оно есть неотъемлемая часть, или лучше, необходимое проявление, нашей духовной жизни. Богословие есть богослужение. Отражая и выражая наш духовный опыт, оно есть тот лучший дар жертвы живой, или жертвы духовной (I Петр. II, 5), который мы можем принести Богу.

Епископ Кассиан.

Париж,
Ноябрь 1956.

ДУХ МУЧЕНИЧЕСТВА НА ЗАРЕ ХРИСТИАНСТВА

«Они победили кровью Агнца и словом свидетельства своего, и не возлюбили души своей даже до крови». (Апокалипсис 12, 11).

Едва ли не лучшим доказательством духовного призвания человека является жертвенная способность его природы. Уже в родовом инстинкте животного мира, где самка естественно-легко жертвует жизнью ради спасения детеныша, дан зародыш вольной отдачи себя другому. Разумная тварь даже в смутном своем сознании ищет других форм той же готовности. Такова норма всех религий и прежде всего культа первобытных племен. Сущность его в коллективном обязательстве жертвоприношений божеству — чаще всего кровавых, как наиболее ценных, сперва всем кланом, а затем и отдельными его членами. Правда, в этом акте явно доминирует элементарный импульс эгоцентризма: *do ut das*. Но и он уже предполагает некое признание самого принципа, а именно, абсолютной зависимости человека от высших, то есть сверх натуральных сил. Именно на ней зиждется вся сложная схема предварительных обрядов очищения для принесения этих умиловительных жертв.

На следующей стадии культового развития, внутри утилитарного принципа, уже зарождается этическая идея особых взаимоотношений между теми, которые приносят воздаяние и теми, кто их принимает как должное. Само священство (изначально жречество) было установлено с целью постоянного представительства и умиловления. То же мы находим в древнем иудействе с той существенной разницей, что в этой первой монистической религии налицо, свыше данное Творцом неба и земли, Откровение. Во имя этого Откровения посвящают Богу все без исключения начатки жизни. Именно здесь центр и духовно-витальный смысл Союза **(берит)**, заключенного Ягве с избранным им народом, который обязался служить Всевышнему — Богу-ревнителю истинной веры и грозному врагу всех видов идолопоклонства.

Пафос избранничества и постоянная драма отпадений жестокого Израиля — вот историческая ткань Ветхого Завета. Законные и сверхзаконные духовные требования Ягве воплощены не только в данных Им заповедях, начертанных на каменных скрижалях; они должны быть начертаны и в живых сердцах. Об этом неустанно напоминают народу отступнику его великие пророки (особенно 7-го и 8-го веков). Во всех их вещаниях и призывах

раскрывается и углубляется великая ответственность пробужденной религиозной совести. Пророческая миссия именно заключается в немолчном зове к «обрезанию» сердец и внутреннему обновлению самого сакрального служения. Нельзя не отметить того в чем выявляется лик пророков в Израиле: они не слепые орудия, а живой орган божественной воли. В них немолчно звучит глас Бога, не только грозного Судии, но и любящего Супруга; зов, возвещающий устами Исаии, Осии, Амоса, Малахии: «Милости хочу, а не жертвы». Мы приближаемся по восходящей линии веры и надежды — Авраама, Моисея, Ильи, Давида — к чистому пламени самозабвенной любви. О ней свидетельствуют облеченные новой силой и первые до Христа «свидетели» Его: и три Отрока в печи огненной и братья Маккавеи вкуче с героической их матерью Соломонией. Последние, уже на грани двух миров, коснулись порога евангельского благовестия в лучах восходящей новозаветной Агапы.

Решающим моментом является в промыслительном плане нашего перерождения добровольная, искупительная жертва Единородного Сына Божия, ибо Он не только принял «зрак раба» и понес тяготы человеческие нас ради, но, до конца послушный, возлюбил падший род Адама любовью «до смерти крестной». С Ним лишь отверзлись врата Эдема, и в Рай, потерянный праотцовским грехом гордыни и жадности, вступил покаявшийся «благоразумный» разбойник.

Голгофское Распятие — реальный символ восстановления нашего первородного естества целительной силой жертвенной Любви. Как известно, по древнему верованию, которое было освящено Преданием, кровь и вода, излившиеся из пронзенного копием ребра Спасителя суть прообраз христианских первоначинств: крещения, возвещающего, согласно апостолу языков смерть Господню, и непосредственно связанного с ним таинства Евхаристии, которое венчает эту смерть памятью славного воскресения. Двойная мистерия (*mysterion* — церковное таинство) соумирания и совоскресения христианина по стопам Родоначальника вечной жизни: «Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь!»

Раннее христианство открыто признает, что крещение огнем и Духом — *baptisma pneumati* — превышает крещение водой и Духом, ибо оно, как подлинное уподобление Страстям Господним, непосредственно и навеки приобщает свидетеля-мученика Христовой Крови, к прославленному естеству Богочеловека. Классическая формула гласит у Отцов: «общник в страдании — общник и в прославлении». Своей жертвенной кровью, как

витальным принципом всего своего существа, мученик запечатлевает свидетельство любви «даже до смерти». Современники торжествующего мученичества, этой воистину чудесной эпопеи первых веков христианства, были убеждены, во главе со всеми вселенскими учителями, что мученики — и только они — немедленно удостоивались приятия в Царство, тогда как остальные усопшие еще ожидают воскресения и суда*). Как известно, самое церковное таинство иногда заменялось, вернее предварялось у неофитов «крещением кровью», которое, строго говоря, в идеальном аспекте есть изначальная реальность, как непосредственное приобщение Страстям и Смерти Спасителя.

В то же время к этим первенцам *mimesis Christi* полностью применялись великие награды, обещанные в заповедях Блаженства, потому что именно они как бы концентрируют в себе, по божественному образцу, квинтэссенцию христианского совершенства. Мученики представляют собой то зерно, которое, попадая в добрую почву, дает плод «в сто крат» (притча о Сеятеле). Как известно, церковное таинство, как мы уже сказали, иногда заменялось, вернее, предварялось (у неофитов) «крещением кровью», которое, в идеальном аспекте, есть изначальная реальность, как непосредственное приобщение страстям и смерти Господней. Апостол Павел первый вскрыл глубинный смысл приобщения к Христовым страданиям тех, кто идут Его путем. Все «богословие» Креста вытекает из этого единого источника жертвенной любви. Напомним, что Крест Голгофы, согласно всем восточным апокрифам, есть то райское «древо Жизни», которое было от века предназначено для заклания Агнца и должно со дня Распятия вновь расцвести и в первозданном Эдеме, как залог совершенного Спасения. Так одной и той же таинственной цепью как бы спаяны в одно и грехопадение и искупление. В этой харизматической, провиденциальной перспективе мученический подвиг Христовой рати является воистину человеческим подтверждением той божественной энергии, которая исходит от Распятия. Оттого

*) Лучшие работы по вопросу о мученичестве следующие: Marcel Viller «Martyre et Perfection» (in R. Ascèse et Mystique 1925); Eric Peterson: «Les témoins de la Vérité». (Collection: «Sphère et Croix»); Deissmann: «Martyrum» (Theol. Lit. Zprt. 1898). A. Schneider «Passions Mystik» и Dom'Stoltz «Théologie de la mystique» (Chevetogne 1939). Все эти исследования основаны на святоотеческом учении. Добавим, что в знаменитых видениях Перпетуи, святая зрит в раю одних только мучеников. То же подтверждает нам и Апокалипсис и на этом особо настаивают Киприан Карфагенский и Тертуллиан. Об уже вошедших (до всеобщего Воскресения) в небесный чертог, блаж. Августин замечательно сказал, что они «вечно бодрствуют в блаженном покое». (Sermone 259 in Civitas Dei).

зрелище потрясающей стойкости страстотерпцев среди жестоких истязаний казалось очевидцам явным знаком присутствия самого Господа в этих свидетелях Его крови: Он Сам борется с ними, даруя им сверхестественную силу этого свидетельства. Мы скажем ниже как надо понимать это присутствие.

Движущим нервом мученического героизма, единым актом достигавшего христианского совершенства (*teleiosis*), по признанию Отцов (начиная с Климента Александрийского и Оригена, который сам прошел через огненное испытание), является пламенная любовь, та самая, которая, сливая в одно две воли, божественную и человеческую, так сильно выражена апостолом языков: «не я живу, а живет во мне Христос». Вот почему современники именуют своих мучеников «друзьями» (*philoī*) Христа, Его близкими (*proximi*). Пред лицом всего верного народа они предостоят ему как первые святые исторической Церкви, ею почитаемые и убажжаемые как истинные «сокровники» — «сотелесники» распятого Господа, а потому и сонаследники Его в грядущем эоне. Такое признание уже прикровенно высказано на Тайной Вечери, которая есть Вечеря Любви; здесь сыны брачного чертога приобщаются к Любимому впервые в таинстве **койнонии**. Все нити скрещиваются вокруг этой доминирующей темы: Любви, побеждающей смертное естество, как харизматический залог блаженной Вечности.

Мученики воочию воплотили эту мистерию, доказав, что **любовь** — божественная агапа — сильнее смерти, и не знает тления. Об этом неустанно твердят Отцы — учителя, равно древнего Востока, как и христианского Запада, где излилась (в Риме) первая кровь за Христа гонимых — «живые факелы Нерона»...

Ефрем Сирийский, вдохновенный поэт, а позднее Сирийский епископ Радулла Эдесский воспели в своих восторженных гимнах подвиг мучеников, возлюбивших Христа «паче всего». Акцент неизменно стоит на агапическом свидетельстве. Даже такой трезвенно-мудрый вселенский учитель, как Златоуст, открыто возглашает, что «любовь (агапа) мучеников укоренена в самом сердце (*De Confessio martyrum*). В свою очередь, св. папа Лев утверждает, что «агапа» нигде не проявляется столь ярко, как у блаженных мучеников. Наконец, самый авторитетный представитель средне-векового богословия, Фома Аквинат, резюмирует в сильной формуле ту же основную мысль «*martyrum signum est maximi caritatis*».

Отметим также при этой исключительно высокой оценке основного импульса мученичества «во имя Христа» и по Его следам, что вся атмосфера, в которой росла эта боговдохновенная эпопея

действительно заражала своим пламенным дыханием еще некрещенных неопитов (оглашенных), а порой и самих язычников. Именно это, многократно засвидетельствованный факт, особо поражае современников, и не только их. Так Николай Кавасила (XIV век), посвятивший также пламенные страницы хвалам «свидетелям Христа» (в своей *Жизни во Христе*), превознес этот род крещения — *baptisma* — как первообраз грядущего таинства просвещения (*photismos*). Он особо подчеркивает здесь изначальную победоносную энергию Искупления на кресте, прямо изливаюшуюся на тех, кто непосредственно ее восприяли. В таких случаях церковное таинство прямо заменяется крещением кровью в полном смысле слова, т. е. реальным, а не только идеально-символическим. Здесь вскрыты глубочайшие корни почитания мученичества, как *exemplum*'а, т. е. образца карригативных Страстей. Этот культ, общий всей экумени, свидетельствует о прославлении любви тех, кто полагает душу свою за други своя.

Отсюда древний обычай, оставшийся неизменным донныне, освящать храм вложением частиц от св. мощей в алтарь — символ самого Царя славы — наглядно показывает глубокое культовое значение сих мощей. Приведем вкратце описание этого обряда в книге Николая Кавасилы (глава об освящении храмов). По окончании предварительного омовения и помазания престола (*thusasterion*), служащий епископ, в полном облачении направляет свои шаги к тому пределу (вне храма), где покоятся останки избранного мученика. Епископ возлагает их на *дискос*, тот самый, напоминает нам автор, который служит для Святого Хлеба, и несет его в окружении всего клира и верных до еще закрытых царских врат, разверзающихся перед ним при пении 23-го псалма: «Се бо входит Царь Славы». Тогда он помазует мощи миром и влагает их собственноручно в подножие престола. В своем описании сего торжественного входа, Кавасила изъясняет, что «сим останкам воздаются столь высокие почести, потому что ничто не находится в таком непосредственном соотношении с Евхаристическим Христом, как останки уподобившихся Ему во всем мучеников: по плоти, духу и роду смерти». Далее он довершает свое утверждение таким образом: «При жизни они (мученики) имели Христа в себе, после смерти Он поэтому не покидает их останков, но соединяется с ними душою и присутствует в самом их прахе». Иначе говоря, присутствие этих мощей, благодаря их особой близости Христу, действительно, а не только символически, освящает весь храм. Более того: «они сами суть истинный алтарь (престол) и

все церковное здание является имитацией святых мощей, довершающих его, подобно тому как Новый Завет довершает Ветхий».

