

KIX

«LE MESSENGER» «THE MESSENGER»

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

PERIODIQUE TRIMESTRIEL



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

N° 46

III — 1957

Одна из наиболее характерных, отчасти и загадочных особенностей наших дней — это часто встречающееся, почти навязчивое ощущение, что мир находится «накануне»... чего? — тут очень расходятся формулировки этого ощущения, но само по себе оно типично и знаменательно. Те, кто склонен к пессимизму, думают, что мир стоит накануне всеобщего и непоправимого краха, быть может финальной катастрофы. Самые успехи «цивилизации» кажутся зловещими — как у тяжело больного перед агонией бывает временное просветление... А те, кто не растерял бодрого оптимизма, ждут перелома в смысле духовного и исторического обновления, ждут нового «эпоха»...

Во всем этом верно то, что долго тянуться та мировая напряженность, которая особенно возросла после недавней войны, не может. В серые будни не может перейти крайняя возбужденность, царящая в мире. Но куда движется мировая история? Ничего впереди еще не видно, да и трудно разглядеть что-либо впереди, когда столько внешних и внутренних конфликтов со всех сторон сжимают мир, столько вековых, а не преходящих проблем давят своей неразрешимостью.

Но мы, если верим во Христа, должны быть спокойны и мужественны. Что бы ни ждало мир, какие бы трагические события ни случились, у нас есть почва, у нас есть опора — наша вера в Христа Спасителя. С Ним, за Ним идем мы и знаем, не только робко надеемся, но твердо исповедуем — спасение мира во Христе и только в Нем!

ИЗ СЛОВ СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО ПРОТИВ БОГАТЫХ

«Горе вам, прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места» (Исаия V, 8). А ты что делаешь? Не изыскиваешь ли ты тысячу предлогов, чтобы ограбить своего соседа? Его дом, говоришь ты, затемняет мой, он слишком шумен; там бывают бродяги. По тому или иному поводу он его выгоняет, мучит, пока не заставит переселиться... Море знает свои пределы; ночь не переступает положенных ей границ. А жад-

БИБЛИОТЕКА-ФОНД
РУССКОЕ ЗАГРУБЕЖЬЕ
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ, 2
4001359
5 10 73

ный не уважает времени, не признает границ... но, подражая огню, на все бросается, все поглощает» (Слово против богатых 5).

«Что ответишь ты Судии — ты, который одеваешь стены, а не одеваешь человека, украшаешь лошадей, а не бросишь взгляда на твоего брата в жалкой нужде, гноишь твой хлеб, а не питаешь голодных, зарываешь свое золото, а не приходишь на помощь угнетенному?» (Слово 4).

«Ты скажешь: кого я обижаю, сохраняя мое добро? Скажи мне, что такое это твое? От кого ты получил его, чтобы взять с собою в жизнь? Это все равно, как если бы кто-нибудь, заняв место в театре, потом удалил всех входящих, называя своей собственностью то, что существует для всех. Так поступают богатые; так как они первые овладели общественным благом, то считают себя в праве присвоить его. Если бы каждый довольствовался необходимым и оставлял избыток нуждающимся, то не было бы ни богатых, ни бедных. Не нагим ли ты вышел из чрева матери своей и не нагим ли вернешься в землю? А временные блага откуда? Если скажешь, от случая, то ты нечестивец, отказывающийся познать своего Творца и благодарить Благодетеля. Если признаешь, что от Бога, скажи нам, для какой цели ты получил их. Разве Бог несправедлив, разделяя с таким неравенством вещи, необходимые для жизни? Почему же ты в изобилии, а другой в нищете? Не для того ли, чтобы ты получил некогда награду за доброту и верное управление, а он венец за терпение? А ты, забирая все в бездонное лоно своей жадности, мнишь, что никого не обижаешь, обездоливая множество людей.

Кто любостяжатель? Тот, кто не довольствуется достаточным. Кто грабитель? Кто отнимает имущество у других. Не любостяжатель ли ты, не грабитель ли, если обращаешь в свою собственность то, что получил в управление? Тот, кто снимает одежду с человека, называется вором; тот, кто не одевает нагого человека, когда он мог бы это сделать, заслуживает ли другого имени? Голодному принадлежит хлеб, который ты удерживаешь; нагому плащ, который ты хранишь в сундуке; босому обувь, которая гниет у тебя; нуждающемуся серебро, которое ты зарыл. Скольким людям ты мог бы дать, столькох и обижаешь» (Слово 6, 7).

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ СВ. ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ

О богословских спорах в Византии в XIV веке существует уже немало литературы, но значение этих споров вряд ли осознано в полноте.

Святого Григория Паламу, главу Православных богословов, спорящих с группой греческих гуманистов, восставших против основных истин церковного предания, знают либо как мистика, вещающего о своих личных откровениях, достойных уважения и даже поклонения, но недоступных рядовому христианину, либо как метафизика, построившего мало понятную и мало кому нужную систему о «сущности» и «энергиях» в Боге, основанную будто бы на неоплатонизме, а не на данных христианского откровения...

В краткой статье нет, конечно, никакой возможности изложить все значение, в истории православной мысли, плодотворнейшего церковного писателя — его произведения насчитывают более 150-ти заглавий — и, тем более, изложить систему его мысли. Мы остановимся лишь на главном.

Деятельность св. Григория (1296-1359) падает на одну из критических эпох в истории христианства: распад Средневековья и начало «нового времени» или Ренессанса, «освобождения человека», будто бы закованного в течение долгих столетий аскетическими началами христианства... Это «Возрождение» положило начало на Западе новой культуре и новой иерархии ценностей, порождая иногда живые христианские движения, как напр., нищенские ордена, но, одновременно, приводя западный мир к секуляризации мысли, искусства, литературы и самой жизни, и, наконец, к распаду церковного мировоззрения, к Реформации и Контр-Реформации.

Обычно думают, что православная Византия осталась в стороне от Ренессанса, хотя всем известно, что Запад познакомился с памятниками языческой античности не только через посредство арабов, но получил их в оригинале, именно, из Византии. По сей день мы изучаем Платона и Аристотеля исключительно по византийским рукописям: для византийцев древне греческая литература и искусство были их собственными и каждый культурный грек изучал с малолетства именно то, что произвело такую революцию на Западе и поколебало основы западного христианства. Но благодаря своей искушенности, во «внешней мудрости» — так называли греческую философию — византийская Церковь систематически противилась всякой попытке нового синтеза эллинизма с христианством и стояла на основаниях, положенных еще Каппа-

докийскими отцами: «Думающим, что Платоновские идеи действительно существуют, анафема», гласит чин в Неделю Православия*). Но не все, конечно, следовали этому церковному указанию.

В Византии XIII и XIV веков происходила, параллельно с Западом, попытка гуманистического Возрождения. Целая плеяда гуманистов, философов и ученых, среди которых были Варлаам Калабриец — грек из Южной Италии и Никифор Григора, увлекающаяся античной мудростью, вступила в спор с представителями традиционного монашеского богословия.

Это было начало Восточного Ренессанса, гораздо более осведомленного, сознательного и осторожного, чем западный, но покоившегося на тех же принципах и основанного на тех же источниках: Бог трансцендентен человеку, человеческий ум Его постичь не может, а следовательно, Божество и не может занимать место в активности человеческого разума. Человек способен и должен мыслить самостоятельно, самостоятельно постигать истины о мире тварном, а до Бога доходить только косвенно «через рассматривание творений». При всем своем гордом интеллектуализме, гуманисты были скромны в отношении человеческих возможностей познать Бога, но эта скромность лишь прикрывала их фундаментальный скептицизм по отношению к богословию. Всякая мысль о Боге есть только человеческая мысль, абсолютно неадекватная Богу, а, следовательно, необязательная. Византийские гуманисты любили при этом ссылаться на отрицательное или «апофатическое» богословие отцов Церкви, где они думали найти подтверждение своим мыслям о трансцендентности Бога, но эта трансцендентность была лишь выражением того, что Бог не присутствует реально в мире. Внешне они оставались верны Церкви, рассматривая Св. Писание и догматы Соборов, как некие чудесные и исключительные откровения (*deus ex machina*), являющие формальные истины о Боге. В сущности, мысль византийских гуманистов сходна с мыслью их современника, западного номиналиста Вильгельма Оккама, родоначальника протестантского богословия*).

*) Этот чин, как недостаточно «просвещенный», был изъят из русской Постной Трюды в 1767 году, по повелению Императрицы Екатерины Великой, и заменен новым, довольно бесцветным, включающим анафемы Гришке Отрепьеву и Мазепе. Этот последний чин, с некоторыми сокращениями, употребляется и поныне в некоторых кафедральных соборах. Первоначальный текст продолжает печататься в греческих Трюдах.

*) О зависимости протестантизма от Оккама очень едко, но в основном верно пишет L. Bouyer в своей книге «Du protestantisme à l'Eglise». (Paris, 1955).

Учению гуманистов о «Неведомом Боге» св. Григорий Палама и его ученики противопоставили истину Боговоплощения: Бог непознаваем Сам в Себе, в своей «сущности», но Он «действует» (по-гречески «энергей») в мире, а в Лице Богочеловека, Он сообщил людям Свою жизнь, т. е. открыл им путь к благодатному общению с Собой, к тому, что Восточные отцы назвали «обожением».

«Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ио. 1, 18); вот основное положение учения св. Григория. Когда сам он защищает духовный опыт подвижников Иисусовой Молитвы («исихастов»), когда Николай Кавасила пишет свою «Жизнь во Христе» — понимая под этим преимущественно благодать церковных таинств — они оба защищают самые основы христианства, то, без чего христианство лишается всякого смысла: возможность живого и личного общения со Христом в Его Церкви, явление Невидимого, встречу с Богом живым, Который, любя человека, выходит ради него из Своей непознаваемой сущности. Различие между «сущностью» и «энергией» Паламы имеет именно этот, и только этот смысл: это не требование метафизической спекуляции, не пережиток неоплатонизма (Палама не раз отзывается о Прокле и Плотине, как о личностях не только заблуждающихся, но даже демонических...), а удобная богословская формула для выражения своего рода христианского экзистенциализма.

Да, Бог непознаваем и всецело недоступен твари, но реально и жизненно, в церковном опыте, в опыте таинств и молитвы, Он **весь** нам является. Он является согласно Своей воле или «энергии», — это словоупотребление было принято Церковью со времен VI Вселенского Собора, — а не мы познаем Его сущность. Сами по себе мы Его познать не можем, а Он, поскольку Он этого желает и действует в нас, открывается нам. В Церкви, Он присутствует постоянно: в этом суть Нового Завета и содержание нашего спасения.

Торжественно подтвердив на целой серии Соборов (в 1341, 1347, 1351 и 1368 гг.) учение св. Григория Паламы, Церковь дала свой ответ Ренессансу и связанному с ним богословскому номинализму. В независимом от Бога «автономном» человеческом разуме затемнен образ Божий, это — не тот разум и не та жизнь, которые были замыслены Богом для человека; они опорочены не только тварной ограниченностью, но и грехом, и нуждаются в спасении, в божественной «энергии», очищающей и содействующей. За то, когда человек обращается к Богу и воспринимает в себя дарованную в Христе божественную жизнь, тогда Бог открывается

ему Сам, стирается не только преграда греха, но и преграда тварности, человек начинает жить тем, чем живет Бог, предвкушая обещанные ему будущие блага. Таков смысл соборных постановлений XIV-го века.