Теперь перед нами вскрывается до самого сокровенного ядра доктринально-сакральное значение самого явления мученичества на фоне церковной христианской действительности. И тогда становится вполне понятной, выросшая из этого ядра идея о заступничестве святых мучеников, ставших ходатаями своих земных братьев пред лицом Творца (*Intercessio Sanctorum*). Облеченные особой благодатной силой свыше, мученики, а за ними все святые вселенской Церковью канонизированные, получают также посмертный дар чудотворения в меру величия их подвига, вдохновенного Христовой Любовью. Мы еще вернемся к истинной природе этой Любви «превыше жертв и всеожжений». Сама она, как духовная стихия (огонь духа) подобна факелу, который зажигаясь от нетварного очага, пылает в недрах человеческого сердца. Она — величайший дар Утешителя, на Сыне почивающего и с Ним соединяющего. Ибо мученик, кровью запечатлевший свое неутомимое влечение к Возлюбленному, также возлюблен Им; оба соединены узами сроднивших их «страстей». Об этом повествует реально-образно вся христианская эсхатология.

Первое упоминание о загробной судьбе и о блаженном пакибытии «свидетелей» находится в Откровении св. Иоанна, самом потрясающем памятнике пророческого новозаветного гения. В центре апокалиптического видения — закланный Агнец «как бы стоящий» — знак до конца претерпевшего и оттого прославленного — перед престолом Ветхого днями. Напомним, что образ Агнца всегда символизирует идею *жертвы* как таковой: Христос «закланный» — первый наш ходатай перед Отцом (послание к Евреям). Исходя из этого, становится понятно, что *со-мученичество* с Ним дает право на посмертное заступничество (интерсессию). Очень сильно говорит по поводу исторического значения Иоаннова Откровения Louis Bouyer в своей замечательной книге «*La Bible et l'Evangile*». Приведем здесь в ракурсе это истолкование: «Великое утешение Апокалипсиса в том, что грядущий мир уже явлен; ибо Слово, его возвещающее, скреплено свидетельством тех, которые запечатлели его своей кровью и поэтому прямо перешли от заклания к славе. Мученичество имеет такое значение у св. Иоанна потому, что им воздвигается (*se construit*) Иисус Небесный и построается вся История» (стр. 196).

Сноп небесных лучей падает в этом видении на Того, Кто, Един от Св. Троицы, отдал себя на заклание ради грешного рода. Именно поэтому Он может своею властью распечатать Книгу Жизни и раскрыть ее всю. И вот когда снята пятая печать, тотчас за

явлением «коня бледного» (знамение смертного проклятия) открываются внутреннему взору таинovidца, под самым жертвенником-алтарем ароматов ветхозаветной Скинии, где возносятся фимиам святых молитв, — те, которые «не возлюбили души своей даже до крови» и тем уподобились Агнцу. И тут же мы узнаем, что «словом свидетельства своего» они победили врага клеветника. За это будут им даны белые одежды, омытые кровью Агнца, ставшей их собственной. Эти снежные ризы — символ обновленной плоти по выходе ее из крещальной купели. Благословенная Христова рать, представшая нам на пороге Нового Иерусалима с пальмовыми ветвями в руках, будет следовать за Агнцем повсюду. Пастырь добрый поведет их на вечно зеленеющие пастбища, к источнику живой воды, навеки утоляющей всякую жажду. И будут они вкушать небесную манну, прообраз евхаристического Хлеба, вкушая и от плодов райского дерева Жизни — здесь снова выступает лейтмотив восточных сказаний о земном рае. И получат они новое автентичное имя, высеченное для каждого «на белом камне». Это имя с особой силой указывает на то, что единичное и личное сохранится и в грядущем веке в полном соответствии с идеалом христианского персонализма. Как известно, на библейском языке (как вообще в представлении всех первобытных народов) имя выражает самую сущность данного естества, подобно тому, как **кровь** означает «душу», то есть биологическое существо человека, **имя** выявляет его душевно-духовную природу. О последнем свидетельствует сама книга Бытия, где Адам, как тварный царь космоса дает имена всем животным.

В Апокалипсисе симфония нового миротворения хотя и дана в мощных аккордах, однако, лишь приоткрывает в заключительной главе завесу разделяющую два эона... Обитатели грядущего — одни мученики, согласно тексту. Они не только свидетели былого Искушения и отныне чада Божии, они также, и быть может прежде всего, — посредники между Ним и тварным родом, а также и первовестники «знамение победы несущие»... Как таковые, мученики, уже на земле живые трофеи победы, возносят «*tropaeum crucis aeternae victoriae*» (Тертуллиан). Недаром день кончины мученика есть по всеобщему верованию и церковному постановлению день его рождения для вечной жизни и небесной мзды: *dies natalis*, к которому приурочено земное чествование отныне прославленного святого. **Прославление** в этом контексте надо понимать в самом глубоком мистическом смысле, а именно как подлинное уподобление, духовное сыновство. Основная истина христианского **теозиса** представлена в них во всей своей полноте, а именно, с одной стороны промыслительный замы-

сел Творца, Его «идея» (в платоновском смысле) о разумной твари соответственно изначальному дару образа и подобия Божия, с другой стороны здесь актуально выявляется свободное соучастие этой твари в таинственном процессе обожения. В таком освещении святость, которая может полностью осуществиться лишь силой благодати (*charis*), в своем агапическом приближении к первообразу человека, ко Христу, является идеальной нормой человеческой природы. Оттого святые мученики, «свидетели» и носители тайны чистой Любви, сияют брэнному миру как маяки и влекут за собой всех блудущих в земном странствии и вожделевающихся небесной отчизны. В блаженном успении они уже «субботствуют», чая всеобщего Воскресения. Ничто мирское не может нарушить этот особый «покой их неустанного блдения», как замечательно выражается блаженный Августин в последней главе своей «**Град Божий**». Для этих первенцов Креста и Славы, Вечеря Любви не прекращается и, вместе с тем, продолжается таинственная миссия заступничества за братьев, еще томящихся в изгнании.

М. Лот-Бородина.

(Продолжение следует).

УЧЕНИЕ О ХРИСТЕ И ЦЕРКВИ У СВ. ИГНАТИЯ АНТИОХИЙСКОГО

«Польза Ваша в том, чтобы быть в беспорочном единстве, дабы всегда приобщаться Богу» (Еф. 4, 2).

При римском императоре Траяне (98-117) «процвел Игнатий... получивший вторым епископство в Антиохии, как преемник ап. Петра. Говорят, что из Сирии его послали в город римлян на растерзание зверям за его свидетельство о Христе. И когда он проезжал через Азию, под строгой стражей, он укреплял общины речами и увещаниями во всех городах, где он проезжал. И, во-первых, он предостерегал их от ересей, которые уже начинали размножаться; он призывал их твердо содержать апостольское предание, которое для верности он счел нужным письменно утвердить; то есть, **он уже свидетельствовал**».

В этой краткой заметке церковного историка Евсевия (4 в.) с ясностью выступает образ св. Игнатия, преимущественно как **свидетеля** (по-гречески «марира») о Христе. Его свидетельство словом получило такой огромный авторитет в древней Церкви потому, что оно завершилось другим, высшим свидетельством—его

мученической смертью за Христа. Вся жизнь и писания Игнатия поражают своей цельностью; его мысль особенно ценна для нас, потому что в ней выражается с редкой ясностью то основное ядро евангельской Истины, которое христианами так часто раздробляется и обесиливается *)).

Учение Игнатия о Христе и о Церкви носит предельно «экзистенциальный» характер: это не доктрина или отвлеченная спекуляция, а проповедь той истины, которая важна для всех нас в каждую минуту нашей земной жизни.

Христология св. Игнатия определяется главным образом его полемикой с «докетами», отрицавшими реальность Боговоплощения. «Докеты» представляли себе плоть Сына Божия как призрак и не верили в реальность страстей и смерти Христа. Против них св. Игнатий пишет: «Иисус Христос, от корене Давидова, сын Марии, истинно родился, ел и пил, истинно был гоним при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, пред лицом небесных, земных и преисподних; Он также истинно воскрес из мертвых, ибо Отец Его воскресил, как и нас воскресит по этому подобию, нас, которые веруем во Христа Иисуса» (Тралл. 9, 1-2).

Для выражения понятия «человечности» Христа, св. Игнатий пользуется библейским и евангельским понятием «плоти», указывающим на всю тварную стихию бытия, на тварный мир: «Даяй пищу всякой плоти» (Пс. 135, 25). «Слово плоть бысть» (Ио. 1, 14). «Плоть» не есть только человеческое, материальное тело, а весь его психо-физический состав, в его совокупности: он может претендовать на автономность и восставать против Бога, но поскольку Сын Божий воспринял его, он снова получает свое бывшее райское достоинство.

Все учение св. Игнатия о Христе направлено к тому, чтобы утвердить реальность и конкретность Боговоплощения. Эти его мысли ярко выражены на тех страницах, которые он посвятил в своих посланиях мученичеству и Церкви.

«Если, как говорят некоторые безбожники, пишет он о докетах, Христос только призрачно страдал..., почему я связан? Почему я желаю бороться с зверями? Тогда я зря умираю. Я лгу перед Господом» (Тралл. 10). Иначе говоря, если Христос не умер реально, то смерть христианина не может быть «свидетельством» о Его победе: она будет лишь «смертью за идею», простым чело-

*) Послания св. Игнатия Антиохийского переведены на русский язык (Казань, 1857). Существуют также многочисленные переводы на все европейские языки: французский — «Sources chrétiennes» № 10 (Paris 1946), английский — (London SPCK; New-York, 1947), немецкий — (Freiburg I. B., 1938) и т. д.

веческим «героизмом». Но если Христос реально умер и воскрес и если мы, наша плоть, — Его плоть, то наша смерть есть только продолжение Его голгофской победы, свидетельство о том, что «смерть нами уже не обладает». Поэтому св. Игнатий просит римских христиан не заступаться за него, не мешать ему умереть «во Христе». «Лучше мне, пишет он, умереть во Христе Иисусе, чем царствовать над концами земли: я ищущу Его, умершего за нас, я желаю Его, воскресшего для нас; **приближается мое рождение**» (Римл. 6).

В древней Церкви смерть мучеников называлась днем их рождения к новой жизни. Конечно, эта мысль может иметь смысл только если между Христом и христианином существует реальное единство. Игнатий называет его «единством плотским и духовным» (Смирн. 12, 2) и оно осуществляется в Церкви.

Учение св. Игнатия о единстве Церкви носит тот же «антидокетический» характер, что и его христология. Как Христос не призрачно воплотился, а имел конкретное и видимое человеческое тело, так и Церковь является не только духовной, сверхматериальной реальностью, а **видимой общиной**. Воплощение Сына Божия не имело бы смысла, если бы Церковь сама не состояла из «плоти и крови», одухотворенных и освященных Плотью и Кровью Христа. Если смерть христиан, по св. Игнатию, есть как бы продолжение голгофской смерти, то и жизнь их есть жизнь Христа в истории, полная, человеческая жизнь, воспринятая Сыном Божиим. Все мы хорошо знаем и принимаем учение Церкви о Христе, воспринявшем полноту человечества, но мы слишком часто являемся докетами, когда думаем о самой Церкви: мы спиритуализируем ее единство, отделяем ее видимую организацию от ее «невидимой» сущности, подчиняем эту организацию мирским стихиям, национальным, политическим или личным. Мы не отдаем себе отчета в том, что всем этим мы отталкиваемся от того, что Церковь есть по существу — видимое проявление в истории обоженного Тела Христова. Если мы превращаем Церковь в невидимую реальность или же подчиняем ее организацию земным, необоженным стихиям, то мы тем самым отвергаем реальность Боговоплощения или же отрицаем его действительность.