Но, отвергая гуманизм Возрождения, не закрыла ли византийская Церковь всякий путь к земному культурному строительству и человеческому творчеству? Историки искусства отмечают, например, в середине XIV века, некий рубеж в греческой церковной живописи: начавшееся было оживление форм и обогащение иконографических тем — знаменитый Палеологовский ренессанс — прекращается и намечается возврат к более сухим и иератическим методам, не только более «церковным», но просто более бедным. На этот вопрос не легко дать простой ответ, как и вообще нельзя в ясной формуле разрешить проблему отношения Церкви и мира. Как древне-христианское отрицание античности не сразу указало на новые христианские пути культурного творчества, так и антигуманистическая реакция Православия в XIV веке не искала в этом готовой формулы. Св. Григорий Палама и его ученики, в их очень активном участии в политической жизни их времени, показали свой интерес к миру и к истории. Обыкновенно, они поддерживали традиционные элементы византийского общества, хранившие заветы православного царства и противящиеся новым веяниям, тянувшим Византию в сторону унии и итальянского Ренессанса. Но это не было с их стороны простым политическим консерватизмом. Интересно отметить, что Палама и многие его сторонники, особенно, монахи, не слишком отрицательно относились к Восточным завоевателям — туркам, грозившим вот-вот затопить «православное царство». Во всяком случае, греческое монашество, увлекая за собой большую часть народа, предпочитало иноверное, но религиозно-толерантное рабство, измене Православию, на которое толкали его последние византийские цари. Царство не было самоцелью для отшельников Афона и они сравнительно легко мирились с неизбежным его исчезновением. Они тем самым утверждали, что христианство может жить в любых исторических условиях, что, принимая историю, оно побеждает ее... Волею судеб, победа паламизма была почти последней страницей в истории восточно-христианского Средневековья и тот факт, что эта последняя страница была не изменой, а наоборот, торжественным провозглашением «единого на потребу», отрицанием всех переходящих ценностей и утверждением одного лишь Царства Божия, находящегося «внутри нас», был основной причиной, почему Восточное христианство под четырехвековым иноверным игом, без школ, без поддержки государства, без материальных возможностей, пронесло и донесло до наших дней православную веру. Оно,

конечно, не могло думать о творческом развитии тех истин, которые были провозглашены в XIV веке.

Единственная православная страна, освобождавшаяся от монгольского ига именно тогда, когда христианский Восток под него подпадал, была Московская Русь. Влияние на нее византийской литературы — переведенной на русский язык — было огромно, именно в XIV и XV веках, и, обычно, недооценивается историками. Монашеская аскетическая литература была перенесена в Россию, через посредство Болгарии, именно в этот период, и дала на русской почве свои плоды в лице преп. Нила Сорского и его учеников, заволжских старцев. Сами постановления собора 1351 г. были привезены из Константинополя в 1354 г. св. митр. Алексием, ставленником ученика св. Григория Паламы, патриарха Филофея. Знаменитый спор «иосифлян» и «заволжцев» в России был непосредственным отголоском византийских богословских волнений, хотя, конечно, он принял в России несколько иную форму: никто здесь не был формально «варлаамитом» и главный противник заволжских старцев, преп. Иосиф Волоцкий, сам был представителем древне-православной, византийской традиции общежительного монашества. Обычно их спор представляется как спор между противниками и сторонниками социальной деятельности Церкви, между «деятелями» и «созерцателями». Но это только отчасти верно: точнее сказать, что спор шел между **двумя методами** воздействия на мир и свидетельства перед миром. Церковь канонизовала **оба** эти метода, и спор должен был бы закончиться вничью. В действительности же, заволжская традиция была почти совсем ликвидирована, а традиция «иосифлян», вместо той социальной деятельности и творчества, которые защищал сам преп. Иосиф, мечтая о достаточно независимой Церкви от государства, которая **от своего имени** занялась-бы этой деятельностью, всецело почил на наивном и утопическом доверии к Московскому царству, «третьему Риму». Последнее же, вместе со всей русской культурой, воспринимало и впитывало в себя, с необыкновенной быстротой, западную секуляризованную культуру, ту самую, которую Православная Церковь с такой торжественностью осудила в XIV веке. Неудивительно поэтому, что и смысл постановлений Константинопольских Соборов был прочно забыт, хотя Церковь и продолжала во вторую неделю Великого Поста праздновать Св. Григория Паламу, как великого своего отца и учителя.

По сей день мы страдаем от того огромного исторического прорыва, который существует между святоотеческой эпохой и возрождением православной мысли в XIX и XX веках. Наше время сможет оправдать себя и остаться верным Преданию Церкви, только если утерянные звенья будут восстановлены. Учение св.

Григория Паламы отнюдь не содержит в себе ответы на **все** вопросы жизни, но оно важно для нас, поскольку оно было православной реакцией на вызов новой секуляризованной культуры, плоды которой в наше время — налицо.

Его основной положительный смысл — в самом подходе к богословию, т. е. к церковной гносеологии, а также в том представлении о человеке, которое оно предполагает. Восприятие Истины в христианстве не есть плод умственной спекуляции, а связано с жизнью во Христе и в Св. Духе; оно — мистично (или мистериально) и не только предполагает действие всего человека — а не только одного ума, — но требует еще откровения самого Бога и Его **содействия** человеку. При этом, паламизм не есть оправдание «личной мистики», обходящейся без Церкви и объективной благодати таинств. Напротив, он утверждает, что только во Христе и в Церкви существует встреча с живым Богом, с «Богом действующим». Во Христе Бог уже больше не «объект» нашей мысли и нашего знания: Он пленяет нашу мысль и позволяет ей действовать в Себе и вместе с Собой. По св. Григорию, вне Христа существует возможность познать лишь идею о Боге, философскую абстракцию, «объект мысли»... Вот почему паламизм может быть назван христианским экзистенциализмом.

Говоря, что живой Бог открывается всему человеку, Палама не имеет в виду одну лишь человеческую душу, но человека в его целокупности, всецело воспринятому воплотившимся Сыном Божиим. Одно из обвинений, воздвигнутых против св. Григория Паламы, заключалось в том, что он защищал возможность видеть Бога телесными глазами. Его противники, в сущности, придерживались унаследованного от Платона спиритуализма: идеальное состояние человека есть бесплотность и к ней и надо стремиться в благочестии и во всей интеллектуальной и религиозной жизни.

Против этого представления и восстали Афонские подвижники: «Бог воплотился, а не только явился человеческой душе», постоянно повторяет св. Григорий. Он спас всего человека, включая тело, которое может освящаться таинствами, участвовать в молитве и даже лицезреть нетварный Фаворский Свет. Конечно, только «бесстрастное» тело, очищенное подвигом и добрыми делами, т. е. «умерщвленное», может быть спасено. А душа, также как и тело, и в равной мере, должна умереть со Христом, чтобы с Ним воскреснуть. Основное положение св. Григория заключается в том, что между душой и телом, между материей и духовным тварным миром **нет онтологической разницы**. Основная и единственная онтологическая пропасть лежит между Творцом и тварью и эта пропасть может быть пройдена только благодатью Божьей...

Эти основные положения паламитского богословия, требующие, конечно, гораздо большего развития, интересны сами по себе, как возврат из глубины Средневековой Византии к основным истинам первохристианства, но они также богаты и теми выводами, которые делал отчасти сам св. Григорий и которые особенно ценны для нас.

Современный мир гораздо более открыт к принятию Бога личного и живого, чем каких бы то ни было философских систем. Самое основное богатство Православия и заключается в том, что оно никогда не догматизировало преходящих философских понятий самих по себе. Даже тогда, когда эти понятия, напр., в IV веке, входили в догматические определения, то они теряли тот смысл, который они имели у философов. В случае паламизма произошло нечто подобное и католические его критики, обвиняя его в философской неграмотности, тем самым утверждают его православие. В том же смысле, защищая библейское учение о человеке, Палама указывает нам на исторический грех многих христиан, гнушающихся всей материальной сферой человеческой жизни, считающих, что это есть область только «плоти». Наш век, увлеченный марксистским «экономизмом», легко представляет христианам «область души», в которую он сам не верит и христиане не претендуют ни на что другое, мысля по Платону, а не по Писанию, и забывая, что **весь человек и вся его жизнь** — душевная и материальная — спасены во Христе. Догматические положения, утвержденные в XIV веке, имеют, таким образом, прямое отношение и к тому, как христиане должны относиться ко всей жизни человека, к тому, как они призваны согласовать ее и направить к истинному назначению человека, к жизни в Боге.

Св. Григорий Палама, несмотря на все свое историческое значение, не есть, конечно, «православный Фома Аквинат». Он никогда не писал системы и на все вопросы богословия он не отвечал, подобно автору «Summa theologiae». Есть у него, как и у всех других святых отцов, неизбежные человеческие односторонности и уклоны. Его творения не могут заменить Св. Писания и, вообще, всего Св. Предания Церкви, которые только в своей совокупности и верности апостольской проповеди составляют источник Откровения, но он является одним из великих свидетелей Предания, «насадивших Православия догматы», как гласит о нем церковная песнь, и его мысль особенно ценна и актуальна в наши дни.

И. Мейендорф.

ЧЕМУ УЧИТ ВСТРЕЧА С ГРЕЧЕСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ

Пребывание в Греции чрезвычайно поучительно. Знакомясь с греческой жизнью и в особенности с греческой церковью, все время узнаешь в них те первоосновы, из которых соткана наша собственная культура — как светская, так и церковная; все время ощущаешь себя на духовной родине, узнаешь в греческой жизни собственное прошлое. И вместе с тем видишь, что все эти первореальности покрыты слоем глубокого провинциализма, требующего не малых усилий, чтобы отделить вечное от временного, важное от случайного, великое от посредственного. Впечатления греческой жизни разнообразны и противоречивы. Я постараюсь сначала кратко формулировать те мысли, которые возникли у меня в итоге всех очарований, и разочарований; а затем постараюсь обосновать их рядом соображений и примеров.

Итак: встреча и знакомство с греческой церковью учит:

1) отличать вечное Православие — как видение умной красоты, как правильное стояние перед Богом — от национальной исторической церковной действительности, и не соблазняться недостатками последней,

2) более глубоко ценить русское Православие и лучше осознавать те ценности, которые внес в сокровищницу Церкви русский народ,

3) понимать и любить наше эмигрантское Православие, как особую задачу, посланную нам Богом, и как особый стиль религиозной жизни, обусловленной исповеданием Православия среди народов Западной Европы,

4) осознать беспомощность современного Православия перед лицом неизбежно надвигающегося на него процесса секуляризации и необходимость объединения всех борющихся с ним сил, как путем общения с христианами других исповеданий, так и путем образования западного Православия, для которого секуляризм не является мало известным внешним врагом, но внутренней опасностью собственной жизни.

Первое, что я ощутил, приехав в Грецию, была радость: радость быть в православной стране, в каждом встречном видеть православного человека, не составлять исключения, быть как все. Эта радость означала освобождение: в эмиграции мы так привыкли чувствовать себя иными, особенными, что невольно несем свое православие как полный сосуд, боясь его расплескать или уронить. Это создает комплекс превосходства, и одновременно при-

ниженности (оба эти комплекса так связаны между собою, что где есть один, надо непременно искать другого). В Париже перекреститься, проезжая мимо церкви, или садясь за стол в ресторане — это почти что акт исповедничества. Оглядка на окружающих почти неизбежна; и в этой оглядке можно прочесть: «смотрите, я не такой, как все, не такой, как вы»; или же обратное: «не ставьте мне в вину моего чудачества»... А здесь крестятся если не все, то очень многие, и ты ничем от них не отличаешься. И это растворение в массе, это единомыслие с массой равняет тебя со всеми, ставит на свое место. Не об этом ли писал Пегги, когда говорил о той радости, которую испытывает интеллигент литератор, когда теряется в великой безымянности народа (*quand il entre dans le grand anonymat du peuple*).

Однако, скоро начинаешь видеть и оборотную сторону этих отношений. В религиозности масс, в государственной церкви находит себе место не только благочестие народа, но и «идея, попавшая на улицу» (Достоевский). Начинают бросаться в глаза религиозная небрежность, за-панибратство со святыней, обрядоверие... вообще быт, часто лишенный своих христианских корней и превратившийся в целую систему более или менее обязательных привычек.

Соблазн критики очень силен. Под его влиянием мы начинаем обращать внимание и на то, что епископы являются скорее церковными сановниками, чем добрыми пастырями, что большая часть духовенства ограничивается исполнением треб, что монашество является умирающим пережитком прошлого... Однако, критиковать греческую церковную жизнь не входит в мою задачу (я, к тому же, слишком мало ее знаю). Мне скорее хотелось бы отметить те положительные и единственные в своем роде черты, за которые греческое Православие нельзя не любить.

Это, во-первых, его ни с чем не сравнимая аутентичность. Православие в Греции — у себя дома; оно не было сюда принесено, не было проповедано, как некая чужая, переведенная с другого языка, мудрость; оно здесь возникло; оно здесь — на своей родине. Мы сознательно говорим о Православии — как об определенном понимании и воплощении христианства — а не о евангельском благовестии, которое и в Грецию было принесено из Святой Земли. Но говоря о Православии, и в частности о греческом Православии, мы имеем в виду не только Вселенские Соборы и Отцов Церкви, но и Коринф и Филиппы, Эфес и Патмос. В этих священных именах Греция непосредственно соприкасается с Первохристианством, вытекает из него. Эта аутентичность Православия чувствуется во всем: в языке, который сохранил непосредственное жизненное значение за словами, которые в других

языках получили нарочито священное значение (потир — стакан; трапеза — стол; евхаристия — благодарность; исихия — тишина); в обычаях, ставших у других народов привилегией духовенства, а у греков сохранившихся общераспространенными (каждение часовен и жилых домов женщинами)... Когда в праздник первоверховных апостолов во время вечерни (которая в Афинах служитя в этот день на ареопаге), читается проповедь апостола Павла, обращенная к афинянам, то наиболее сильным впечатлением этой службы является то, что в ней все подлинно: те же слова Апостола, произносимые на том же языке и, вероятно, с того же места... и — что остается вне всякого сомнения — обращенная к тем же афинянам: любопытным, легкомысленным, насмешливым, но вежливым и в общем благожелательным... *). В смысле подлинности и аутентичности выше Греции стоит только Святая Земля, подобно тому, как в отношении духовного аристократизма греков превосходят только евреи.

Аутентичности форм церковной жизни соответствует глубокая религиозность греческого народа. Конечно, и у греков много обрядоверия, много внешнего и поверхностного; но за этими внешними формами чувствуется подлинная вера и глубокое благочестие. Не знаю, есть ли вообще в мире другая страна, в которой вечное и временное, священное и практически обыденное переплетались бы так тесно, как в Греции. Достаточно простоять одну церковную службу, чтобы в этом наглядно убедиться. С одной стороны невероятная небрежность как духовенства, так и народа, болтовня кумушек женского и мужского пола... но во время евхаристического канона все замолкает, молящиеся выходят из своих стасидий, многие становятся на колени, молитвенное напряжение (и какое!) охватывает всю церковь. Проповедь слушают внимательно (а проповеди бывают длинные — все греки красноречивы!); зато тотчас по окончании службы начинается базар.

Войдите в любую церковь вне службы; вы увидите то же фамильярное отношение к святыне; а с другой стороны: кто-то заботится о том, чтобы пред иконами всегда горели свечи, кто-то по вечерам зажигает лампадки на могилах кладбищ. И кажется, что эти огоньки, горящие всю ночь в пустых церквах, предстоят

*) Описывая «неудачу» ап. Павла среди афинян, комментаторы часто бывают несправедливы в отношении этого народа. Текст Деяний ясно говорит о грех категориях среди слушателей ап. Павла: «одни» насмеялись, а другие говорили: «об этом слушаем тебя в другое время (смысл этих слов можно толковать различно, но ясно, что это не насмешка; иначе автор не противоположил бы их тем, которые «насмеялись»). Наконец третьи: «некоторые мужи, пристав к нему, уверовали». (Деян. 17, 32-34).

Богу не только за тех, кто их зажигает, но и за тех, кто о них и не думает и не помнит...

Побывавши в Греции, нельзя не полюбить греческого Православия, но нельзя и не возмущаться темными сторонами греческой церковной жизни. Но первое предстоит Богу и принадлежит вечности, а все греховное — вся та солома и сено, из которых мы думаем строить Царство Божие (1 Кор. 3, 12) — сгорит без остатка в огне суда и гнева. Греция — страна не только контрастов, но и чрезвычайной интенсивности: здесь все — и в природе и в жизни людей — доведено до крайностей.

Вот почему встреча с греческой Церковью учит нас отличать вечное Православие от его исторических воплощений и не соблазняться темными сторонами этих последних.

После первых очарований и восторгов в нас просыпается «тоска по родине». Как ни хорошо греческое Православие, чего-то в нем нет; и именно того, к чему привыкла, что любит и чего жаждет русская душа. Тема эта очень деликатна; ибо вопрос идет не об осуждении — даже не о предпочтении, а о тех индивидуальных чертах, которыми один образ красоты отличается от другого. А мы обыкновенно мыслим «исключительно» и если одобряем что-бы то ни было, то непременно осуждаем противоположное. Но «Иисус Христос не был, да и нет, но в Нем да... и аминь было во славу Божию через нас» (2 Кор. 1, 19). Поэтому в религиозной области утверждения и даже предпочтение своего не должно означать отрицания и осуждения чужого. В этой области вообще не уместны оценки; достаточно видеть духовные и душевные реальности, правильно их понимать и формулировать...

В субботние вечера в сознании невольно звучит мелодия и слова, пусть несколько сентиментальной, но психологически верной (потому что соответствующей определенному чувству и настроению) песни (слова И. С. Аксакова, музыка М. Р. Щиглова).

«Приди ты немощный, приди ты радостный,
Звонят ко всенощной — молитве благостной
И звон смиряющий всем в душу просится
Окрест взывающий в полях разносится».

Этого именно в Греции нет. Греческая практика не знает «всеночной». Испиринос — вечерня служитя в 4 или в 5 часов (и продолжается час, потому что вычитываются все стихиры; но Свете тихий не поется, а читается!). А ортрос — утренняя непо-

средственно предшествует литургии (причем часы не читаются совсем, а возглас «благословенно Царство» непосредственно следует за Великим Славословием). Нельзя не признать естественным и логичным порядок, при котором вечерня служитя вечером, а утреня утром *); а всеобщей все-таки не хватает!..

Не хватает нам и «вечернего звона». Греческие колокола не имеют ни той задумчивости, ни той своеобразной поэзии, которой отличался русский благовест. Звон здесь не самостоятельное искусство **), а скорее звуковой сигнал: «пора идти в церковь, служба началась».

Но нигде тоска по русскому Православию не достигает такой остроты, как в основной звуковой стихии Православия — в церковном пении. Византийское одноголосное пение является повидимому наиболее недоступной для посторонних влияний твердыней греческого Православия. В других областях церковного искусства — в иконописи, архитектуре — мы встречаем очень далеко идущие, часто совершенно недопустимые компромиссы. Западные мотивы частью врываются и сливаются с восточными, частью их просто вытесняют. Но в области пения греки твердо держатся установленных образцов, которые для нас являются чуждыми и мало приемлемыми. Чуждой при этом является не мелодия и не гармонизация, а сама звуковая структура их песни, его гамма. Наше ухо не улавливает (а когда ухо улавливает, то душа не принимает) тех неожиданных переходов, тех непонятных повышений и понижений, из которых соткана однообразная и бесконечно растягивающаяся звуковая нить. Особенно остро чувствуется это, когда поет один голос; греческие певцы (в особенности в провинциальных церквях) поют с энтузиазмом, с упоением, вкладывая в свое пение не только всю свою душу, но и всю силу своего голоса. В результате получается нечто такое, что можно воспринимать только при многолетней привычке. Иногда эти звуковые эффекты смягчаются; так мы присутствовали при чудесных службах в маленьком женском монастыре «Евангелизмос» на острове Патмосе (всего десять монахинь, малюсенькая церковь, в которой помещается человек пять; остальные стоят в садике, окружающем церковь). Скромное, не громкое, не торопливое и исполненное какого-то внутреннего трепета пение двух чередующихся женских голосов настолько смягчало византийский лад, что ничто не мешало нам

*) Нам говорили, что вечерня соединяется с утреней в одно богослужение в церквях Ионических островов.

**) Московский специалист по колокольному звону И. В. Смагин знал наизусть тысячу колокольных ладов или мелодий.

чувствовать внутреннее единство этого пения, служения, своеобразной архитектуры белой церковки, окруженной соснами и кипарисами и величавой простоты окружающей природы...

Мы знаем, что за этими неприемлемыми для нашего уха звуками стоит большая культура и сложнейшая музыкальная школа. Достаточно взглянуть на страницы толстых нотных сборников, изданных профессором Требелласом, покрытых совершенно непонятными нам знаками, внешне напоминающими арабское или индусское или грузинское письмо; достаточно увидеть с каким искусством и терпением эти завитки и узоры переписываются, вернее вырисовываются студентами богословами... Нам кажется, что они однообразно тянут одну и ту же ноту, то ее немного повышая, то понижая, а на самом деле это оказывается сложнейшим искусством, понимать и оценить которое могут только посвященные.

Но нам в греческих церквях страшно недостает нашего пения; и слушая их пение (которое нам часто кажется завыванием) с любовью вспоминаешь не только обиход и знаменные распевы, Турчанинова и Кастальского, но и Бортнянского и Чайковского, и даже Веделя. В нашей рвении в пользу «хорошего вкуса» мы часто грешим невольным осуждением русского барокко — как в пении, так и в архитектуре. Знакомство с греческой церковью заставляет нас пересмотреть наши оценки и сказать: может быть все эти формы и не соответствуют древним канонам духовной красоты, может быть они «не православные» в смысле их несоответствия восточным или просто древним образцам; но они **были**, они вдохновляли верующие сердца, они определили собой целую эпоху нашей церкви — и поэтому их тоже надо признать и допустить к дальнейшему существованию там, где они соответствуют душевной потребности (и духовной незрелости) верующих. С этой точки зрения я готов даже допустить «Господи помилуй с птичкой», лишь бы сопрано не было слишком визгливым... Не забудем, что для греческого церковного сознания все наше пение: и обиход и *bel-canto* — одинаково является революционным модернизмом и западным влиянием; ибо вопрос идет не о мелодии, а о гамме...

Есть еще одна область — совершенно отличная от церковного и богослужебного быта, обращаясь к которой мы начинаем вздыхать о русской жизни. Это — область церковной и в частности религиозно-философской мысли. Греческое Православие в этой области не только консервативно; оно, если можно так выразиться, статично. Этим мы совсем не хотим сказать, что в нем нет жизни; злобные и несправедливые слова Харнака о том, что

Православие есть окаменелое христианство, здесь совсем неприменимы. Греческая церковь жива и в благочестии народа и в работе церковной интеллигенции (Зои, Актинес, Апостолики Диакониа) и в ученой работе богословов. Но дерево может расти как вглубь и ввысь, так и вширь; греческое Православие безусловно растет в ширь и только в ширь. В основе его лежит убеждение (или чувство), что в религиозной области **все уже дано**. Вероучение и мировоззрение разработаны отцами и формулированы соборами: нам остается только изучать, систематизировать, распространять. И вот, живые силы церкви направляются на это: изучение, комментирование, проповедь. В этом отношении работа греческой церкви и главным образом ее интеллигенция — замечательна. Но предпосылкой ее является чувство невозмутимого благополучия, вера в то, что наличными формулировками церковной мудрости можно разрешить все проблемы современности, что в области христианской мысли не может быть ни прорывов, ни поражений, одним словом, что «на церковном фронте все спокойно». К анализу этой установки нам еще придется вернуться; сейчас же отметим, что нам, привыкшим к критической мысли Запада, прошедшим через теснины Кантианства и через вдохновения Бергсона, становится в атмосфере этого оптимизма не по себе. И мы с благодарностью вспоминаем о Н. А. Бердяеве, который говорил, что «духовная взволнованность» есть не только основная черта современности, но и главная добродетель христианского мыслителя. То, что Греция не имела своего Федора Бухарева, Гоголя и Достоевского исторически понятно. Но то, что этот пафос тревожного искания — пафос творчества новых форм, которые бы могли быть реальными, а не номинальными ответами на вновь возникающие проблемы — греческому Православию чужд (и может быть даже враждебен) заставляет нас с любовью и вниманием обратиться к собственному прошлому. Как бы мы ни относились к исканиям русской религиозно-философской мысли, мы должны признать, что она вошла в нашу жизнь, как факт **церковного** значения. А такие образы как о. Павла Флоренского и о. Сергия Булгакова, являются доказательством того, что искания эти не остались безответны, но получили свое частичное разрешение не только в их философских построениях, но и в их лично-церковной судьбе, в которой наука сочеталась с верой, церковность с общественностью, пророчество со священством.