Когда св. Игнатий говорит о Церкви, он всегда подразумевает конкретную, видимую общину верных, основанную на любви. Сам Господь в Евангелии учит нас не абстрактной «любви к человечеству», а любви к **ближним**, т. е. к тем людям, с которыми мы призваны общаться в нашей повседневной жизни. И все мы знаем, как легко любить издали и как трудно построить со своим непосредственным окружением подлинную христианскую жизнь... Мы

устраиваем нашу жизнь так, чтобы избежать наших «ближних»; мы мним себя православными христианами, но избегаем участия в местной приходской общине; мы веруем во вселенскую истину Православия, но устраиваем нашу церковную жизнь на чисто национальных основаниях, вопреки канонам и, главное, вопреки основной евангельской истине о любви к **ближним**, т. е. к тем людям, среди которых, по воле Божией, мы призваны жить и которые так же как и мы, нуждаются в истине Православия, нуждаются в том, чтобы мы сделали Православие доступным для них.

Для св. Игнатия, собрание всех христиан, живущих в одном месте, есть Церковь Божия во Христе: «Где два или три **собрания** во имя Мое, там Я посреди них», сказал Господь. «Старайтесь собираться часто, пишет св. Игнатий, на благодарение (по-гречески: «евхаристию») и хвалу. Ибо, когда вы часто собираетесь, силы сатаны уничтожаются и его злое дело исчезает через ваш союз веры» (Ефес. 13, 1).

Мы редко отдаем себе отчет в том, что наше церковное собрание не только полезно нам, «спасению нашей души», но оно есть объективная **победа над сатаной**, стремящимся разделить человеческий род и, тем самым, отделить его от Бога. И нет, вероятно, у него большей радости, чем разделения среди христиан... Церковное единство предполагает общее собрание **всех** в единстве веры: «Вы собираетесь **все вместе**, пишет еще св. Игнатий, во Христе Иисусе от корене Давидова по плоти, Сыне человеческом и Сыне Божиим, чтобы быть в послушании у **одного епископа** и у пресвитеров, преломляя Хлеб, — лекарство бессмертия, средство, чтобы не умереть, и жить во Христе Иисусе во веки» (Ефес. 20, 2).

Через воплощение Сына Божия, Бог даровал человеку вечную жизнь в теле Своего Сына, т. е. в Церкви, в общине верных, где совершается Таинство Тела и Крови Христовой. Эта община включает в себя **всех** истинно верующих, собирающихся вместе, в единстве таинств и возглавления. Это единство **всех** предполагает, конечно, что повсюду, где есть православные христиане, они не разделяются между собой по мирским причинам. От единства со Христом можно отделиться, но Христа нельзя разделить.. В каждой местной Церкви Он присутствует всецело и не разделяется, как и не разделяется сама Церковь: «Там, где Христос Иисус, пишет св. Игнатий, там и католическая Церковь» (Смирн. 8, 1), т. е. вся Церковь, Глава и Тело. Можно из нее выйти и, тем самым, отделиться от Христа, но нельзя создать **свою** Церковь, частную или национальную, так как Церковь всегда для всех и всех в себя включает.

Ее внутренний строй, по св. Игнатию, также определяется ее природой: это не есть организационная или административная надстройка над церковной общиной, а выражение ее внутренней жизни. Но и тут у него чувствуется все то же противоположение докетизму: Церковь есть видимое тело, так же как видимо воплотился Сын Божий. «Умоляю вас, старайтесь все делать в согласии с волей Божией, с епископом, председательствующим на месте Бога, с пресвитерами, являющими образ собрания апостольского, и с диаконами...» (Магнез. 6, 1). **Вся Церковь** присутствует в собрании: сам Бог в лице епископа, как Господь на Тайной Вечере, апостолы — в лице пресвитеров... Нам может показаться странным, что грешный человек может восседать «на месте Бога»; но, ведь, вся Церковь есть Тело Христово и **все мы** вместе, перед лицом мира, призваны являть Христа, точно так же как епископ или священник, совершая литургию, являет образ Господа собранию христиан. Все та же тайна реального Боговоплощения являет единство Бога с людьми... Конечно, служение епископа есть именно «служение», а не магическая трансформация человека в Бога: епископ получает благодатные дары для этого служения и может оказаться недостойным их... Но недостойнство людей не отменяет самого дара и самого служения. Тайна Церкви заключается именно в том, что грешные люди получают силу общения между собой не по стихиям мира (у св. Игнатия — «по плоти»), а «во Христе», предвосхищая здесь, на земле, будущее Царство и единство во Св. Троице. «Живите в единстве, по-Божьему, продолжает св. Игнатий, уважайте друг друга, и никто да не смотрит по плоти на ближнего, но любите друг друга всегда во Иисусе Христе; да не будет ничего среди вас, что могло бы разделить вас, но будьте в единстве с епископом и с предстоятелями, согласно образу и учению нетления» (Магн. 6, 2).

Как бы не были нам дороги наши земные привычки, наши привязанности и традиции, они не имеют места в Церкви, поскольку они разделяют людей между собой. «Как и Господь, продолжает св. Игнатий, ничего не сделал ни сам по себе, ни через апостолов, без Отца, ибо Они — одно, так и вы ничего не делайте без епископа и пресвитеров; не пытайтесь показать, что ваши частные дела благословенны; только то, что в собрании — благословенно: единая молитва, единое прошение, единый ум, единая надежда в любви, в чистой радости — это Иисус Христос и ничего нет лучше Него. Собирайтесь все, как единый храм Божий, к одному жертвеннику, к единому Иисусу Христу, происшедшему от единого Отца, имеющему бытие в Едином и ушедшему к Единому» (Магн. 7).

Церковный строй, выражающий единство общины, покоится на тех же благодатных отношениях между людьми, которые стали возможны во Христе. Эти отношения покоятся не на абстрактной доктрине, определяющей отношения между людьми вообще, а на любви к конкретным личностям, среди которых Бог определил нам жить и с которыми мы призваны составить общину, Церковь. Поэтому св. Игнатий говорит только о строе местной Церкви, как о конкретном явлении Тела Христова в каждом месте. Но этот строй также важен для жизни во Христе, как и существование самой общины: он есть основное проявление новой жизни. «Когда вы подчиняетесь епископу, как Иисусу Христу, вы живете не по-человечески, — для меня это ясно — но по Иисусу Христу, умершему за нас, дабы, веруя в Его смерть, вы избежали смерти» (Тралл. 2, 1).

Те же мысли мы находим в послании св. Игнатия к Магнезийцам: «Надо оказывать (епископу) послушание без всякого лицемерия, ибо лицемерие обманывает не этого видимого епископа, а Невидимого; здесь дело идет не о плоти, а о Боге, знающем все тайны. Недостаточно поэтому называться христианами, но надо быть ими; так некоторые говорят об епископе, а все делают без него; такие люди явно не могут иметь доброй совести, так как их собрания не действительны, ибо не согласны заповеди» (гл. 3-4).

То, что св. Игнатий пишет о послушании епископу, должно конечно быть понято в контексте всей его экклезиологии. Во времена св. Игнатия было всем ясно, что епископ имеет власть не над Церковью, а в Церкви, что его служение определяется тем местом, «местом Бога», которое он занимает в собрании верных, что это служение он может проходить только в той общине, которая сама его избрала. Кроме того, епископское служение не предполагает непогрешимости епископа, не исключает в нем человеческих слабостей и несовершенств. Древняя Церковь знает много случаев, когда церковный народ изгонял недостойных или изменивших Православию епископов. Когда св. Игнатий возвеличивает служение епископа, он имеет в виду ту благодать, которую получает каждый епископ, для прохождения своего служения. Но само собою разумеется, что благодать не действует магически и не упраздняет сама собою всех тех препятствий, которые люди создают. Часто не только сами носители благодати, но и общины верных неспособны воспринять те нормы новой жизни и новых человеческих отношений «во Христе», о которых пишет св. Игнатий и которые должны проявляться в отношении между епископом и его Церковью. Жизнь христианской общины

представляет собою одно целое. Учение о Церкви у св. Игнатия потому так полно и целостно, что оно покоится на христологии. Оно ясно устанавливает противоположение между Христом и плотью, между Царством Божиим и областью еще подвластной сатане. После вознесения Христа и сошествия Св. Духа, не противоположение Бога и человека стало характерным для жизни Церкви, а противоположение между прославленным и спасенным человечеством и человечеством падшим. Во Христе, Бог и человек заключили окончательный мир и человек вернулся в дом Отчий. Этот дом и есть св. Церковь, предвосхищающая на земле вечное Царство. Это Царство уже существует во всей реальности, когда «два или три собраны во имя Христова», но это не значит, что все мы уже восприняли полноту благодати, присущую Церкви, как целому организму.

Св. Игнатию совершенно ясно, что церковное устройство, в том виде, в котором оно было передано верными апостолами Христа, определяется не организационной формой, а самим Богом, пославшим Сына своего для спасения людей. Только в Сыне это устройство имеет смысл. «Моя любовь к вам, пишет он ефесским христианам, не позволяет мне молчать. Я первый призываю вас исполнить волю Божию, ибо Иисус Христос — жизнь наша, есть мысль Отца; так и епископы, поставленные до концов земли, находятся в «мысли Иисуса Христа» (гл. 3, 2). Те неурядица, которые мы производим в церковном организме, судят нас самих, но не Церковь. Истинная Церковь есть там, где Христос. «Где Христос, там и католическая Церковь», писал св. Игнатий.

Несмотря на то, что послания св. Игнатия Антиохийского к Малоазийским общинам написаны в первые годы второго столетия, они являются для нас исключительно актуальными. В эпоху бурных исторических сдвигов, колеблющих самые устои человеческого общества, св. Игнатий указывает нам на «единое на потребу». Он указывает на те нормы, которыми должна руководиться церковная жизнь, чтобы не подвергнуться искажениям, которым часто подвергаются человеческие общества. Как часто, беспомощно хватаясь за дорогие, но преходящие ценности, мы углубляем церковные разделения, отказываясь от подлинного православного святоотеческого предания! Сознательно или бессознательно пытаюсь реформировать церковный строй по нашему человеческому разумению, мы подчиняем его еще более нецерковным стихиям, забывая о том, что только в возврате к самой Церкви, к ее собственным законам, мы можем найти правильный церковный путь.

И. Мейендорф.

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ

II-ая часть

Нельзя спастись одному

Открыть себя Богу не значит только самому открыться, но и дать возможность открыться Ему другим людям и твари.

В учении преп. Максима Исповедника о человеке и его назначении¹⁾ мы встречаем неподражаемое по своей глубине описание того, как в творческом процессе, последовательным, постепенным отделением и разделением тварного от нетварного, разумного и чувственного, неба и земли, рая и земного космоса, мужчин и женщин — должно было в плане Божиим соответствовать созданию каких-то единств, какого-то синтеза, осуществление которого было поручено Адаму. Через него, как через связующее начало между Богом и тварью, должно было совершиться обожение всей твари. И, несмотря на то, что падение сделало человека недостойным такого призвания, план Божий не изменился и назначение первого Адама было осуществлено Адамом небесным — Христом, не вместо человека, но для того, чтобы вернуть ему возможность, преобразив мир, соединиться с Богом. Второй Адам начинает «новое творение», преодолевая все разделения старого. Своим рождением от Приснодевы, Он возвышается над тем разделением, которое внес в человека пол, Он освобождает любовь от смертного жала и открывает искупленному эросу два пути — брака и монашества. На крестном древе Он объединяет землю и небо, которое Он носит в себе, что подтверждается Его словом, обращенным к благоразумному разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю». Этим озаряется самое мрачное, что есть на земле, ибо нет уже более ничего проклятого. Чувственный мир, обретший свое единство во плоти Воскресшего, объединяется через Вознесение с миром бесплотных сил и вся космическая и человеческая реальность, через восшествие и сидение Христа одесную Отца, возносится к престолу Св. Троицы, — как залог будущего всеобщего обожения. Таково дело, в котором мы призваны быть сотрудниками. Это дело охватывает два вида человеческой деятельности в мире: общение с другими и освящение вещей.

Общение с другими

Человек не был создан одиноким: «Господь создал человека по образу Своему, Он создал его по образу Божию: Он создал их как мужа и жену» (Быт. 1, 27).

1) Saint Maxime: De ambiguis. P. Gr. 91, 1305 seq.