Проблема «эмигрантского православия» была предметом оживленного обсуждения на съездах Русского Студенческого

Христианского Движения 1928-1929 годов. Одни полагали, что церковь в эмиграции, предоставленная исключительно самой себе и не связанная никакими государственными обязательствами, пользуется такой свободой, какой она была лишена в течении всего Константиновского периода. И в этом отношении условия эмигрантского существования, несмотря на все связанные с ним экономические и другие трудности, представлялось им для правильной жизни Церкви почти идеальными... Другие, опасаясь эмигрантского самопревознесения, утверждали, что вне родины мы являемся только ничтожным осколком России, не имеющим для судьбы русской церкви никакого значения и что «эмигрантская церковь» является простым «недоразумением». В известной мере эти взгляды существуют и теперь, хотя время значительно смягчило их остроту. Мы стоим сейчас уже не перед проблемой, а перед фактом сорокалетнего существования эмигрантской церкви, принесшей не мало плодов на самых разнообразных полях церковной жизни. Можно преувеличивать и приуменьшать значение нашей церкви, но факт остается фактом: сотни вновь созданных храмов, самоотверженная работа духовенства, десятки, может быть сотни тысяч людей, сохранивших в изгнании свою веру, разнообразнейшие церковные учреждения, часто совершенно нового типа, огромная научная богословская работа, участие в жизни западного христианства — все это уже вошло в историю и не может быть из него вычеркнуто, как бы мы ни оценивали самый факт эмиграции. Не обсуждая этой темы по существу, мы коснемся ее только с точки зрения тех мыслей, которые возникли у нас в связи с наблюдением условий жизни греческой церкви, которая является в этом отношении прямой противоположностью жизни эмиграции.

В Греции часто приходится слышать жалобы на то, что церковь якобы не свободна, что она находится под влиянием государства, которое использует церковь в своих целях. Я недостаточно знаком с условиями греческой жизни, чтобы высказать по этому вопросу свое мнение; но все же позволю себе поставить вопрос: не является ли государство в данном (как и во многих других случаях) козлом отпущения за собственные грехи? Можно ли говорить об угнетении Церкви при наличии свободы самоопределения последней? Мне думается, что реальная опасность для Церкви от ее связи с государством заключается совсем не в том, что государство якобы угнетает Церковь, которая якобы превращена в часть государственной машины, а в том, что Церковь пользуется рядом предоставленных ей государством благ, от которых не имеет ни сил, ни мужества отказаться. Это касается областей как экономической, так и социально-правовой. До тех пор, пока епи-

скопы будут пользоваться привилегиями, присвоенными генералам; до тех пор, пока церковные нужды будут в значительной мере покрываться из государственного бюджета — перед Церковью всегда будет стоять опасность «казенного» «исполнения своих обязанностей», то есть замены христианского служения установленным и утвержденным порядком...

С этой точки зрения эмигрантская церковь должна быть признана совершенно свободной. На нее никто не влияет и никакое государство ей не помогает, и если она продолжает существовать в этой социальной пустоте, то обязана этим вере, любви и жертвенности своих членов, а отнюдь не каким бы то ни было внешне-обязательным постановлениям. Поэтому, свобода нашего существования является для нас постоянно возобновляемым испытанием. На некоторые вопросы этого экзамена мы нашли удовлетворительные ответы и сумели организовать нашу церковь в соответствии и местными правовыми и экономическими условиями, так что она, хотя и с трудом, может существовать. На другие вопросы мы ответов не нашли, запутались в своей свободе, разделились на юрисдикции, ослабили себя внутренней борьбой и если не провалились на этом экзамене, то в значительной степени снизили свою историческую отметку. Эти неудачи заставляют нас признать, что успех в решении церковных проблем зависит не только от свободы, которой надо еще уметь пользоваться, до которой нужно еще дозреть. Поэтому слишком хвалиться свободой нам не приходится... Но в нашем эмигрантском ощущении церкви, действительно, есть нечто, чего мы в греческой церковности не находим. Только это «нечто» очень трудно определить, ибо все основные черты православной жизни свойственны и греческой церкви. Разгадка этого вопроса лежит, как нам кажется, в том, что великая катастрофа революции и последовавшая за ней эмиграция (которая в этом отношении от революции неотделима) вывела церковь за пределы установленного порядка. Это последнее понятие является основоположным для всей социальной феноменологии. К установленному порядку относится все, что принимается общественным сознанием в качестве нормального, само собой разумеющегося, естественного, привычного, и следовательно не нуждающегося в оправдании. Таковой была церковь в России, такова она в Греции. Бесчисленными невидимыми корнями сплетается она со всеми факторами социальной жизни: с господствующей моралью, с действующим правопорядком, со всей культурой, обычаями, привычками. Церковь может признаваться наивысшей ценностью — она все же является таковой в системе остальных культурных ценностей; если сравнить ее с куполом храма, то купол этот венчает здание, составляет с ним единое целое...

Революция разрушила это единство, объявив церковь «вне закона». И если период свирепых гонений заменился режимом условной терпимости (при наличии «гласного и негласного полицейского надзора» за церковью, как за внутренним врагом), то основное «завоевание революции» осталось в силе: церковь стала иноприродной господствующему порядку; принадлежать к церкви значит — с официальной точки зрения — нарушать норму, быть не как все, открыто признать себя «чужаком».

В эмиграции мы пользуемся полной религиозной свободой. Но социальная структура отношений церкви и господствующего порядка остается та же. Она может быть даже чувствуется острее, потому что церковь в России, в своей борьбе с материализмом, говорит с ним на одном языке. В эмиграции же церковь погружена в установленный порядок, пусть нейтральный, но совершенно и во всем ей чуждый. Она есть инородное тело, не имеющее никаких отношений с окружающей ее социальной стихией; единственная ее связь — по вертикали — с небом. Поэтому самое понятие церкви получает в эмигрантском сознании иной коэффициент (хотя природа ее остается той же). Принадлежать к церкви означает жить как бы двойной жизнью; с одной стороны мы участвуем во французской, немецкой, английской, американской жизни; с другой стороны мое самое интимное и святое принадлежит другой реальности, данной культуре совершенно иноприродной. И чем сильнее моя связь с церковью, тем глубже разрыв с окружающей реальностью, тем острее сознание временности и относительности всех земных связей.

Все эти чувства остаются обычно в подсознании; но они окрашивают собою наше восприятие церкви и объясняют то различие, которое существует между церковью в эмиграции и церковью в стране, не имевшей опыта революционного изгнания церкви из сферы установленного господствующего порядка. Не следует преувеличивать и переоценивать этого эмигрантского восприятия церкви; но закрывать на него глаза означало бы не принимать той духовной задачи и того духовного испытания, которое послано нам самым фактом нашего эмигрантского бытия. Ибо эмиграция может восприниматься только как необходимость жить вне родины; но ее можно осознать как жизнь людей «не имущих своего града, но грядущего града взыскующих». Подобно этому и наши эмигрантские храмы с их самодельными иконами и любительскими хорами могут быть воспринимаемы только как церковная убогость; и они же могут сиять для нас огнями «нового Иерусалима, сходящего от Бога с неба... и не имеющего нужды ни в солнце, ни в луне для освещения, ибо слава Божия освещает его и светильник его Агнец» (Откр. 21; 22, 23). Эту возможность субли-

мации нашей церковной судьбы надо осознать и принять; и этому нас тоже учит встреча с греческой церковью, чуждой этой трагической проблематики.

В нашей церковной жизни есть одна область, в которой свобода от внешних влияний дала богатые плоды: это область религиозной мысли и богословских исследований. В этом отношении в эмиграции сделано очень много. Мы имеем при этом в виду не только научное богословие, но и религиозную философию, церковную публицистику, педагогику и т. п. По поводу этого о. Сергей Булгаков писал (в 1935 г.) следующее *): «Есть одно условие, при котором лишь возможно богословское творчество, это — свобода искания, без которой утрачиваются искренность и воодушевление. При всех своих достоинствах и достижениях, прежняя духовная школа не имела этого блага в такой мере, как мы... Нам же было оказано доверие и смеем сказать, мы его оправдали и оправдываем. Ибо (о. С. Булгаков имеет здесь в виду профессоров Богословского Ин-та) наша свобода есть церковная свобода верных и любящих сынов Церкви, а не взбунтовавшихся рабов. Мы хотим свободной преданности Церкви — верности ее преданию, но верности творческой». Этим духом свободы и ответственности проникнуто почти все религиозное творчество эмигрантских мыслителей. Своеобразным манифестом этой установки явился сборник «Живое Предание» (1936 г.), носящий подзаголовок «Православие в современности». В предисловии к нему мы читаем: «Быть верным Преданию значит жить в Церкви. Поэтому для каждого христианина — для богослова и не-богослова одинаково — имеет силу самоочевидности заповедь, выраженная апостолом: «Итак братия, стойте и держите предание» (2 Фес. 2, 15). Но в исполнении этой заповеди перед каждым отдельным христианином, как и перед всякой исторической эпохой, возникает вопрос, что для них значит держать предание и как его держать? Руководящая мысль для ответа на этот вопрос дана в других словах того же апостола: Бог «дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква мертвит, дух животворит» (2 Кор. 3, 6). «Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (там же)... Охранительство в богословии, притязающее на блюение *depositum fidei* в неизменности, на самом деле является не консерватизмом, но чрезвычайно активным движением, однако, не вместе с временем, но против него. Оно не замечает, что каждая эпоха имеет свой собственный стиль и потому для каждой эпохи является неизбежной самостоятельная транспозиция или перевод на свой язык, активное держание

*) При реке Ховаре. Путь, 1935. № 47.

предания. И поэтому стремление к хранению истины во гробе с кустодиею является «суетным и ложным» и, самое главное, не является вовсе хранением, но умерщвлением предания... Предание раскрывается в истории, оно как бы переводится на язык разных ее эпох, а каждая из них, приемлющая его активно, хранит его творчески, ибо предание есть столько же факт, сколько и акт, столько же статика, сколько и динамика... Предание не только хранится, но и творится, ибо живет. Каждая эпоха имеет свой характер, будучи поставлена перед своими нуждами, и в своей особой проблематике таит свое собственное постижение откровения, ищет для него церковного осознания и оправдания, в такой же мере как и осуждения, ибо христианскому сознанию свойственно не просто склоняться пред фактом, но вопрошать об его смысле и ценности, искать правого жизненного пути. И в смелости и искренности богословской мысли, которая ищет этого правого пути при свете веры, проявляется свобода, творческая верность преданию».

В этих словах заключена не только программа, но целое мирозерцание. Большая часть богословского и религиозно-философского творчества эмиграции проникнута этим пафосом. Встреча с греческой религиозной мыслью, носящей иной характер, заставляет внимательнее продумать и глубже оценить эту установку, ибо с ней безусловно связано будущее Православия.

Проблема секуляризма, который обычно выступает под знаком культуры, очень сложна; с одной стороны он бесспорно обладает огромной притягательной силой и покоряет сердца и сознание; а с другой стороны те формы, в которых он нам предстает ни в коем случае не могут объяснить ни его притягательности, ни его силы. Совершенно очевидно, что материализм привлекает к себе совсем не своим содержанием (кого может в самом деле пленить образ бессмысленно сталкивающихся и отталкивающихся материальных частиц), а идеалом бесспорной и окончательной научности, которая якобы за ним стоит; совершенно очевидно, что увлечение социализмом имеет в виду совсем не «равенство всеобщей сытости», а некий идеальный образ общественного порядка; хорошо это выразил А. Блок, говоря о последних целях революции: «что же задумано? Переделать все. Устроить так, чтобы все стало новым; чтобы лживая, грязная, скучная, безобразная наша жизнь стала справедливой, чистой, веселой и прекрасной жизнью».

Еще сложнее обстоит дело с верой в прогресс, которая своей идее обращена не к какому-либо конкретному образу, а к

вечному движению, к постоянному достижению все новых и все более совершенных форм; но **на практике** это стремление обычно обращено именно на какой-либо конкретный образ и соединено со слепой уверенностью, что с достижением его «все станет иным».

Вдумываясь в духовную структуру всех этих увлечений мы приходим к выводу, что все известные нам формы того, что мы глобально называем секуляризмом суть псевдонимы и псевдоморфозы чего-то иного — более глубокого и более значительного. Ибо в противном случае сердца и совесть людей не отдавались бы так жертвенно и безраздельно таким идеям, которые сами по себе не имеют в себе ничего привлекательного («мы произошли от обезьяны, следовательно должны любить друг друга», шутил по этому поводу Вл. Соловьев).

Что же стоит за всеми этими увлечениями западной культурой, частью которой является и секуляризм? Чем в истории русской мысли пленялись Карамзин, Чаадаев, Тютчев, Достоевский, Ал. Толстой, Вл. Соловьев? К чему стремились великие реформаторы русской жизни, будь то Петр Великий, соратники Александра II или Столыпин? Запад, Европа, всегда имели для Востока непреодолимую притягательность; даже отрицая и борясь с западной культурой восточные люди внутренне пленялись ею, и Хомяков пел Европу как «страну святых чудес». Но это отношение было амбивалентным: что-то пленяло и что-то отталкивало; чему-то надо было учиться и подражать и с чем-то надо было бороться. И эта трудность стоит перед нами сейчас с такой же, может быть с еще большей остротой, как и перед предшествующими поколениями. Нам хотелось бы первым долгом выделить и понять то положительное начало западной культуры, которое нас к себе так привлекает. Ибо и теперь — после Герцена и Леонтьева, после «Гибели Запада» Шпенглера и «Крушения кумиров» Франка, после Ницше и Рильке, Рэмбо и Гогена — несмотря на «кризис культуры» и на утерю веры в прогресс — мы чувствуем, что бесповоротно принадлежим этому миру, который можем критиковать, осуждать, даже проклинать, но без которого не можем жить. Это понял Федор Бухарев, написавший еще в 1860 г. «О Православии в отношении к современности». И это с полной силой пережил о. Сергей Булгаков, писавший (в Предисловии к Свету Невечернему) «труден путь от современности к Православию и обратно». Эти его слова заключают в себе целую программу, целое мировоззрение.

Западная культура не может быть определена по своему содержанию, потому что в нее входит необозримое множество идей, движений, организаций часто противоречащих друг другу и находящихся в состоянии непримиримой взаимной борьбы. Но все

же во всем этом многообразии есть нечто общее и именно оно нас привлекает.

Современная педагогика открыла нам «закон активности», согласно которому человека интересует только то, в чем он принимает личное живое участие. До тех пор пока мое «я» не вовлечено в какой бы то ни было процесс, оно остается к нему пассивным, безразличным, равнодушным. Но как только «я» захвачено и активно, весь мир становится для него иным: близким, живым, интересным (не это ли имел в виду Н. Ф. Федоров, когда говорил, что мир нам дан не для «посмотрения»). Это относится буквально ко всем областям жизни человека, который живет только тем, в чем принимает участие. А с другой стороны все в мире — по отношению к человеку — может рассматриваться или как данное, законченное и готовое, или как заданное, становящееся, возникающее (*le tout fait* и *le se faisant* Бергсона). Первое он должен принимать таким, каково оно есть, и ему с ним нечего делать; в жизни становящегося он может принимать участие, может стать живым и действенным фактором его возникновения и роста. То, что по нашему убеждению характеризует западного человека и что привлекает нас к нему, является именно его отношение ко всему миру, как живой, становящейся, возникающей реальности, в жизни которой он может и должен принимать участие. Это относится ко всему: к природе, к общественному строю, к науке и — что для нас важнее всего — к религии. Весь мир (включая нас самих) является задачей, материалом, глыбой мрамора, из которой мы должны высвободить прекрасный образ. Но никакое достижение, никакое совершенство не может быть закреплено в нашем сознании как вечный образец для подражания.

«Стремится все, в божественной отваге, себя перерастить» (Вл. Соловьев).

Этому духу вечной активности, этому чувству несытости и неудовлетворенности данным, обязан Запад и своей техникой и своими завоеваниями и революциями, реформацией и католическим ренессансом, своей философией, наукой и искусством — вообще всей своей богатой, противоречивой и трагической историей. И этот дух привлекает к нему и нас. Мысли эти не новы; но они переживаются нами с особой силой, когда мы ближе знакомимся с греческой жизнью. Ибо мы видим в ней с одной стороны победоносное наступление стихии Запада, во всех областях общественной и культурной жизни, а с другой стороны встречаемся с неподготовленностью Православия к встрече с этим миром и к борьбе с ним, поскольку он является враждебным вере и Церкви. Греческая церковь не составляет в данном отношении исключения; но ее пример является типичным как в качестве националь-

ной церкви большого народа, живущего в условиях политической свободы, так и в отношении к ее прошлому, превосходящему своею древностью и богатством все остальные православные церкви. Ее неподготовленность к борьбе может быть рассматриваема с разных точек зрения. Самой большой опасностью является в этом отношении та волевая установка, которую можно назвать политикой страуса: за невозможностью избежать опасности и уйти от нее в пустыню — зарыть свою голову в песок; объявить опасность несуществующей и думать, что если ее не видеть, то ее и на самом деле нет. Фактически это означает молчаливую сдачу позиций — лишь бы об этом не говорилось слишком громко. Подобное явление мы однако наблюдаем в жизни греческой церкви. Враг стоит у дверей: государство, общество, наука, искусство, педагогика — все это носит здесь совершенно светский характер (церковной является только вывеска, да и то не всегда). Молодежь увлечена западной цивилизацией, но усваивает в большинстве случаев только внешние ее достижения и не видит той сущности, которая составляет трагическую ценность Запада*). Пред лицом этой массовой секуляризации греческое Православие оказывается совершенно беспомощным. Оно просто не знает, как с нею бороться. В былые времена (и в других православных странах) церковь в трудных случаях взывала к государству; но теперь эта практика потеряла свою надежность: само государство становится все более светским и нецерковным. Мы уже говорили выше о невозмутимом оптимизме большинства представителей греческой церкви; но есть немногие, которые видят опасность, но не видят возможности с нею бороться: «мы скорыми шагами идем к полной катастрофе», говорят они. Но Запад наступает на Православие не только под знаком секуляризма, безбожия и равнодушия к религии. Католическая и протестантская пропаганда, которая на Востоке достигает огромных размеров и приносит страшный вред православной церкви, выступает так же под видом культурной работы. Школы, пансионы для молодежи, госпитали, центры социальной помощи, целые университеты (как напр., в Сирии), все это несет с собой под видом культуры широко поставленный прозелитизм. А Православие, которое потенциально обладает гораздо большими культурными возможностями, чем Запад, но не умеет их оживить и реализовать, неизменно сдает свои позиции и только стонет от ударов, наносимых лучше вооружен-

*) Здесь уместно вспомнить слова Тютчева о подобном явлении в России. О поверхностных русских западниках он говорит:

«Цивилизация для них фетиш,
Но недоступна им ее идея».

ным врагом. А с другой стороны мы видим множество греческой молодежи, учащейся в Европе: в богословских факультетах Германии, в католических университетах Франции и Бельгии, в Англии и в Америке — повсюду мы встречаем греческих богословов, трудолюбиво усваивающих западную науку. Но тут-то и уместно поставить основной вопрос: чего ищут они на Западе? чему они у Запада учатся? Тому ли — самому главному и ценному, — что привлекает к западной культуре восточного человека, — или же той технике, тому уменью обращаться с фактами и мыслями, которые характерны для западной цивилизации? Или — формулируя вопрос иначе: ищут ли они синтеза положительных элементов Запада и Востока, или же стремятся овладеть достижениями Запада, чтобы внешне использовать их на своем духовном Востоке? Мы только ставим этот принципиальный вопрос, но не чувствуем себя вправе дать на него ответ; тем более, что единообразный ответ для всех случаев и невозможен. Но тот статический характер греческого православия, о котором мы писали выше, говорит скорее в пользу того, что принимая западную технику и западные методы, греческая церковь остается чуждой тому, что составляет душу (и силу!) Запада: его отношению к самому себе как к чему-то становящемуся, его сознательно критическому отношению ко всем процессам жизни, его динамическому характеру, влекущему его к все новым опытам и достижениям. Речь здесь идет, конечно, не о консерватизме и либерализме, а о внутреннем ощущении того, что есть история — и в частности, история церкви: хранение идеального образа или жизнь развивающегося организма (тела Христа).

Сказанного достаточно, чтобы ясно осознать ту опасность, перед которой стоит весь православный мир. Опасность эту можно замалчивать до тех пор, пока верующие массы благочестивого народа хранят древнее благочестие как часть своей органической жизни и своего традиционного быта. Но массы в отношении интеллигенции обычно запаздывают только на 50-70 лет. А церковную жизнь надо мыслить и считать столетиями. Опасность, которая сейчас чувствуется только в городах, может через полвека охватить пожаром весь православный народ; необходимо уже теперь думать о том, чтобы иметь наготове ответы, которые можно было бы противопоставить вновь возникающим вопросам. Мы, конечно, имеем в виду не только богословскую мысль, но и христианскую жизнь. Священники-рабочие, маленькие братья и сестры о. Фуко, аббэ Пьер, о.о. Джелико и Гроссер, Д. Маклауд, Блюмхарды являются такими же, может быть, более действенными ответами христианства на вопрошание секуляризованных масс, чем

писания Мунье, Темпля или Нибура. Но, «вера... от слышания» необходимо поэтому и то и другое...

Выводы напрашиваются сами собой: нам необходимы союзники. Мы слишком слабо вооружены, чтобы вести борьбу, полагаясь только на свои силы. Поэтому нам необходима помощь тех, кто уже закален в борьбе долгим опытом, а главное ищет того же, что мы, стремится к одной с нами цели. Учиться технике можно, конечно, и у врагов и у безразличных специалистов; но духовная борьба — не техника. И нам нужны не поставщики, не эксперты и даже не благодетели, а союзники и друзья, которые делают то же дело, что и мы, с которыми мы объединены духовно. Отсюда следует необходимость сближения с теми силами христианского Запада, которые признают ценность Православия и ищут сотрудничества с ним, как с таковым, без желания перекроить его на свой лад. А затем — необходимо более внимательное отношение и помощь тем редким росткам Православия, которые в наше время стали прорастать на Западе*). Несмотря на свою слабость, неорганизованность и малочисленность, представители Западного Православия могут сыграть в этой борьбе большую роль. Проблема западной культуры является для них их собственной жизнью, кризис этой культуры — их собственной духовной катастрофой. Поэтому проблема синтеза или оплодотворения западной души ценностями восточного христианства, есть для них задача их собственного духовного бытия, их духовное «быть или не быть». Для борьбы с секуляризмом, для преодоления того, что в западной культуре ядовито и смертоносно они и вооружены лучше нас и острее чувствуют трагическую необходимость этой борьбы. Но для того, чтобы они могли раскрыть все свои возможности, их надо принять в серьез и не считать их детьми, которых надо учить часослову, а взрослыми и полноправными членами Церкви, может быть хуже нас знающими церковный строй и быт, но зато обладающими такими дарами, которых мы естественно лишены.