Тайна единства и множества в человеке отражает тайну единства и многообразности в Боге. Как принцип Божественной личности завершается в образе трех божественных единств, так и в человеке, созданном по образу Божию, человеческая природа или человечность не может являться принадлежностью монады; она требует не одиночества, но общения в многообразности истинной любви. В основе христианской мистики, в противоположность мистикам не-христианского Востока, лежит термин «мы», а не «я». Если в Индии, в опыте вхождения в себя, носящем название «кайвалия» — что значит «отъединение» — это «отъединение» может достигать такой степени, что всякое присутствие другого возбуждает нестерпимое страдание, то ничего подобного не может быть в христианстве, которое есть, по св. Григорию Нисскому, «религия уподобления» Богу во св. Троице²⁾. Как Бог един в трех лицах (причем это «единство» не составляет высшую ступень Божества, но личную безграничность Отца, как и «три» не есть арифметическое число, но некий символ абсолютной многообразности), — так и человечность едина в множественности человеческих ипостасей: «человек един во всех человеках», пишет св. Григорий Нисский³⁾. Эту же мысль выражает о. С. Булгаков, говоря о «всечеловечности каждого человека»⁴⁾. Если принять эти выражения конкретно, то история человеческая получает совершенно особый смысл: если, действительно, существует человек, воплощающий в себе все многообразие человечности, то вся история человечества является моей историей и я несу в себе все последствия судьбы человечества — т. е. грешу с Адамом, участвую в распятии Христа, но я также могу с Ним воскреснуть... Многообразное единство человечества было омрачено грехом и превратилось во враждебную множественность, в унылое повторение тех же грехов, потому что мир греха есть мир друг другу подобных, но между собою враждующих индивидуумов, неких обособленных экземпляров человеческой природы, обусловленной злом. Именно здесь и приходится говорить об «отъединении» или обособлении: падшая природа в одиночестве как бы сама себя пожирает через мириады других индивидуумов.

Но Церковь, приобщающая человечество к Божественной жизни, восстанавливает в нем возможность любви, которая сильнее этого самопожирания и сильнее смерти. Боговоплощение восстановило человеческую природу настолько, что новое человечество

2) M. P. Gr. 44, 273 D.

3) Цит. R. P. V. Zenkovsky: «Sobornost» dans la nature de l'homme». Dieu Vivant, N° 27.

4) Ibid.

есть ничто иное, как Тело Христово в самом реальном смысле: то же Тело нас питает, та же Кровь нас всех омывает и животворит... В единстве этой священной Плоти, мы все взаимно члены один другого. И единству Плоти и Крови соответствует **инаковость** Огня: кровно мы единое тело, а Огнем Пятидесятницы каждый из нас особо отмечен и становится иным. Огненные языки Св. Духа различны и каждому христианину дается свой и каждое пламя изнутри освещает нечто особое. Оно сообщает свободу, утверждает призвание и с живой очевидностью воспламеняет тот онтологический центр личности, который православная аскетика называет сердцем. Таким образом, Пятидесятница и истекающее из нее таинство миропомазания, через которое она продолжается в Церкви, посвящает, освящает и просвещает то единственное и таинственное в каждом отдельном человеке, что мы называем личностью. Благодаря Пятидесятнице христианин не только приобщается объединяющему Телу Церкви — в Телe Христовом, — но обретает и способность свободно воспринять и воплотить в личной жизни ту животворящую силу, которую это Тело в себе заключает. Ибо христианин лишь тогда христианин, лишь тогда отвечает своему призванию, если он свободно, творческим актом, осуществляет христианство в своей личной жизни и ему одному присущим образом «ипостасирует» единое церковное человечество, т. е. дает Телу то лицо, которое только он один и может ему дать — свое собственное, личное, преображенное Св. Духом. Если Церковь, как Тело Христово, требует членства и послушания, то Церковь, как Пятидесятница, требует творческого вдохновения, борьбы, преображающей любви, дерзновения и свободы. Единое во Христе, обновленное человечество, многообразно во Св. Духе. Ибо Церковь не есть коллектив, в котором отдельные индивидуумы рядом полагаются, она также не есть некая сращенность друг с другом, в которой личность человека могла бы раствориться. Она есть Тело, но Тело объединенное любовью: Тело Христово и каждого отдельного христианина. Она есть Тело, но принадлежащее Божественному Лицу, которое, в силу этого, сообщает ей всю троичную полноту. И, подобно тому, как каждая Божественная Ипостась включает в себя всю полноту Божества, так и каждая человеческая личность не является только членом целого, но включает в себя это целое. Отсюда вытекает вся диалектика человеческого общения: я тем более представляю из себя нечто единственное, чем более осуществляю эту единственность всецелой отдачей себя. Личность осуществляет себя только жертвенно: она не сберегает свою жизнь для одной себя, она не замыкается эгоистично в себе, не ищет для себя ни здоровья, ни бо-

гатства, ни ума, способностей, талантов, чистоты, ни даже некой своей отрешенности... Она отдает другим все, что имеет сама, она отдает свою жизнь, она открывает себя всем другим жизням и, если на грани этого (границы, правда, никогда не переходимой, ибо всегда, до бесконечности расширяемой), она уже ничего не имеет, то все приобретает — всю жизнь и все человечество. Обратное этому, индивидуум, желающий над всем властвовать, ищущий своего, остается пустым и одиноким, замкнутым в своем ничто, в аду собственного одиночного заключения. Отсюда вытекает закон любви: я тем более имею, чем меньшим обладаю... «Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Матф. 10, 39; Мар. 9, 35; Лк. 17, 33⁵) Единый человек, единое тело создается не тем, что один человек поглощается другим или растворяется в чем-то безличном, но тем, что, силою благодати, отдается другому или его воспринимает, не теряя своей единственности, но находя в другом и обретая сам для другого некую прозрачность. Каждая личность в христианстве сохраняет свою неповторимую ценность и единственность.

Можно свести к следующему те требования, которые христианство предъявляет человеку в его общении с другими: **уважение** к личности другого, отказ от захватничества и посягательства на свободу другого, охранение себя от пошлости и вульгарности, искание совместного творческого пути; **смирение**, которое, вопреки засасывающей нашу жизнь тине, бдительно противостоит

А вся **любовь**, не заключена ли она во взоре Божией Матери «Умиления», в этой нежности, которая не есть только жалость, привычкам обыденщины и мелкого тщеславия; это смирение вдохновляет нас ценить других, восхищаться ими: тем, что они существуют рядом с нами, что они проникнуты тем же теплом, что и мы и, так же как мы, хранят в себе тайну своего бытия. А затем — **одиночество** (и сознание необходимости этого одиночества и для другого). Одиночество не как отчуждение или удаление от других (даже в случае его целесообразности), но как сохранение духовного целомудрия, как сознание тайны другого, как постоянное обращение к Богу, из-за моей собственной неспособности любить, как постоянное переходение через грань, сковывающих нас горизонтальных связей, вследствие которых я все время чего-то ожидаю от других, и как уверенность в том, что мне никто ничего не должен, но что я сам все должен Богу, Который в лице моего ближнего «алчет и жаждет, и наг, и в темнице»...

5) Слово «душа» нужно понимать в смысле «жизнь».

но и бесконечное приятие и прощение, в этом скорбном взоре, в который включена как бы вся скорбь человеческая, Ею разделяемая? Вечная женственность таится в этих иконах «Умиления», а также и слезы, которые растопляют ожесточенное сердце и обвевают прохладой сухие и воспаленные веки грешника... Это «Умиление» души, на котором зиждется вся православная аскетика, есть безграничная целительная сила, а, следовательно, и непрестанная молитва о страданиях и муке всего мира, о приятии Богом всякого человека, самого банального, безобразного и падшего, в котором, под чешуей греха, под пеплом беззакония, ожесточения и лукавства; можно внезапно открыть сердце заблудшего ребенка, душу, еще сохранившую девство, некую драгоценную жемчужину всегда возможной любви. И вершиной этого «умиления» не является ли молитва о том, чтобы все спаслись кроме, быть может, меня, заслуживающего только лишь ада (так молился преп. Антоний Великий); молитва о всеобщем прощении, всемирном восстановлении, преображении и прославлении...

Освящение вещей

Если духовная судьба человека неразрывно связана с его человечностью, то она связана также и с земным космосом. Весь чувственный мир составляет как бы продолжение нашего тела. Не является ли наше тело формой, налагаемой нашей душой на окружающую нас природу, которая нас непрестанно пронизывает и в нас проникает? Нет разрыва между плотью мира и человеческой плотью, между космосом и телом человека; мир причастен человеческой природе и составляет тело человечества. Если человек является «микрокосмосом», как об этом учили древние философы и как это подтверждают свв. Отцы, то это не для того, чтобы раствориться в мире, а чтобы его спасти. Если человек есть ипостась мира, его личное и сознательное выражение, то он должен дать смысл окружающим его вещам и преобразить их. Человек несет с собой надежду миру о получении благодати и соединении с Богом, но он же является для него и источником падения и тленности. «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 19-21).

Подчинившаяся беспорядку и смерти из-за нашего падения, тварь ожидает от человека, ставшего сыном Божиим по благодати, освобождения и славы. Мы ответственны за мир до послед-

ней его травинки. Мы — слово, «логос», через который мир находит свое выражение, которым он обращается к Богу и от нас зависит возможность предоставить ему кощунствовать или молиться. От нас зависит, чтобы он сделался маревом или премудростью Божией, ночной магией или священнодействием. Лишь через нас космос, — как и тело, которое он продолжает — может достичь вечности. И, — как это ни странно покажется современным умам — это наш грех, наше зло, наша соvrащенная с правого пути свобода, которые насилуют природу; это мы ответственны за падаль, за искривленные деревья, за оскверненную землю и это наш недостаток любви, который является причиной грусти, сквозящей в обращенных на нас глазах животных.

Но, всякий раз, когда какой-нибудь святой возносит молитву о красоте вещей, всякий раз когда какой-нибудь человек осознает космическое значение Евхаристии, всякий раз, когда какое-нибудь чистое существо воспринимает с благодарностью хотя бы самый смиренный дар земли — аромат ли травы, вкус ли плода, тогда радостью вечности загорается сердце вещей. «Лишь чистая душа воспримет аромат розы», пишет Клодель. Потому что мир не есть только тело человека, но, несмотря на извращающий его грех, он стоит пред нами и как откровение Божие. Не только человек связан с миром, но и Господь и, поэтому, существует не только антропос, но и тео-космическая связь: мир окружает вездущая слава Божия, его огнезrачная энергия; и в каждую вещь вложена Божественная идея, «логос», слово, которое к нам обращено. И сами вещи вокруг нас суть слова, некая «космическая библия», настолько же значительная, как и Библия историческая. Мы слишком утратили это первохристианское космическое сознание, такое живое и действенное в до-никейском богословии, которое, опираясь на послание к Ефесянам, подчеркивало присутствие и благодатное действие во всей природе каждой Божественной Ипостаси: «Отец — надо всем, Сын — через все, Дух Святой — во всем». Преп. Максим Исповедник учил, что в каждом акте человеческого познания наличествует принцип троичности: сущность вещей выражает Отец, их постигаемость — Сын, ее жизнь, как стремление к завершенности, Дух Святой...⁶⁾

Можно сказать, что если вечный мир служит на пользу человека, то и человек содействует его преобразению. И чистый человек, который перестает смотреть на вещи с вожделением, как на объекты своей власти или своего наслаждения, замечает вложенную в них красоту, их скрытую музыку и собирает эти скры-

⁶⁾ Questiones ad Thalassium, 13. P. G. 90-269.

тые «логосы» мира для того, чтобы возносить их к Творцу. По выражению поэта Рильке «человек собирает мед с видимого в золотой улей невидимого». Этим освобождается от случайности и смерти самая сущность вещей, т. е. тот дар Бога человеку, который должен стать даром человека Богу. По словам апостола Павла, «вся тварь совокупно стонет и мучается донныне» (Рим. 8, 22), мучается как бы «в муках рождения» и ожидает, чтобы человек разрешил ее от бремени, в котором лежит залог святости, вложенный в нее изначально Творцом. Лишь тот, кто сам достиг святости, может вывести из плена эту, стонущую в узах, святость мира, которая лишь через человека обретает свою полноту и сознательность.

Подчеркнем здесь заслуги софиологии, которая вернула религиозной мысли тот космический смысл, которым обладало первохристианство. Так, в богословии о. С. Булгакова ценным является та сила вдохновения, с которой он будит и призывает христианскую мысль вернуться к ее первоисточкам. Его богословие едва ли можно рассматривать как систему, ибо как таковая, она может показаться спорной, но оно может восприниматься как некий миф, в Платоновском смысле слова, как миф о Премудрости, которую человек должен освободить от суеты и обмирщения, как герой древних легенд в рыцарском подвиге освобождает пленную, страдающую красоту.