Таковы выводы, к которым приводит нас встреча с греческой церковью. Ее нельзя не любить, но за ее будущее (говорим по человечеству) нельзя не бояться. И первое и главное, что вытекает из всех этих соображений, чувств, очарований и разочарований является сознание необходимости взаимного сближения на почве общей любви и верности вечной святыне Православия.

Л. Зандер.

*) См. об этом мою работу «Западное Православие».

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

Собеседования о книге проф. А. В. Карташева «Воссоздание Св. Руси»

23-го и 30-го января с. г. в Нью-Йорке, в соединенном собрании О-ва Друзей Св. Сергиевской Духовной Академии и О-ва Друзей Русской Культуры состоялся симпозиум, посвященный книге проф. А. В. Карташева «Воссоздание Св. Руси». 23-го января в симпозиуме, под председательством проф. Н. С. Тимашева, приняли участие Г. И. Новицкий, проф. А. А. Боголепов, проф. прот. Александр Шмеман, прот. Алексей Ионов. 30-го января председательствовал Г. И. Новицкий. С короткими докладами выступили проф. С. С. Верховской и проф. Н. С. Тимашев, после чего были отдельные выступления из публики, ответы на которые были даны проф. А. А. Боголеповым, проф. С. С. Верховским и проф. прот. Александром Шмеманом. Заключительное слово произнес Г. И. Новицкий.

Г. И. Новицкий в своем первом выступлении отметил исключительную важность затронутой проф. А. В. Карташевым темы и написанной им книги. Едва ли есть разногласия относительно того, что следует воссоздавать Святую Русь. Главная проблема заключается в том, как Св. Русь воссоздать, как ее построить. И тут книга проф. Карташева является надежным руководством. Что касается языка проф. Карташева, то местами он поднимается до высот языка ветхозаветных пророков.

Проф. А. А. Боголепов считает, что содержание книги проф. Карташева — шире ее названия. В центре построений проф. Карташев стоит теория византийской симфонии. Можно ли принять ее догматическое, каноническое и практическое обоснование? Докладчик считает, что нельзя. Догматическое обоснование заключается в применении, по аналогии, халкидонского догмата при решении проблемы взаимоотношений государства и церкви. Но такая аналогия между государством и церковью, с одной стороны, и Богом и Человеком во Христе, с другой — для богословского сознания едва ли приемлема. Каноническое обоснование теории византийской симфонии относится к церковному обычному праву. Император — как бы епископ внешних дел церкви. Но каноны всегда могут быть отменены — в порядке церковного обычая. Миропомазание монарха это плирома православия, а не догмат и не канон. Что касается практического обоснования этой теории, то необходимо признать, что в истории симфония государства и церкви одновременно и удалась, и не удалась. Императоры и князья много сделали для распространения христианской

веры. Но нельзя забывать миссионерской работы и самой церкви, роли верующих и братств. Крещение происходило, обычно, уже после проникновения христианства в данную среду. Кроме того, в Византии император в области управления держал обычно церковь в своих руках. Симфония была более выгодна для императоров чем для церкви. В конечном итоге, в Византии симфония оказалась на практике неосуществима. Теория же, неудавшаяся на практике, должна быть пересмотрена. Государство и церковь слишком различны. Епископ Кассиан прав — пытаться соединить несоединимое нельзя. Проф. К. предлагает теперь использовать отделение церкви от государства. Получается парадокс: секуляризованная демократия для церкви лучше, чем религиозная Византия. Положительной стороной в воззрениях проф. К. остается его верность идеям Собора 1917-18 гг. и соборности. Роль, отводимая проф. К. мирянам и братствам, очень велика, и это основная положительная черта книги. Но клиру отводится как бы закулисная роль, и это неправильно. Должна быть подчеркнута роль прихода, деятельность клира и мирян должна быть совместной и объединенной. Христианизация жизни через братства, к которой призывает проф. К., оказывается новой теократией. Но в таком случае первоначальная теократия, столь дорогая сердцу проф. К., — византийская симфония — теряет свои основные черты. По новой теории церковь входит в союз с обществом, с народом, с живыми силами нации и т. д., но уже не с государственной властью и ее носителем. Тут конкретный контр-агент церкви уже теряется. Необходимо считаться с новым явлением правового государства. Поэтому, речь должна идти не о воссоздании Св. Руси, а об организации церкви на новых началах в освобожденной России. При всем том, не подлежит сомнению важность и своевременность исходящего от проф. К. призыва к христианской борьбе против торжествующего безбожия и новоязычества. Полностью сохраняют свое значение и а) отстаивание им начал соборного строя, завещанных Московским Собором 1917-18 гг., и б) указание им принципов общественной деятельности православной церкви, и в) определение им задач служения мирян в церкви. Все это имеет силу независимо от какой бы то ни было связи с Византийской симфонией и заслуживает широкого внимания не только при устройении церкви в будущей России, но и в среде православных церквей вне России.

Проф. прот. Александр Шмеман подвергает анализу богословское, догматическое обоснование идей проф. Карташева о взаимоотношении церкви и государства, при этом выражая сожаление, что критиковать взгляды проф. К. приходится в его отсутствие. Халкидонский догмат (4-ый Вселенский Собор) применяется проф.

К. по аналогии и к государству. и к церкви. Его церковно-национальная идеология и программа действий как бы вытекают непосредственно из догматического учения православия. Пафос книги — богословский, хотя для читателя окажутся, по всей вероятности, более важными, главным образом, выводы и призывной тон книги. Богословский критерий должен применяться при рассмотрении всех программ, в том числе и теорий выдвигаемых проф. К. С этой точки зрения, халкидонский догмат не может, даже по аналогии, относиться к государству и церкви. Чудо соединения божественного и человеческого совершилось только в Христе. Аналогия может быть только с церковью, только в церкви есть божеское и человеческое. Но идея о соединении церкви и государства, когда церковь оказывается только божеским, а не и человеческим в то же время, неправильна. В этом ошибка проф. К. Все в таком случае направляется по неправильному пути: церковь и государство, церковь и культура, церковь и мировоззрение и т. д. У проф. К. получается, что церкви принадлежит чисто духовное действие, государству — все остальное: церковь — душа, государство — тело. Такой подход противоречит Священному Писанию и Преданию. Церковь также и тело, а не душа только по отношению к телу, в котором воплощается. Церковь сама имеет свою общественную организацию, должна сама себя строить и быть светом, истиной и жизнью. Строя себя, церковь вводит в человечество то напряжение, которым характеризуется замысел истории. Таким образом, положение гораздо более парадоксальное, нежели представляется у проф. К. Ложь Византийской теократии — в стремлении все слить в одно, создать царствие Божие на земле. Только полное различие (не обязательно разделение) церкви и государства, церкви и всего другого, может привести к просветлению всех остальных видов деятельности. Можно ли искать плирому православия в прошлом, в Византии? Нет, плиром там, где свобода, где права личности. Идея прав человека — победа Христа, Царства Божия. Таким образом, можно говорить только о халкидонской природе церкви, а не о взаимоотношении церкви и государства. Замечательно, что в самой Византии халкидонский догмат никогда не применялся к церкви и государству, такого подхода не было ни у одного отца церкви. Поэтому у проф. К. — неправильная исходная точка. В истории русской мысли, начиная с Соловьева, Богочеловечество заслоняет Богочеловека. В этом большая опасность. Словом, теория симфонии, отстаиваемая проф. К., не может быть оправдана богословски. В остальном же в книге очень много ценного. Что касается размежеваний проф. К., его замечаний о бескровном эмигрантстве, то где критерий полновесного и ущербленного национализма? Ведь

могут быть разные идеалы России. Россия действительно христианская — в русских святых, в литературе, в культуре, она в смирении, в великом смирении (Тютчев). Неприемлемо у проф. К. и столь резкое, временами, антизападничество. Запада не выкинуть из России. Можно быть русским и православным и в то же время западником. Россия принадлежит единому миру. Но боль книги проф. К. — о Св. Руси, о христианской России — несомненная заслуга К. Спорить же с ним нужно так, как и он с нами говорит и спорит, — полным голосом.

Прот. А. Ионов говорит о том, какое место должны занимать миряне в жизни церкви. Этот вопрос решается положительно в книге проф. К. Весь пафос книги закрепляется в главе «Как же бороться?» О том, что история церкви — нерадостная, прекрасно знает и сам проф. К., знают и те, кто как о. Алексей, слушали этот курс у проф. К., и все же стали пресвитерами. Симфония, конечно, — идеализация. Плохая была симфония, раз рухнула. Горечь остается и у самого проф. К. И надо по-новому завоевывать позицию для церкви, вернуть ей ее почетное и властное положение. Но как вернуть? Проф. К. требует активного пребывания в ограде церковной. Надо быстро перестраиваться, говорит он. Духовенство, иерархия, одни не могут справиться с задачей. Необходимо пробудить церковное сознание мирян. Проф. К. хочет, как бы, вернуть и мирянам почетное и властное положение в церкви, от которого они отвыкли со времен Петра. И тут проф. К. говорит, как пророк, он будит сонное сознание мирян, да и духовенства. Это книга не только для будущего, но и для настоящего. Начинать можно где угодно, ответственность лежит на нас везде и всегда, не только в будущем, в России. Проф. К. считает, что миряне должны почувствовать себя как бы мобилизованными, сознавать, что помимо них ничего не произойдет. И хотя книга написана неровно, состоит из этюдов, написанных в разное время, боль ее одна, пафос один. И ценность размышлений и призыва проф. К. — вне всякого сомнения. Уже за одно это его нужно поблагодарить (епископы не говорят того, что говорит проф. К., а между тем, все вопиет к небу, положение очень горестное). Упор проф. К.: нельзя уступить все главные участки жизни кому-то, а самим уйти в кельи. Правда, возникает вопрос: не есть ли обратное — путь католичества, в его, именно, характере? Все же, тоска по преобразению мира остается, от этого отречься нельзя. Устроенное должно быть не только личное, духовное. Нельзя забывать о судьбе детей (школа должна быть христианская), народа и всего мира, который теперь, когда его можно уже облететь за какие-нибудь 45 часов, стал бесконечно мал. Тема проф. К. — тема реального, трезвого политика. Другого выхода нет. И это — самое

ценное в книге. Меньше внимания нужно уделять спорным тезисам. Горькую истину, раскрываемую историей церкви, проф. К. знает и сам. Все внимание нужно сосредоточить на положительных призывах проф. Карташева, на том, что является главным пафосом его книги.

Проф. С. С. Верховской тоже считает догматические предпосылки проф. К. ошибочными. Христианство по-разному относится к церкви и к государству. Церковь одновременно и земная, и небесная. Государство — только земное. У проф. К. есть оправдание минимализма в отношении государства. Налицо — номинализм. А нужно и можно быть максималистом. Говоря о средневековьи и новом времени, нужно произвести выбор. Либо хорошо средневековье, либо хороша демократия, обеспечивающая свободу и достойное существование. Нельзя — социально и политически — восстанавливать средневековье. И Ветхий Завет (1-ая книга Царств) и Новый Завет (13-ая глава послания к римлянам ап. Павла) одинаково подчеркивают земной характер, ограниченность государства и власти, в том числе и монархической. Государство — от Бога только в той мере, в какой оно служит, скажем, справедливости. Связь власти и государства с Богом надо купить дорогой ценой. Положительная роль в государстве должна принадлежать мирянам, а не духовенству. Термин — «Симфония» можно принять только в одном смысле: государство независимо от церковной иерархии, церковь — во главе с епископатом — от государства. И пора заявить, что сотрудничество церкви и государства желательно, но лишь при условии сохранения независимости и церкви, и государства.

Переходя к Русскому Студенческому Христианскому Движению, которое проф. К. упрекает в том, что оно стоит вне государственной и политической активности, надо сказать, что подобный упрек — либо недоразумение, либо несправедливое обвинение. Даже если бы это было так, следует помнить, что Движение — христианское и студенческое, это движение молодежи, и от него нельзя требовать политической зрелости и активности. К тому же, как это ясно и из писем проф. К., сам он разочаровался во всех политических организациях эмиграции. Следовательно, налицо — немощь не одного только Русского Студенческого Христианского Движения, а всей вообще эмиграции. Если же речь идет не о деятельности, а об идейных интересах, то Движение никогда не чуждалось этих проблем.

Проф. Н. С. Тимашев посвящает свое слово части книги, заключающейся в главе «Как же бороться?» Хотя Россия и не была святой (государство не может быть святым), она была все же православной. Симфония невозможна. Каковы же условия созда-

ния православной Руси? Первое условие это правовая независимость церкви от государства. Это принцип правильный, несмотря на все искажения его и эксцессы в советское время. Второе условие в том, чтобы внутренний строй церкви был народно-церковным строем, восстановленным на Соборе 1917-18 гг. Нужно восстановить приход, приходский строй (в СССР после репрессий 1928 г., фактически, в приходе осталось крайне мало народного элемента, а при новом уставе 1945 года он был уничтожен и официально). Сочетание усилий духовенства и мирян может иметь место в административной и хозяйственной работе. Миряне должны принимать активное участие в жизни — роль братств правильно подчеркивается проф. К. Много поучительного и интересного было в приходской жизни в Советском Союзе до 1928 года. Вокруг церкви шла культурная и благотворительная работа. Церковь заполняла пустые места, делала то, чего не делало государство. Существовал даже «Христомол» — в противопоставление Комсомолу. С 1929 г. вся эта церковная и околоцерковная деятельность была советским правительством прекращена. При будущей не-безбожной власти многое нужно будет восстановить, при активной роли мирян в братствах и — нужно добавить — других подсобных организациях. О. Сергей Булгаков говорил о «внутренней теократии». У проф. К. — сходные мысли. Если следовать его советам, культурная и экономическая деятельность, работа в школе, все, что относится к делу государства, будет одновременно и делом православия, благодаря мирянам. — Такова мечта, изложенная в этой главе, которую докладчик считает особенно ценной, и уже за эту одну главу следует поблагодарить проф. К. — он открыл видение будущего, просветленного православием.

В выступлениях из публики, последовавших за докладом проф. Тимашева, главные возражения были направлены против отделения церкви от государства. Докладчики, отвечавшие на эти возражения (проф. А. А. Боголепов, проф. С. С. Верховской и проф. прот. Александр Шмеман), еще раз разъяснили пользу для церкви в ее независимости от государства.

Г. И. Новицкий в заключительном слове, возражая одному из выступавших в прениях, высказал свое твердое убеждение, что книга проф. К. и, в особенности, та ее глава, о которой говорил проф. Тимашев («Как же бороться?»), — не мечта только, но и план, указание практического пути, по которому следует идти всем верующим. Церковь должна быть независима от государства, государство же должно быть правовым. Влияние церкви на государство должно идти в направлении его христианизации и происходить через верующий народ. Св. Русь, это неотъемлемая от России ее особенность, тесно связанная с ее историей. История

нации отлагается в народной душе, создает в ней постоянные элементы и представление о ее особом пути и предназначенной ей миссии. Миссия русского народа — проповедывать христианское существование на земле. Честь и слава проф. Карташеву, столь ярко выразившему это в своей книге.

Приведенный выше — неизбежно неполный и несколько упрощенный — отчет о симпозиуме, посвященный книге проф. А. Карташева, позволяет подвести и некоторые итоги.

Все без исключения докладчики согласились с той программой проф. Карташева, которая именуется новой теократией. В то же время, почти все отвергли теорию симфонии, отстаиваемую проф. Карташевым, — поскольку речь идет о старой теократии. На эту тему было высказано много интересного и бесспорного. Но нам представляется, что многие из тех критических замечаний и прямых возражений — частью богословских, большею частью церковно-исторических, которые в ходе собрания были высказаны по поводу теории Византийской симфонии, едва ли были направлены прямо по адресу автора книги. Ибо, как это отметил и один из докладчиков (прот. Алексей Ионов), историк проф. Карташев горькую историческую правду о государстве и церкви и сам прекрасно знает.

Оба собеседования были посвящены книге проф. Карташева, без ограничения темы. Настоящий отчет озаглавлен нами «Церковь и государство», ибо, именно, эта тема была основной у большинства выступавших. Много было сказано о церкви вообще и о государстве вообще, но мало было сказано о русской церкви и о русском государстве. Между тем, центр тяжести книги проф. Карташева не в достижении симфонии церкви и государства вообще, а в достижении симфонии во взаимоотношениях русской церкви и русского государства, в воссоздании Святой Руси.

Своеобразие позиции проф. Карташева в том, что он, будучи практическим политиком, не отрекается от идеала Святой Руси, напротив, — со всей силой его утверждает. В то же время, будучи церковным деятелем, он не чуждается стыдливо идеала Великой России, напротив — мужественно его исповедует. Вот об этом — о каждом из этих идеалов в отдельности и о том, можно ли их сочетать, следует ли их сочетать, и как их сочетать, — почти и не было ничего за все время симпозиума сказано, кроме, разве, как в слове Г. И. Новицкого.

Все же, хотя выступления протекали, как правило, в несколько иной плоскости, нежели написана та книга, которой они были

посвящены, состав участников обоих собеседований и теоретический уровень их выступлений, и даже самая постановка и анализ вопроса о церкви и государстве в его общей, скорее отвлеченной форме, — все это позволяет считать эти собеседования в высокой степени удавшимися.

Н. Полторацкий.

ПАМЯТИ М. И. ЛОТ-БОРОДИНОЙ

18 июля этого года скончалась после продолжительной и тяжелой болезни, М. И. Лот-Бородина, постоянная и усердная сотрудница нашего «Вестника». Ее замечательные статьи, столь же глубокие, сколь и ученые, привлекали к себе всеобщее внимание, и все наши читатели не могут не встретить с искренней печалью известие о ее смерти.

М. И. была дочерью известного русского ботаника И. П. Бородина. По окончании Бестужевских Женских Курсов М. И. поселилась в Париже, где специализировалась на изучении средневековой литературы. Уже в эти годы М. И. обнаружила в своих работах — из которых особенно ценны ее работы о легендах о св. Граале — большое критическое чутье, огромные знания и широту научных интересов. Упомянем тут же о ее ценной статье, посвященной разбору работы проф. Е. В. Аничкова об Иоахиме Флорском.

Изучение средневековой литературы все время связывало М. И. с религиозными темами, но ей лично долго оставались чужды религиозные искания. Но вот она встретила в начале 20-х годов XX века с русской эмиграцией. К этому времени — как свидетельствуют собственные признания М. И. в ее небольшой рукописной автобиографии — в ней заговорила с необычайной силой потребность личной религиозной жизни. Католичество, с которым она была очень хорошо знакома, не влекло ее к себе. А русская Церковь, в которой с такой силой, можно сказать, огнем, проявилась тогда религиозная жизнь эмиграции, покорила М. И. навсегда. Она жадно впитывала в себя различные веяния, бывшие в русской жизни, а когда окончательно определилась ее тяга к Православию, она обратилась к изучению св. Отцов (греческий язык она знала превосходно). Целая серия работ М. И. стала появляться в различных французских журналах, — и все они отличались и серьезным знанием материала и глубиной религиозного чувства. Отметим ее первую работу «L'idée de la déification chez les Saints Pères», обратившую на себя всеобщее внимание. В

М. И. расцвело настоящее богословское дарование, а близкое знакомство с современной католической мыслью утончило, а в то же время и укрепило ее преданность Православию.

Русские церковные люди сравнительно мало знали работы М. И., появлявшиеся большей частью в иностранных журналах («Dieu Vivant», «Irenikon» и т. д.), но для западного христианского мира работы М. И. были чрезвычайно ценны. Ее богословское творчество было тем более плодотворным, что оно опиралось на прекрасное знание святоотеческой литературы, черпало свое вдохновение из самого надежного и чистого источника.

М. И. прожила долгую и плодотворную жизнь и оставила большое научное и литературное наследство. Нельзя не выразить пожелания, чтобы ее статьи, рассеянные в разных журналах были собраны вместе и изданы вновь — это нужно не только для западного христианского мира, но важно и для нас православных. Творчество М. И. вошло в историю русского богословия, имя ее не будет забыто.

Вечная ей память!

Прот. В. Зеньковский.

БИБЛИОГРАФИЯ

I.

Jean Danielou «Dieu et nous». (250 pp.). Bernard Grasset. Editeur. Paris, 1956.

Книга Даниелу отличается стройностью композиции и блеском почти каждой фразы; по содержанию же, за малыми исключениями, она может почитаться добрым вкладом в сокровищницу не только католической, но и православной мысли.

В предисловии автор пишет, что цель его — поведать не то, что он думает о Боге, но то, что Бог Сам открывает о Себе. По его словам, он хотел бы помочь возлюбить Библию, не отвергая богословия и научить богословствовать, не пренебрегая духовным (мистическим) ведением. Он желал бы воспроизвести для мира, в котором теперь Бог мнится отсутствующим, всю чреду Божественного Откровения, дабы современный человек, созерцая ее, мог бы восходить к Богу по следам, оставленным Им в истории человечества.

II.

1) Тема первой главы книги — откровение Бога в космосе и языке.

Автор сразу оговаривается, что в чистом виде космическое откровение языческими религиями не воспринято и явлено ими в искаженном виде. Поэтому он решительно отвергает всякий религиозный релятивизм, синкретизм и разного рода теории об эволюционном развитии религий. В

связи с этим он настаивает еще на том, что человека спасает не его религиозная одаренность, которая м. б. у Будды и Магомета значительнее, чем у ап. Петра, но вера в Божие Слово.

Тем не менее, Даниелу далек от того безоговорочного осуждения нехристианских религий, которое наблюдалось прежде у некоторых отцов (Климент Александрийский) и теперь — у Карла Барта. По мнению автора, надо в этих религиях отвергнуть все искажения истин, но и не довольствоваться наличной в них правдой, поскольку она уже превзойдена в совершенном Откровении Христовом.

В своем отношении к язычеству автор опирается на слова ап. Павла: Бог «пустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе, благодеяниями, подавая нам с неба дождь и времена плодоносные». (Д. XIV, 17).

2) Исходя из приведенного текста, Даниелу утверждает, что в языческих религиях доброй основой и было, как раз, почитание божественного Промысла, являемого через закономерные явления природы. Но на беду язычников, вместо прославления Истинного Промыслителя, началось у них почитание ложных богов. Этого нельзя (как это делает и ап. Павел) не вменить им в вину, т. к. космическое откровение было достаточным, чтобы вывести человека на путь истинного богочитания.

Самым ценным в древних религиях было умение прозревать за чувственной — иную, высшую реальность.

Здесь ссылаясь на труды Mircéa Eliade et Georges Van der Leeuw, Даниелу приводит примеры такого глубокого символизма.

Так, небо в древних религиях есть символ; то высшего божества, то запредельности (трансцендентности) вообще; солнце — символ победы света над тьмою и образ знания и животворности.

Эта символика воспринята в некоторых отношениях религией Ветхого Завета и христианством, но здесь она предельно углублена и восполнена. Так, образ Христа, как Солнца Мысленного, не отменяет, а преобразует мысли древних о дневном светиле, также как и образ скалы, (камня), бывший символом абсолютного еще в язычестве, ставший в Ветхом Завете символом абсолютной истинности (ебет), а в Новом — символом Христа — основания Церкви.

4) Отношение божества и мира раскрывается в языческих мифах и выражается в различных культах. Смысл мифов — в убеждении, что существует особый мир архитипов, в котором предначертаны правильные человеческие действия и отношения: боги и герои совершают именно такие действия, которые люди призваны воспроизводить. В этом богословие космических религий.

Культовые же действия (здесь Даниелу вновь ссылается на вышеуказанных авторов) являются не столько подражанием космическим явлениям, сколько попытками воспроизвести происходящее в мире архитипов.