Освящение вещей должно стать нашей каждодневной задачей. Подчеркивая разделение священного и мирского мы поступаем не по-христиански. Как Ветхий Завет в отношении разных космозмов, так и Новый Завет в отношении своем к фарисеям, предъявляют одно и то же требование: лишить права называться священным все, что ставит себя преградой между Богом и человеком. Ничто, созданное для человека, само по себе не священно и свято лишь постольку, поскольку служит Богу. Но Бог кажется грозным и страшным, и у людей часто является соблазн окружить Его священной завесой, а личную ответственность, риск и творческие усилия, которые Бог от нас требует ежедневно, заменить раз навсегда выработанными правилами, научными выводами и готовыми рецептами. Господа Бога, Творца и Зиждителя, вечно обновляющего и животворящего все сущее, неиссякаемого источника струящейся благодати, превращают для собственного удобства, комфорта и успокоения в благостного старца. Так любовь палящую, которая сильнее смерти, заменяют браком по расчету. Но, если ничто не свято кроме любви, то любовь и должна все собою освящать. Ничто не должно быть достоянием обмирщения, профанации, так как, по слову Свящ. Писания, в Царстве

Божием все должно быть освящено, «все, что дано Господу, должно быть свято».

Таким образом, не существует священного и профанного, а только еще не освященное и уже освященное, святость нами видимая, ощущаемая и святость нами профанируемая и оскверняемая. Освящать что-либо значит открывать запертое, освящать что-либо значит самые обыденные вещи делать прозрачными для Божественного света; освящать значит осознавать, что один лишь мой грех затуманивал для меня окружающее и вот теперь оно снова обновлено во Христе; освящать значит открывать глаза перед этим Божественным светом, озаряющим мир. Человек должен возыметь жалость ко всем тварям и ко всем вещам, должен увидеть их в их подлинной сущности и глубине, должен пользоваться ими с уважением и благодарностью. Если поститься важно, говорил Бубер на своей лекции в Сорбонне в этом году, то и принимать пищу можно как нечто святое. Для нас, христиан, это означает, что пища, вкушаемая нами, есть продолжение Евхаристии.

В этой перспективе литургия становится для нас центром и смыслом космической жизни. Самое существование вещей обуславливается лишь молитвенным подвигом, благословением и благодатью, исходящей от Церкви. Если жизненные соки проникают в земные недра, если вода проходит круг своего течения, если небо и земля объединяются через солнечные лучи и дождевые капли, если человек и сеет и собирает в житницу, если прошлогоднее зерно умирает в земле, а новое — под мельничным жерновом, — это все для того, чтобы дать пищу тому, что призвано к нетлению, чтобы жизнь продолжалась и отстраняла смерть, а хлеб и вино — эти земные плоды, — готовили нашу плоть к приятию вечности. Из малого центра преобразенной материи лучи святости достигают небесных высот и волнообразно распространяются в бесконечность, потому что освящающее действие Евхаристии не знает границ. Верующие во Христа, по слову апостола, «род избранный, царственное священство, народ святой» (1 Петр. 2, 9), который Христос соделал царями и священниками Богу и Отцу Своему» (Откр. 1, 6; 5, 10). Они призваны ежедневно продолжать литургическое священнодействие, которое постепенно напитывает вечностью сердце вещей и уготовляет преобразование мира.

Уже теперь, сейчас, мы многое можем увидеть, взирая на лицо земли, даже в его современном состоянии. Если, у так называемых «примитивных» народов, труд человеческий растворяется в космических ритмах, человек ищет в природе символы

рая и вносит космос в свои храмы, то иное мы видим в старых христианских странах, где сама природа приобрела как бы человеческий лик, где человек, вместо того, чтобы сливаться с природой в каком-то безличном потоке, сам ее очеловечивает, чтобы принести в дар Богу; где каждый народ, каждая церковь по своему ищет образа своей святости, создает свой особый стиль святости со своим особым и неповторимым многообразием.

Судьба народов и человеческая культура в целом, как бы это ни казалось странным и противоречивым в отношении нашей эпохи, глубоко связаны с Церковью. Поэтому задачей христиан в мировой истории является труд устроения Царствия Божия, труд ежедневный над тем, чтоб соткать многоцветную одежду Невесты Агнца.

О. Клеман.

(Продолжение следует).

О ЧУДЕ

В день св. великомученика Георгия

Слово о. Георгия Серикова.

23 апреля Церковь вспоминает св. Великомученика Георгия, пострадавшего в царствование имп. Диоклитиана в IV веке.

В житии св. Георгия очень мало говорится о жизни святого, — почти все житие святого наполнено описанием его смерти и чудес, которые совершались им при его мучениях и после смерти. Св. Георгий поистине великий чудотворец, к заступничеству которого и сейчас прибегают верующие люди. Есть однако в наше время немало людей, которые отвергают возможность чудес и не верят в их действительность в прошлом. Почему?

Чудо, как принято его определять, есть действие Бога в мире — в соответствии ли законам, Им созданным, или в нарушение их, но это есть вхождение Бога в жизнь нашу. Но узрение нами того, что Бог действует и проявляет Себя в тех или иных событиях, дается не всем. Так чудеса, которые творил св. Георгий перед своей мученической смертью, исцеления, изгнание беса из истукана, низвержение молнии на капище язычников, были очевидными чудесами лишь для некоторых людей: для жены импер. Диоклитиана Александры, для двух воинов, присутствующих при пытке и для некоторых других. В этих чудесах они узрели действие

Христа-Бога и стали христианами. Но на других людей эти «чудеса» желанного действия не оказали, в этих «чудесах» они никакого действия Бога не видели и христианами не стали. Для этих людей чудеса были недостаточным средством для их обращения к истинному Богу.

Таких людей, подобных императору Диоклитиану, остающихся «неверующими», и в наше время очень много, — может быть даже гораздо больше, чем раньше. Как помочь этим людям, чтобы они почувствовали Бога во всем том, что Он делает? Как разбудить в них живое чувство Бога? Но прежде всего скажем со всей решительностью о том, в чем причина атеизма и в частности причина неверия в чудеса, или нежелание увидеть через них Бога.

Эта причина — отсутствие любви. Бог есть любовь и чудо можно увидеть только через любовь. Не любящий Бога и людей никогда и нигде никакого чуда не увидит. Это так потому, что сама любовь есть чудо! И сама Божественная Любовь есть первое и изначальное чудо из всех чудес.

Поясню мою мысль: любовь есть выход из себя, из своей самости, из своей само-замкнутости в другое или в другого. И этот выход из себя чудесен и удивителен! В человеческом же эгоизме нет ничего чудесного. Эгоизм есть самое обыденное явление, эгоизм никого не удивляет, не поражает. Быть эгоистом — есть вещь самая естественная и натуральная. А вот выход из своего «я» в другое есть чудо. Божественная Любовь к творению есть тоже выход из Себя, из своего Божественного совершенства и Абсолютности в «иное», в ограниченное, временное, не безначальное. Бог творит мир потому, что Он выявляет свою Любовь. Творение Божие есть объект Его любви. Бог не ограничивается сам собою и проявляет свою Любовь — творя мир. В этом есть величайшее, самое потрясающее, превосходящее всякое человеческое разумение, первоначальное ЧУДО.

Перед этим чудом, чудом творения Богом мира, бледнеют все самые удивительные чудеса, какие только происходили в мире. Можно даже так сказать, что есть одно большое сплошное, непрерывное чудо, это — МИР, СОТВОРЕННЫЙ БОГОМ.

Уму непостижимо, как всесовершенный, вседозволенный, абсолютный Бог творит мир. Зачем Ему мир!? Что добавит он к Его совершенству? Разве имеет Бог в чем-нибудь потребность и какую-нибудь цель вне Себя? Разве вседозволенство Божие, проистекающее из Его Абсолютности, не предполагает Его замкнутости в Себе, в своей Идеальности? Ему ведь ничего не нужно! Поэтому, выход из этой абсолютности и идеальной само-замкнутости есть Божие ЧУДО ИЗ ЧУДЕС!

Самое поразительное в чуде это не **сила** Божия, а **любовь**. Настоящее чудо совершается не для того, чтобы поразить человека мощью, но чтобы воскресить, ободрить лаской и любовью. Чудо не в том, чтобы потрясти воображение, но чтобы растопить, смягчить и излечить сердце. Чудо не для того, чтобы человека **заставить** поверить, мол, «хочешь, не хочешь, а признай силу Божию», но чудо для того, чтобы дать человеку возможность **свободно**, и без всякого принуждения, от всего сердца пойти за Христом. В ласке, любви и в тишине больше чуда, чем в громе и молнии.

«Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь. Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир единородного Сына своего, чтобы мы получили жизнь через Него... Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает... Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (I Иоанна IV; 8, 9, 12, 16).

Свящ. Георгий Сериков

РОБЕРТ ШУМАН

К столетию со дня смерти

Роберт-Александр Шуман родился 8 июня 1810 г. в небольшом прусско-саксонском городке Цвикау, сделавшимся знаменитым только вследствие того, что он стал родиной одного из величайших немецких и мировых композиторов. Хотя эпоха эта была началом пышного расцвета романтизма в литературе и в музыке, но захолустье, в котором родился Шуман, было как бы вне всех этих и других событий, потрясавших мир. Музыкальной жизни там тоже почти не было никакой и для маленького Роберта, рано обнаружившего исполнительский и композиторский дар, нельзя было найти подходящего учителя; пришлось довольствоваться неким Иоганном Готтфридом Кунтцш (Kuntzsch), который и сам был, как говорится, «на медные деньги учен». К тому же довольно долгое время не знали, к чему маленький Роберт имеет наибольшее предрасположение: к литературе или к музыке. Страсть к литературе и поэзии у него осталась на всю жизнь; и литературный талант, помимо музыкально-композиторского гения, очень прославил его в качестве первоклассного писателя о музыке и музыкального критика.

Отец Шумана, рано умерший, был книжным торговцем в Цвикау и семья имела некоторый, впрочем, весьма скромный, до-

статок. Вначале ни мать, ни опекун Роберта, Рудель, и слышать не хотели о тернистом и мало хорошего обещающем пути музыканта, готовя молодого человека к профессии юриста-адвоката. Однако, после упорной борьбы и напрасно проведенного времени в Лейпциге и Гейдельберге в качестве студента юриста, Шуман бросает университет и окончательно посвящает себя музыке, предавшись ей с необычайным рвением и стремясь наверстать упущенное время. Ведь шел ему 22-й год, возраст для артиста такой, когда уже многие имеют имя — Шуман же его еще не имел. Придуманный им искусственный и странный способ повысить технику привел к частичному параличу правой руки, лишив его навсегда карьеры виртуоза, к которой он имел все данные; карьера эта еще пленяла его и своей романтической стороной. Но так как с молодых лет у Шумана исполнительство шло параллельно с композиторством (он был, между прочим, гениальным импровизатором), то это обстоятельство — паралич правой руки — причинившее Шуману несказанные душевные страдания, окончательно повернуло его в сторону одного композиторства, и, стало быть, было очень благоприятным для развития его творческого гения. Систематической школы композиции Шуман не прошел, если не считать нескольких уроков у отличного педагога-теоретика Дорна. Этот «дилетантизм» и отсутствие школы, могли бы иметь весьма плачевные последствия для композиторской карьеры Шумана, не будь размеры и мощь его композиторского дара так велики. Прихотливо сложная и своеобразно растрепанная манера необычайно характерны для шумановского письма; она же является причиной того, что его композиции очень трудны для чтения и исполнения. А между тем, более систематическая школа могла бы сгладить или нейтрализовать эти милые черты композиторской физиономии великого поэта в области звуков. Однако, недостаток систематической школы Шуман восполнил тщательным изучением и разбором творений И. С. Баха (особенно его *Wohltemperiertes Klavier*). Этот способ изучения композиции он рекомендует всем; и несомненно, что полифонический склад творений самого Шумана в значительной степени вышел из этих автодидактических разборов Баха.

Любопытно, что все представители Русской Могучей Кучки («Пятерки») буквально проделали то же самое. Кстати сказать, все они были «шуманистами», как впрочем и Чайковский. Хотя Чайковский и прошел отличную систематическую школу, но сложно прихотливая и трудная манера шумановского письма несомненно отразилась на его фактуре, главным образом, на его фортепианном творчестве.

Учился Шуман также у известного педагога Фридриха Вика (Wiesk), в дочь которого Шуман безумно влюбился. Впоследствии Клара Вик стала подругой жизни гениального мастера, несмотря на яростное сопротивление отца, которое длилось, также как и жениховство Шумана, целых 10 лет. Клара была пианисткой с мировым именем; и в ее лице Шуман приобрел несравненную исполнительницу его композиций.

Студенческие годы с несколькими «романами» до Клары (в лице, например, Эрнестины фон Фрикен), годы долгого жениховства, могильный мрак, в который ушли мечты о карьере виртуоза, воскресение в качестве композитора в полном сознании своих сил и возможностей, литературная борьба с филистерством, пошлостью, бездарностью в музыке (и вообще), основание полуфантастического союза молодежи, так называемых «Давидсбюндлеров» — против музыкального мещанства и господства дурного вкуса — все это отразилось на композициях Шумана, сообщив им несказанно прекрасный свежий, темпераментный стиль и молодой задор. К этому, «лейпцигскому» периоду относится все то, что делает Шумана самим собой, все то, что мы в нем так любим и ценим: «Танцы Давидсбюндлеров», ор. 6, Токката ор. 7 до мажор, Аллегро ор. 8 си-минор, «Карнавал» ор. 9, 1 соната ор. 11 фа диэз минор, «Фантастические пьесы» ор. 12, «Симфонические этюды» ор. 13, «Крейслериана» ор. 16, «Фантазия» ор. 17 в трех частях до мажор (раньше называвшаяся сонатой), 150 романсов, из которых лучшие — на слова Гейне, первая симфония си бемоль мажор («весенняя») и др.

Все это написано до 30 лет и составляет свежую, темпераментную, неисчерпаемую по силе музыкально-поэтической фантазии «поэму юности». К этому надо прибавить, что эта «поэма юности» столь же пламенна, темпераментна, страстна, коль чиста и целомудренна... Первые произведения Шумана — вариации на имя «Abegg» ор. 1 фа мажор и сюита фортепианных миниатюр ор. 2, под грациозным заглавием «Papillons» (12 пьес), относятся еще к цвикаускому периоду Шумана. Однако, как по музыкальным темам, так и по письму, по фактуре, это уже Шуман ставший во весь свой рост. «Papillons» до сих пор восхищают и поражают своей неувядаемой свежестью и чудесным юмором, тем романтическим юмором, которым вообще может быть охарактеризовано творчество Шумана. Этот автор не выносил тяжеловесного педантизма, профессорски-нахмуренного чела, школьной указки... Во все его пьесы, даже самые серьезные и грандиозные, как «Симфонические этюды» (до диэз минор), всегда врывается струя романтического юмора и романтической иронии.

Лейпцигский период прерывался поездками в Гейдельберг, в Вену и в Италию. К нему же относится начало проходящей через всю жизнь Шумана музыкально-журналистической и музыкально-критической деятельности. Главными литературными вдохновителями Шумана этого периода были Жан Поль Рихтер, Гофман, Гейне, Шекспир, Байрон и др. Венский эпизод биографии Шумана был очень богат. Сюда относится прежде всего опыт перенесения в Вену музыкальной газеты «Neue Zeitschrift für Musik». Далее идет работа над рукописями умершего к тому времени Франца Шуберта, которого Шуман обожал. Работа эта привела к открытию величайшего творения гениального мелодиста: к открытию знаменитой большой симфонии до мажор, ныне числящейся под № 7. Наконец, по части собственного творчества, Шуман обогатил музыку такими шедеврами, как Юморески ор. 20 си бемоль мажор, «Ночные пьесы» (Nachtstücke) ор. 23, и такой шедевр, как «Венский Карнавал» си бемоль мажор, в форме, приближающейся к сонате. Эти две последние сюиты представляют крайние полюсы шумановских настроений. «Венский карнавал» (Faschingschnaukaus Wien) переполнен буйной молодой радостью. «Ночные пьесы» полны какой-то некрофильской жути и изображают ночной шабаш, и полны какой-то оккультной тоски. Они напоминают Эд. По. Эти пьесы как бы полны предчувствия печального конца. С точки зрения артистически-музыкальной — они должны быть отнесены к самым гениальным произведениям романтической музыки вообще. В позднейших изданиях, пьесы, составляющие эту несомненно оккультную сюиту, не имеют и названий. Первоначально они назывались так: 1) Похоронное шествие; 2) Странное общество; 3) Ночная попойка; 4) Одинокие голоса.

К этому же периоду относится и его знакомство с Францом Листом, в котором он нашел гениального исполнителя своей музыки; ведь тогда шумановской музыки никто не понимал. Женясь, Шуман должен был сопровождать свою блестящую супругу в ее артистических поездках, в круг которых включилась в 1844 г. и Россия. Игра Клары произвела сильное впечатление в Петербурге и в Москве. Письма Шумана этого периода особенно любопытны и должны быть включены в число источников, как по истории музыки, так и вообще музыкальной культуры в России.

К большим оркестровым произведениям этого периода надо отнести ораторию «Рай и пери», которая ему удалась, хотя оркестр и большие ансамбли никогда не были сильным местом в творчестве Шумана. К этому же периоду относится задуманная

им музыка к «Фаусту» Гете; от этого замысла осталась превосходная увертюра. В 1844 г. он передает редакторство своей газеты Лоренцу и для него наступает первый период помрачения сознания, первые признаки надвигающегося страшного недуга («преждевременного слабоумия» — *dementia praecox*), который и унес великого романтика в могилу. Но ему еще оставалось 12 лет жизни, омрачаемой припадками загадочной черной меланхолии. Предпоследний № в «Симфонических этюдах» носит на себе печать этой черной оккультной меланхолии (впоследствии Шуман занялся спиритизмом).

Уже с 1844 г. Шуман подвергался страшным видениям, сопровождавшимся невыносимой тоской. Так как это жуткое состояние было самым тесным образом связано у Шумана с его музыкальным творчеством (ему духи «внушали» музыку), то отсюда жестокий приговор врачей: прекратить на время композиторскую работу. Поистине несчастный артист мог назвать такое лекарство «хуже самой болезни». Да он и не мог отказаться от композиции, хотя бы и грозило ему смертью. В этот грозный период первого припадка душевного недуга он написал такие прекрасные произведения как окончание концерта для фортепиано с оркестром ор. 54 ля минор, четыре фуги для фортепиано ор. 72 и шесть фуг для органа ор. 60. Эти вещи показывают очень далеко подвинутую композиторскую технику, связанную с изучением Баха.

Несмотря на отсутствие специальных дарований к сценической музыке Шуман упорно, с какой-то почти маниакальной одержимостью, писал оперу и, наконец, закончил в 1849 г. партитуру своей «Женевьевы» («Геновефы» — «*Genoveva*»), которая провалилась и никогда нигде не могла удержаться за отсутствием действия, сценического интереса и по причине слабой оркестровки. Написанный около этого времени «Альбом для детей» (*Album für die Jugend*) зато имел блестящий и вполне заслуженный успех; он есть, сверх того, бессмертный памятник любви Шумана к своей семье и детям. Еще ранее, им были написаны всем известные «Детские сцены» (*Kinderscenen* ор. 23), где чистая, наивная и свежая душа артиста проявила себя с самой выгодной стороны. Правда, там есть тень — и жуткая бесовская тень: пьеска под тягостным названием *Fürchtenmachen* — «Пуганье»... Шуман, странным образом иногда любил наряжаться приведением, пугать детей, да и сам при этом испытывал жуть... Все это показывает, что не простое безумие наследственного типа губило его, но еще какое-то нечистое приражение, в котором он чувствовал себя и виновником, и жертвой. Отсюда

жалостно надрывно-слезный характер его «Увертюры к Манфреду» Байрона, увертюры, написанной в мрачнейшей тональности ми бемоль минор.

Революционные годы 1848-1849 не прошли бесследно для Шумана, хотя он никогда политикой не увлекался. Но четыре *Barrikadenmarsche* — «Марши баррикад» для фортепиано (ор. 76), «для поддержания духа восставшего рабочего народа», он все же написал. И эти марши кажутся написанными рукой автора «Героической Симфонии» — до такой степени они мужественно прекрасны. Вагнер пошел дальше — схватил ружье и пошел сам сражаться на баррикады, а потом должен был эмигрировать из Германии. Это, конечно, надо отнести за счет романтической горячки, поэтизированной восставших, а никак за счет политических, или социальных убеждений.

1850 год застает чету Шуман уже в Дюссельдорфе; и это для несчастного артиста означает преддверие Эндениха, возле Бонна на Рейне — где за ним закрылись двери лечебницы для душевно-больных доктора Рихарца. Там он скончался в 1856 г., пробыв в этой лечебнице два года. Интереснейшие свидетельства об этом периоде оставил нам Василевский, первый скрипач Дюссельдорфского оперно-симфонического оркестра и первый биограф Шумана, которого он буквально боготворил и от зрелища безумия которого сам жестоко страдал.

27 февр. 1854 г. Шуман бросился в Рейн, выйдя незаметно из дому. Оставленные им перед этим записи в дневнике с лаконической недвусмысленностью повествуют о его невыносимых страданиях (жесточайшие боли головы и ушей, слуховые галлюцинации, чередование крайнего возбуждения и крайней депрессии). Рыбаки выловили несчастного артиста, который по свидетельству Василевского, надрывно попрекал их в том, что они без всякой надобности спасли его. Шуман сделал еще попытки вырваться и опять броситься в воду. Почти до самого конца он отдавал себе отчет в моменты ясного сознания о своем состоянии. Это, разумеется, еще более увеличивало мучения и его самого, и его жены, и всех окружающих.

Любопытно, что эта жестокая жизненная трагедия не нашла, или почти не нашла своего отображения в его творчестве и в его музыкальных статьях. Написанные за время начинавшегося недуга две симфонии «до мажор» и «ми бемоль мажор» стоят на большой артистической высоте и отличаются какой-то спокойной (может быть слишком спокойной) уравновешенностью формы, тематической разработки и качеством тематического материала. Адакжо симфонии «ми бемоль минор» програмно по содержанию и

изображает чин посвящения архиепископа кельнского в кардинала, совершающееся в Кельнском соборе. Эта часть, отражающая сильное влияние Баха, необычайно хороша и отлично сделана. Она полна характерного «готического» величия и вечного блаженного покоя. При всем том, общий уровень его композиций этой эпохи не может сравниться с гениальной бурномытежной полосой его юности.

Однако, музыкально критическая зоркость Шумана не изменяла и в 1853 г., в октябре, появилась его статья о молодом Иоганнесе Брамсе, где предсказывается блестящее будущее этому композитору. Статья — в последний раз — блещет молодой свежестью мысли и выражения, и кажется написанной молодым сверстником начинающего композитора.

Судьба Роберта Шумана была очень жестока. Слишком рано его захлестнула волна безумия. Со стороны соотечественников и современников его музыкальное творчество не встречало признания. И это тем более странно, что в Шумане нет ничего такого, чтобы радикально рвало с традициями. Его мелодии и гармонии более доступны, чем мелодии других гениев новаторов. Их резко выделяет из массы просто хороших композиций необычайная красота и ярко выраженное личное начало. Быть может это и мешало пониманию его музыки. Кроме того Шуман, как и другие романтики композиторы — Берлиоз, Лист, Вагнер — был прежде всего живописцем-программатистом, а потом уже музыкантом. Музыка для них, также как и для Бетховена последнего периода, была не самоцелью, но средством выражения. Это могло служить преградой между романтиком-новатором и «классической толпой».

Но среди великих мастеров музыкального искусства ни один с такой силой и с таким многообразием средств выражения не прославил и идею, и образ вечной, чистой и огнепламенной юности, как Шуман.

В нашу эпоху, когда и юность, и личность, и красота, и чистота, и еще много других высших ценностей подверглись циническому надругательству, сердце трепещет от радости, благодарности и изумления, внимая музе несравненного, вечно-юного Роберта Шумана.

Владимир Ильин

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

О ВОСПОМИНАНИЯХ ФЕОДОРА АВГУСТОВИЧА СТЕПУНА.

Воспоминания Феодора Августовича Степуна, вышли сначала (в 1947 г.) по-немецки, под заглавием «Прошедшее и Непреходящее» (Vergangenes und Unvergänglichliches Bd. II., bei J.-Kösel, München). Теперь эта замечательная книга появилась по-русски под заглавием «Бывшее и Несбывшееся» (в Чеховском издательстве, в Нью-Йорке: т. I и II). Написанная в виде воспоминаний, она далеко выходит за пределы простого повествования и является исключительным по своей яркости документом, отражающим целую эпоху русской жизни.

Сначала два слова о ее форме. Ф. А. Степун любит противопоставлять два понятия: «глаза» и «точки зрения». (Он озаглавил так одну из своих статей, об этом же он говорит и во III томе (на стр. 123), а мы слышали это противоположение и в его устной беседе). Его книга является лучшим объяснением того, что он хочет этим сказать: когда смотришь на жизнь с какой-либо «точки зрения», то видишь не саму действительность, а только то, что в ней хочешь видеть; в результате возникает картина, которую можно назвать стилизацией, препаратом. Если же начнешь на ту же жизнь смотреть «глазами» (но для этого надо их иметь), то она предстанет во всей своей подлинности, конкретности, непосредственности и оригинальности. И тогда центр интереса перемещается в то, что видишь... Этим даром «живого глаза» Ф. А. Степун обладает в высшей степени. Он видит то, чего другой бы не увидел, мимо чего прошел-бы не заметив (в этом отношении его дар можно сравнить с единственным даром В. В. Розанова). Поэтому все, о чем он пишет — живет; все в его описании — ярко, увлекательно, интересно; все приковывает внимание, возбуждает симпатию, запоминается, как собственное переживание. Прочитав его книгу, во-первых, жалеешь, что кончил чтение, а во-вторых, — что не сможешь снова прочесть ее в первый раз...

Искусство это, однако, объясняется не только способностью «видеть». Для того, чтобы приобщить к этому «видению» читателя, надо еще уметь рассказать о виденном; и здесь сказывается другой — словесный — дар автора: он — замечательный стилист. Несколькими словами, двумя-тремя чертами он рисует портрет, живописует пейзаж, рассказывает событие и притом так, что читатель чувствует себя не зрителем, не слушателем, а участником той жизни, о которой идет речь. Поэтому воспоминания Ф. А. Степуна читаются с неослабным интересом: взяв книгу в руки, не выпускаешь ее, пока не прочтешь до конца... Все это относится к форме; но не менее значительно и содержание. Оно охватывает целое полувековье русской жизни, причем описывается очень различная среда: жизнь Ф. А. Степуна была очень богата впечатлениями. Сначала мы видим русскую деревню и фабрику (которой управлял отец автора); затем — детство и школьные годы в Москве; военная среда в провинции (отбывание воинской повинности — своего рода русский Sturm und Drang). Потом годы учения в Хейдельберге, быт русского революционного студенчества на фоне благоустроенной буржуазной Германии. Возвращение в Россию, лекционные поездки в отдельные города (даже в Туркестан и на Кавказ), жизнь обеих столиц до 1914 года; первая мировая война... Второй том посвящен революции (две главы: февраль и октябрь), политической работе в армии и в центре, затем — жизнь в взбаламученной деревне, и наконец — в эмиграции. В трактовке этого богатого материала сказывается широкий духовный диапазон

автора. Наш общий Хейдельбергский учитель Виндельбанд говорил, что во всяком событии мы должны различать три плана: лично-биографический, культурно-исторический и вневременно-философский. Все эти три плана или фактора мы находим и в воспоминаниях Ф. А. Степуна.

1) Воспоминания являются первым долгом автобиографией. Ф. А. Степун пишет откровенно и порою даже страстно. Его повесть столь непосредственна и интимна, что близким становится не только он сам, но и те, о ком он с такой любовью пишет: его мать, его жена, его братья, его юношеские увлечения. При этом он не боится признаваться в своих ошибках, делится своими сомнениями: но нет в нем и ложной (почти что всегда неискренней) скромности: он говорит о себе как о «я», а не как о каком-то постороннем «он».

2) Описать по настоящему «канунную» Москву, значит написать историю русской культуры, скромно говорит Ф. А. Степун (I, 255). Но книга его и есть очерк русской культуры и при этом такой яркой и полной, что мы по нему ощущаем самую плоть русской жизни. И хотя книга Ф. А. Степуна не претендует быть исследованием, а только «материалом для будущего историка» (стр. 8), лучшего «введения» в историю русской культуры конца XIX и начала XX в., я не знаю.

3) Сам Ф. А. Степун писал свою книгу не только как историк: он хотел быть в ней и социологом и психологом и философом. Поэтому в ней много рассуждений, диагнозов и прогнозов русской жизни — всегда интересных, будящих мысль, волнующих чувство, но часто спорных. Книга Ф. А. Степуна легко может стать отправной точкой для интересного спора, мы находим таковой в 46 книжке Нового Журнала, в статье М. М. Карповича «Комментарии», в конце которой он говорит «я вижу, что моему несогласию с Ф. А. С. я уделил непропорционально много места; думаю, впрочем, что это почти неизбежно: о согласии можно просто заявить, несогласие же приходится обосновывать. К тому же воспоминания Ф. А. С. так задевают за живое и поднимают столько «самых важных» вопросов, что спорить с ним очень интересно и для спорящего полезно» (стр. 237). Вполне присоединяясь к этим словам, я хотел бы указать и на иную возможность восприятия «спорных» мыслей автора. Эта возможность прекрасно формулирована в словах Ш. Пегги: «настоящие философы знают, что они стоят не друг против друга, а рядом друг с другом — оба рядом — перед одной и той же действительностью, всегда более таинственной и непостижимой, (чем их мысли)... Поэтому речь идет совсем не о том, чтобы «убедить противника» (в «убедить» всегда звучит «победить»). Будем лучше искать не ту мысль, с которой мы согласны, а ту, которая более глубока или более внимательна или — еще лучше — более благочестива, строга и свободна. В особенности же будем стремиться оставаться верными жизни: это выше всего...» Переводя эти мысли на язык Ф. А. Степуна можно сказать, что становясь на путь спора, мы неизбежно начинаем говорить о «точках зрения» и переносим центр тяжести на **наше убеждение**. Если же мы встанем на путь **объективного** познания (и любования) и, оставив на время наши оценки, будем только **смотреть** (глазами!), то мысль другого предстанет нам не как объективная истина, но как некий образ созерцания и понимания, который имеет свое значение и смысл, даже если мы с ним несогласны. Следуя этому пути, я воздержусь здесь от спора с Ф. А. по вопросу, который меня особенно сильно задевает (о возможности христианской философии); обсуждение его могло бы стать темой особой статьи или даже целой книги (подобной работе

Roger Mehl'я — *La situation du philosophe*), но тогда мне бы пришлось говорить о самой вере и о философии, а не о взглядах Ф. А. Степуна...

Спорность философских положений в книге Ф. А. не позволяет мне отнести их к третьему Виндельбандовскому плану — вневременно-философского. В своих мыслях Ф. А. Степун остается сыном своего времени и его диагнозы принадлежат поэтому к плану культурно-историческому. Но есть в его книге и «вечное», то, что останется и чему можно будет у него учиться и тогда, когда все исторические оценки и перспективы в корне изменятся. Это — его отношение к людям и к событиям, которое я считаю глубоко христианским — не по сознательному убеждению, не по волевой направленности, а по самому его существу, по его природе.

«Есть дурной и хороший глаз» — писал Блок. Глаза Ф. А. Степуна не только дальнорезки и остры — они хороши, потому, что они умеют видеть доброе — даже там, где его как будто нет. В его характеристиках самых разнообразных людей мы почти не встречаем осуждения. Это не сентиментальное благодушие: он умеет говорить очень острые слова (ср., например, его характеристики М. М. Филсненко (II, 149) или военного министра генерала Верховского (II, 182)). Но характеристика никогда не становится под его пером осуждением и в большинстве случаев он пишет о том добром, что он в человеке увидел. В этом сказывается его огромная доброжелательность и его человечность. Он любит людей, любит жизнь, а любить можно только то, что прекрасно и добро; но для этого нужно его видеть; и в этом ясновидении добра он достигает порой подлинного пафоса. Возьмите его характеристику страшных лет голода и террора, когда по его словам «сердце каждого человека билось не в собственной груди, а в холодной руке невидимого чекиста» (II, 203). Вот как он описывает духовную сущность пережитого: «не только верующим, но и неверующим становилась понятной молитва о хлебе насущном, так как вся Россия, за исключением большевистской головки, ела свой ломоть черного хлеба, как вынутую просфору, боясь обронить хоть крошку на пол. Тепло, простор, уют исчезли из наших квартир, но в новых, часто убогих убежищах, глубже ощущалось счастье иметь свой собственный угол, крышу над головой. Маленькие железные печурки, по прозвищу «буржуйки», вокруг которых постоянно торчали холост и голод, благодарно и первобытно ощущались почти что священными очагами жизни. По всей линии разрушающейся цивилизации новый советский быт почти вплотную придвигался к бытию. Становясь необычным, все привычное своеобразно преображалось и тем преображало нашу жизнь... Всем нам становилось по новому ясно, что есть любовь, дружба, чем поэт отличается от версификатора, подлинный философ от профессора философии, герой от поэта и коренной русский человек от случайного по Руси прохожего...

Жизнь на «вершинах» становилась биологической необходимостью... Без веры в свой долг, в свою звезду, в свою судьбу, в Бога нельзя было трястись в тифозном вагоне за хлебом для стариков и детей, нельзя было быть уверенным, что близкий человек не предаст тебя на допросе и что ты сам скорее умрешь, чем предашь его. Так всякий час, всякий взор, всякий жест наполнялись предельной серьезностью и первозданным значением» (II, 204-205).

Эту способность видеть добро в людях, в событиях, в природе — вопреки всему, что это добро скрывает и затемняет — я считаю самой ценной и непреходящей чертой в творчестве Ф. А. Степуна. Благодаря

ей книга его приобретает огромную духовную назидательность — в буквальном смысле этого ответственного слова: она помогает нам созидать наш дух, сохранять в нем образ Божий, обуреваемый соблазнами, которые несет с собой наше страшное время.

И книга его, которая не претендует быть ни трактатом по аскетике, ни проповедью христианства, на самом деле является жизненным свидетельством того, что «свет во тьме светит и тьма не объяла его» (Иоан. 1, 5).

Л. Зандер.

Избранные жития Святых, рассказанные для детей среднего возраста. Составитель — прот. Виктор Ильенко. 101 стр. Издание Троицкого монастыря в Жорданвиле.

В наше время часто приходится встречать такое отношение к Евангелию, которое я назвал бы «почтительным»: признают, что в Евангелии дан высокий прекрасный идеал, но что увы! идеал этот недостижим и неосуществим в жизни в наше время. Господь же хочет, чтобы человек отдал Ему всего себя. «Ищите прежде всего Царствия Божия...» (Матф. 6, 33). «Если, кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены, и детей, и братьев и сестер и притом самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лук. 14, 26). Святые, которых Господь являл миру во всех веках, во всех народах, во всех социальных положениях и условиях, и во всех возрастах, потому и были прославлены, что они приняли Евангелие всерьез, как основу и путь их жизни. Поэтому на них осуществилось обещание Спасителя: «И вот Я с вами во все дни до скончания века» (Матф. 28, 20). Они являют нам пример того, что Евангелие применимо к жизни и выполнимо при всяких условиях жизни, а значит и при наших, лишь бы оно было принято до конца.

Поэтому так важно знать жития святых. В Зарубежье издано большое количество житийных монографий в обработке наших писателей (К. Зайцева, В. Ильина, А. Гиппиус, прот. А. Семенова Тянь-Шанского, прот. М. Польского и др.), но некоторые из этих изданий уже почти распроданы, а некоторые по своей форме недоступны детям.

Поэтому надо приветствовать появление вышеуказанной книги, и особенно потому, что составитель имел целью, как он сам пишет в заглавии, рассказать жития святых детям среднего возраста. Средний детский возраст — период подражания старшим, стремления к подвигу, к героизму.

Живые образы святости легко запечатлеваются в чистых, еще не замутненных грехом, сердцах подростков.

Книга прекрасно издана на хорошей бумаге, крупной печатью, что облегчает чтение ее детьми; каждое житие иллюстрировано иконописным изображением главных моментов жизни святого, что также очень важно для детей.

В первом выпуске (составитель обещает и второй) помещены на 100 страницах жития или выдержки из житий 10 святых.

Подбор их разнообразен и в этом ценность книги: святость в миру дана в образе св. Князя Александра Невского, святость миссионерского подвига — в образе св. равноап. Нины, подвиг мученичества — в образах Свв. муч. Варвары и Марины, подвиг учительства — в образе преп.

Иоанна Дамаскина, монашеский путь святости — в образах преподобных Сергия и Серафима.

Думается, что образы преп. Иоанна Кушника и св. Алексия человека Божия (житие последнего будет помещено во втором выпуске), приближающиеся к образам святых юродивых, при отсутствии у теперешних детей религиозной среды и церковного быта, трудны для их восприятия. Дети скорее поймут уход от родителей для монашеского пути, чем подвиг святого, прожившего около своих родителей, которые его не узнали.

Не лучше ли было бы вместо жития св. Алексия человека Божия поместить жития св. Петра мытаря (22 сентября) и преп. Серапиона Синдонита (14-го марта)?

Рассказаны жития живым, разговорным языком, иногда даже с некоторой драматизацией разговоров и событий (например, в житии преп. Иоанна Кушника, в житии св. Нины), что помогает детям лучше запомнить и усвоить подвиг святого.

Но все же в тексте кое-где допущены славянизмы, которые, ради детей, можно было бы не употреблять; напр.: «крепчайший муж», «горные и дольные создания Божии», «дочь горного Сиона» (54), а также несколько терминов, значение которых лучше было бы объяснить или в скобках (как это сделано для слова «келия») (96) или в сносках, например: преподобный, трапеза, чадо, разрешительная грамота, лавра, авва.

Сборник можно горячо рекомендовать родителям как пособие для религиозного воспитания их детей и законоучителям, как материал для уроков.

Прот. В. Юрьев.

Л. П. Филонова. «О таинствах Православной Церкви», 1956 г.

Л. П. Филонова давно уже задалась весьма достойной целью — дать, на основании общепризнанных руководств по православно-догматике, краткое, но ясное изложение учения Православной Церкви по отдельным вопросам. Настоящий выпуск «О таинствах Православной Церкви» очень удачно излагает основные положения о таинствах; ценны и те указания, которые касаются того, как совершаются таинства (на основе указаний Требника). При отсутствии доступных руководств по догматике, работа Л. П. Филоновой имеет несомненную ценность.

Х Р О Н И К А.

« З О И ».

Едва ли можно сомневаться в том, что Братство Зои (Жизнь) есть самое сильное и наиболее активное Движение в современном православном мире, стремящееся к возрождению и оживлению церковной жизни. Кто имел случай побывать в Греции и соприкоснуться с огромной миссионерской, просветительной и духовной деятельностью этого своеобразного православного монашеского ордена, тот не мог не убедиться в том, что оно делает великое дело Божие. Как в «Вестнике», так и в других русских церковных журналах, нераз появлялись сведения о «Зои», о ее катехизических школах, о Движениях молодежи, в которых основную работу ведут члены Братства. Но чтобы понять

современную работу Братства, необходимо обратиться к его истории.

Основателем Братства является архим. Евсевий Матфопулос (1849-1929). Родом из Пелопонеса, он очень рано — четырнадцать лет — поступил в монастырь «Великой Пещеры». (Мега Спилэон) под руководством известного тогда в Греции старца Игнатия Лампропулоса. Монастырь «Великой Пещеры» был центром духовного возрождения Греции в очень трудный для нее исторический период. Недавно освободившись от турецкого ига, молодое греческое государство фактически было под опекой западных держав и правящие круги находились под сильным влиянием модного и поверхностного «западничества» и секуляризма. Старец Игнатий, а за ним и его ученик Евсевий, развили широкую литературную деятельность, в частности, против масонства, проникавшего в Грецию с Запада.

Евсевий получил среднее и высшее философское образование в Афинах. В 1876 году он был рукоположен в иеромонахи.

В конце XIX-го века вся его деятельность сосредотачивалась вокруг вновь образованного в Афинах кружка, под руководством очень талантливого проповедника и философа Апостола Макракиса. Кружок имел свой журнал — «Логос». Вокруг Макракиса сгруппировались наиболее живые молодые силы Греции, которые не ограничивались одним только теоретическим исследованием истин веры, но стремились возродить церковную жизнь на основе святоотеческого православного предания. В истории новой Греции это движение богословского возрождения, с его ревностной устремленностью явить православие в жизни во всей его силе, есть почти что единственное явление. Очень характерно, что это возрождение было реакцией против влияния западного секуляризма и модернизма. Макракис и его друзья всемерно стремились возродить в новом греческом государстве предание византийских «зилотов», стоящих за строгое соблюдение правил жизни и церковного устройства, за христианский максимализм и бескомпромисность. Все богословие группы Макракиса, всецело покоилось на Св. Писании и отцах: другой литературы они не могли бы найти в «Великой Пещере», а писания Афинских профессоров, всецело находившихся под влиянием Западной мысли, еще не успели повлиять на них. Макракис создал целую богословско-философскую систему, которая является единственной живой попыткой богословского синтеза в истории ново-греческой мысли.

На развитие этого Движения несомненно повлиял его конфликт с греческой иерархией. Следуя обычаю, установившемуся еще при турках, греческое правительство, за утверждение в должности новых епископов, избранных Синодом, нередко взымало, по установленному тарифу, большую мзду: 75.000 золотых драхм в 1875 г. Именно в этом году журнал «Логос» начал открытую и очень резкую кампанию против этого обычая (в связи с хиротонией епископов Патрасского, Мессинийского и Кефаллинийского). Скандал принял такие размеры, что дело было передано гражданскому суду. Два министра, принявшие «мзду» были приговорены к тюремному заключению, а епископы переданы суду Синода. Тут произошло событие, имевшее особенные последствия для кружка Макракиса: Синод отказался наложить на виновных, положенную канонам кару, т. е., низвержение их из сана. Члены кружка решили порвать с иерархией, обличили Афинского митрополита Прокопия в «ереси симонианства» и перестали почитать его за богослужением.

В 1879 году Синод официально осудил всю группу ревнителей за неповиновение местным епископам и за ересь. Главной «ересью» Макракиса было его учение о трехчастном составе человека. Он учил, что человек состоит из духа, души и тела. Члены Синода вряд ли отдали себе отчет в том, что эта «ересь» Макракиса находилась в согласии с почти общим свидетельством св. Отцов и с самим апостолом Павлом! Вообще суд над Макракисом и его группой во многом напоминает решение Московских соборов XVI-го века против преп. Максима Грека...

О. Евсевий Матфопулос также подвергся запрещению и ссылке — только в 1884 году он и его друзья помирились с иерархией: виновные епископы были наконец подвергнуты церковной каре (правда, легкой), а большинство членов кружка порвали с Макракисом. Последний, после своего осуждения Синодом, впал в экстатический профетизм, предсказывая, например, взятие Константинополя греками в 1885 году и пр... Талантливый проповедник и богослов так и умер в разрыве с Церковью. Только в наши дни, некоторые греческие круги вспомнили о ценности его трудов: под покровительством американского архиепископа Михаила был недавно издан английский перевод его писаний. Русскому богословию полезно было бы вынести и свое суждение о его богословских трудах...

После снятия обвинения в ереси о. Евсевий и группа его друзей продолжали начатое дело. Их проповеди и писания много способствовали тому, что Греция, до настоящего дня, осталась подлинно традиционно-православной страной. В 1907 году о. Евсевием было основано «Братство богословов Зои».

В его деятельности и идеологии многое объясняется его историей и происхождением. Борьба с Синодом по делу симонии и осуждение Макракиса наложили свою печать на Братство до сего дня. Во всей его работе чувствуется настороженность против церковного карьеризма черного духовенства, и члены Братства, оставаясь безбрачными, отказываются от принятия архиерейского сана. Эта настороженность не всегда, конечно, способствует добрым отношениям и сотрудничеству с епископатом. С другой стороны, м. б. бессознательно, «Зои» отказывается от богословствования: богословие, после осуждения Макракиса, не вдохновляет больше членов Братства... Этой тенденции способствует несомненно и схластическое направление современного греческого школьного богословия, оторванного от жизни...

Но, тем не менее, Братство «Зои» есть наиболее живое и действенное тело во всей современной греческой Церкви. Его подлинное православное устремление чувствуется во многом, особенно же в возрождении литургической жизни, которому оно способствует. Достаточно пойти, в любое воскресенье, в церковь Братства, посвященную Преображению Господню, в Айа-Параскеви, близ Афин, чтобы в этом убедиться: в церковь приходят сотни студентов, за литургией весь евхаристический канон читается вслух, все поют и почти все причащаются... То «литургическое движение», о котором многие из нас мечтают, осуществляется там всецело, без шума и нездоровой эмсии, в точном согласии с церковным преданием.

В настоящее время, в Братстве числится около 150-ти членов. Только половина из них находится в священном сане, но все связаны общей дисциплиной и съезжаются каждый год на месяц, чтобы пожить вместе общей монастырской жизнью. Остальное время, чле-

ны Братства работают по всей Греции, как проповедники, преподаватели, руководители множества организаций. На подобие западных орден, Братство несет ответственность за множество школ и за юношеские, студенческие, рабочие движения. Многие в Греции думают, что только работа Братства предохранила страну от коммунизма в тяжелые послевоенные годы.

Участие Движений Молодежи «Зои» в работе «Синдесмоса» указывает на то, что Братство чувствует необходимость связи с живыми силами всего Православного мира.

И. Мейендорф.

ОСЕННИЙ СЪЕЗД Р.С.Х.Д. ВО ФРАНЦИИ.

Осенний съезд Движения состоялся 17 и 18 ноября в Бьевре. Собралось на съезд 127 человек; были прочитаны доклады на следующие темы: «Внутренний путь христианина» — прот. А. Князев; «Студенты-христиане в современном мире» — О. Клеман; «Христианство, как сила в современном мире» — И. Ф. Мейендорф; «Крест эпохи» — прот. В. Зеньковский. В субботу вечером состоялось информационное собрание на тему: «Участие Движения в жизни современного христианства». Вступительное слово прочел Л. А. Зандер, после которого участники работы рассказали о своих поездках в Англию, Германию, Швецию, Данию, Италию и Грецию.

Общее впечатление о съезде очень хорошо передано одним из участников съезда Л. З. в статье, напечатанной в газете «Русская Мысль» (№ 986). Приведем несколько выдержек из этой статьи: «Все доклады были содержательны, глубоки, порой блестящи, и от всех веяло глубокой искренностью. Важно было то, что все они были посвящены нашей жизни, самому глубокому и трепетному в ней, — тому, чем мы болеем и о чем каждодневно думаем.

Это единство темы или, вернее, эта общность в стремлении прорваться из сферы слов и идей в самую жизнь сделало то, что доклады четырех докладчиков по существу говорили об одном и том же: чем нам жить и как жить. Проповедь христианства не должна быть ни рассуждением, ни моралью: она есть весть и зов.

Этот голос звучал во всех докладах не только убедительно, но с подлинной силой. Быть всегда готовым к исполнению воли Божьей, принимать то, что нам дает жизнь, не как печальную необходимость, а как творческий крест, уметь понять эпоху и среду, в которых мы живем и отвечать на поставленные нам жизнью вопросы так, чтобы мир видел и верил...

Атмосфера съезда была живая, веселая. Участвуя в съезде, воочию видишь, что христианство есть жизнь, творчество, радость о Боге и любовь к Божьему миру: вот то вдохновение, которое мы увезли со съезда».

ПОПРАВКА.

В статье А. Ю. Павловича «Съезд Р.С.Х.Д. в Калифорнии» в прошлом номере Вестника Р.С.Х.Д. (№ 42; III-1956), оказалась очень неприятная опечатка. Благодаря случайной ошибке, уже после второй корректуры, текст был напечатан со следующей опечаткой (см. стр. 44, 12-ая строка сверху) «неабсолютно достоверно», тогда как в оригинале статьи стояли следующие слова «абсолютно достоверно».

Просим читателей исправить эту опечатку в своем экземпляре.