Некоторое видимое сходство языческих мифов и обрядов их выражающих, с христианскими верованиями и обрядами приводит многих в смущение. Устрашенные этим крайние протестанты, напр., Бультман, готовы изгнать из Евангелия все чудесное и впадают в крайний спиритуализм. Но христианство ничем не обязано языческим мифам и все чудесное в нем, так же, как и в религии Ветхого Завета, связано не с повторными явлениями природы, как в язычестве, а с единственными неповторимыми историческими событиями. Так же древне-иудейские и христианские обряды, если в своей символической и хранят следы космического откровения, связаны и с историческими событиями и не направлены, как языческие, почти только на охранение природного порядка, но на-

путствуют человека в иной сверхприродный мир. Если же в них сохранились древние формы иных религий, то во свидетельство того, что тот же Бог, который дает жизнь природе, дает и вечную духовную жизнь.

5) К области космического откровения Даниелу относит и закон, начертанный в совести человека, но и здесь греховность затмевала для язычников истину. (Рим. 2, 14-15).

Такие люди, как Будда, Зороастр, Конфуций, сумевшие в более чистом виде воспринять космическое откровение в совести человека, могут условно почитаться своего рода предтечами Христа. Но основное свойство Предтечи — уметь во время отойти, чтобы дать место Полному Свету; если же «предтеча» этого не делает, то он становится противником того, кого предвозвещает*).

6) В космических религиях есть еще более глубокая сфера самого внутреннего, личного, мистического приближения к высшим мирам, а именно, и у язычников имеются прекрасные образцы личных молитв и примеры высоких экстатических состояний.

Сходство в этой области с христианством, еще в большей мере, чем в области верований и обрядов, может смутить верующих христиан. Если здесь цель (соединение с высшим началом) и средства (строгий аскетический путь) у христиан и у нехристиан сходны, то, тем не менее, есть и глубокое различие.

Даниелу полагает, что для христианина мистическое переживание есть никакими усилиями, в конце концов, не обусловленная (хотя и требующая усилий) милость Божия или благодатное касание Св. Духа, а для не христианина это — познание лишь в нем самом заложенного высшего духовного начала. В силу этого Даниелу относит мистические переживания нехристиан также к области космического Откровения. Если здесь может открыться нечто подлинно ценное, то опасность идолопоклонства подстерегает и тут, а именно, соблазн обожествить свое духовное я, что и происходит у Будды и Плотина.

7) Если в данной статье-рецензии сравнительно столь много места уделено первой главе книги, то потому, что соблазны религиозного синкретизма, релятивизма и даже нео-язычества довольно сильны и для русского зарубежного общества, а все сказанное в этой главе автором дает прочное основание для борьбы с ними.

III.

1) Во второй главе книги рассматривается вопрос о философии в отношении познания Бога; древние святоотеческие темы апофатического богословия занимают в ней значительное место. Даниелу видит ошибку всякого философского рационализма в том, что Бог рассматривается, как один из обычных предметов познания, тогда как Бог не проблема для разума, а предел его. Нельзя разумно объяснить то самое, чем хочешь все объяснить. Если Бог доступен для разума, как Первопричина и верховная Цель всего, то на этом знании разум должен остановиться, иначе, вместо того, чтобы обрести Бога, философия теряет Его. Нельзя измерить человеческим разумом то, что является мерой его самого. На том уровне, где разум человека встречается с Богом, проблемы разумения опрокидываются, переворачиваются. Бог есть не-разумеваемый, благодаря которому все становится уразумеваемым, ра-

*) Очевидно эти слова относятся преимущественно к современным последователям древних религий.

зумным, имеющим смысл. Бог находится не внутри нашего уразумения, но его обуславливает. Поэтому, по мнению Даниелу, глубоко верны слова Паскаля, что «самое разумное — это недоверие к разуму».

2) Тем не менее, Даниелу разделяет мнение тех, кто считает, что самый факт существования Бога разуму доступен. Для разума Бог открывается прежде всего как необходимость бытия абсолютной Истины, вне признания чего разум не может оперировать и во вторых, как совершенное благо, без признания наличности которого невозможна никакая оценка.

Доступен Бог для разума и в качестве первопричины и верховной цели всего и, наконец, в качестве понятия запредельной, неопределимой и неизмеримой сущности.

Здесь высшая точка познания Бога, которой может достичь философия, и назначение философии именно в том, чтобы довести разум до этой вершины. Когда же разум начинает воображать, что познание Бога заключается в объяснении решительно всего, включая и Самого Бога, то он создает идолов или того ложного Бога философов, о котором, вместе с Паскалем надо сказать, что он не Бог Авраама, Исаака и Иакова.

Познание Бога возможно для разума только на тонкой грани, отделяющей познаваемое от непознаваемого. Если здесь разум смирится, то не для него только, а для человека в его целостности, откроется возможность более действительного познания Бога, через веру, через приятие божественного Откровения.

3) Здесь уже требуется всецелая отдача человека Богу, некий жизненный экзистенциальный акт, в конце концов некое перерождение.

Даниелу показывает, что не только доступно нам настоящее познание Бога, но и ряд других, так называемых «предельных вопросов» (*problèmes limites*), требует от нас для их возможного разрешения особенного жизненного поведения. Такова, напр., проблема страдания. Попытка объяснить (оправдать) страдание рационалистически в сущности невыносимо, а это именно и делают друзья Иова. Со страданием можно лишь бороться, либо его разделить... и потому то Христос есть единственный ответ на страдание. Он не объясняет страдание как вопрос, а разрешает его. То же нужно сказать об аде, который, с одной стороны необходим, т. к. без него все перестает быть серьезным, но с другой неприемлем. Ответом на него может быть только целая жизнь.

4) Предельные вопрошания (*problèmes limites*), налагают ответственность на всю личность человека и потому личность и является непроницаемой для одного разума.

В сердцевину личности можно проникнуть только силою любви, которая вынуждает и самого, жаждущего познать другую личность, выйти из самого себя. Только этим путем можно добраться до того, что не есть только представление о другом, но он сам, тот, которым никто другой располагать не может.

Это верно и относительно Бога. Бог прежде всего Тот, кем я никак не могу располагать. Он не предмет, а личность и к Нему можно приблизиться только как к личности, и поскольку Он Сам Себя открывает.

Бог есть Бог Откровения, и это откровение мы можем принять тогда, когда мы не пытаемся измерить Бога, а признаем Его мерою нашего естества. Самая личность, божественная или человеческая, являет в себе, как бы, некий парадокс: с одной стороны — личность — это нечто самое непроницаемое, с другой — она то только по настоящему и общается. Она построена из самообладания и самоотдачи. Но противоречие

здесь мнимое; обладать и отдавать, в духовном плане, понятия вовсе взаимно не исключают.

5) По мнению Даниелу в отношении к Богу, как к личности и называется более всего различие религии и философии. Религия вся в общении с божественной личностью, философия же только может и, в конце концов, должна допустить существование личного Бога, но не в состоянии обосновать, сама по себе, учение о Боге, общающемся с тварью и ей Себя отдающем.

Здесь имеет силу только Откровение о Троичном Боге. Тем не менее, даже допущение личного Бога не легко дается философам. Если для христиан странным кажется — отказывать Богу в присущей Ему высшей ценности личного существования, то философы это делали не раз, под предлогом невозможности согласовать понятие о божественном совершенстве с, будто бы, присущей личности ограниченностью.

Последняя, действительно, присуща личности человека, но Даниелу в согласии с Маритэном, считает возможным избежать антропоморфизма в суждении о личности, выделив из понятия личности все относящееся к индивиду. Такой метод, по мнению Даниелу, неизбежно приводит к убеждению, что подлинно личен только Бог, а личность человека является только Его отражением.

Разум человека должен признать Бога за личность уже потому, что Бог существует Сам по Себе. Полная независимость от чего либо может быть присуща только совершенной личности, которая в этом противоположна вещи. В этой полной независимости — высшее личное достоинство.

Если признать, что человек — личность, а Бог не-личность, то этим самым лишаешь и человека всякого достоинства; при этом исчезает и понятие греха, как оскорбления высшего достоинства или ценности, а вместе с этим и настоящее различие добра и зла.

6) В конце рассматриваемой главы Даниелу делает ценный беглый обзор некоторых основных философских теорий, пытающихся разрешить вопрос о возможности сосуществования несовершенного тварного мира наряду со всеисчерпывающей реальностью Бога. После такого обзора (от Парменида до Гегеля включительно), Даниелу обращается к философам и богословам наших дней, как-то к Сартру, Мерло-Понти и Карлу Барту. Сартр, отождествляя существование с творческой свободой, полагает, что если существует Бог, то человек уж не может существовать, ибо творческая свобода Бога лишает таковой человека. На этом основании Сартр отрицает Бога. Барт напротив, исходя из почти такого же основания, отрицает всякую самостоятельность человека, а Мерло изобретает свое собственное христианство, в котором утверждает, что Бог, воплотившись, чтобы не истребить человека, должен был отказаться от своей божественности. По мнению Даниелу указанные авторы грешат все тем же рационализмом и не понимают, что поставленные ими проблемы, могут быть разрешаемы только экзистенциальным актом обращения. Только при этом условии становится очевидным, что если человек своим существованием обязан другому, то это только означает, что существуют оба. А существовать, это значит, быть любимым и любить. Человек существует поскольку он любим и любит и отвечает даром на дар. Как творение, человек лишен не существования, а самодостаточности, которая вечно восполняется божественною Любовью, и поскольку человек стремится быть самодостаточным, он разру-

шает сам себя, а поскольку сознаёт свою несамодостаточность, себя утверждает.

IV.

В главе «Бог веры» говорится преимущественно о Ветхозаветном Откровении, которое в противоположность откровению космическому есть уже более прямое и личное откровение Бога, проявляющееся в истории, в событиях единственных, исключительных. Их совокупность открывает единство божественного Замысла о нашем спасении. Приятие этого Откровения не логическое заключение, а акт веры, т. е., свободное решение. В священной истории три эпохи, три времени: время приготвления — это Ветхий Завет; время воплощения и воскресения — это Новый Завет, и время Церкви. В ожидании есть еще время — Суда.

Во всех этих периодах встречаются действия аналогичные, которые можно назвать типичными, напр., Завет Бога с Авраамом, Новый Завет — Иисуса Христа — «Завет» между Христом и Церковью и крещальный завет. Имеется параллель между потопом, страстями Господними, крещением и Последним Судом.

Поиски таких аналогий, называются типологией. Через нее открывается некоторая божественная закономерность, а в последней уже Сам Бог. Божественный характер этих событий познается через особое, Богом установленное свидетельство избранных людей. Оно приемлется верою, которая не есть, как думают некоторые неверующие, малодушный отказ от ответственности мысли и от свободы, а наоборот — свободная, смелая самоотдача, в сознании своей ответственности.

2) Бог открывается через Завет и вдумчивый разбор понятия Завета дает необходимую помощь в деле приятия самого божественного Откровения. Первое значение слова Завет — «берит» — договор.

Попуская избранным Им людям при обращении к Нему совершать обряды, сопровождающие заключение человеческих договоров, Бог тем самым подтверждает понимание Завета — берита, как договора. Но все же берит это более всего одностороннее обещание Самого Бога, т. к. Бог остается верным ему и при неверности человека. Это обещание или Завещание непоколебимо и оно по содержанию имеет значение неотъемлемого Союза Бога со своим народом. Основные проявления этого божественного Откровения в Ветхом Завете суть — истинность — *emet*, справедливость — *tsedeq* и любовь — *hesed*.

3) Истина, или истинность — *emet*, не то же, что служащее для перевода этого слова греческое *alifia* или латинское — *veritas*. Последние слова означают теоретическую истинность какого-либо суждения, а *emet*, нечто достоверное по причине достоинства, свидетельствующего об Истине. Но здесь дело не только в доверии к авторитету, но и особый вид восприятия откровения, связанный с познанием самой личности свидетеля. Как сказано выше, личность познается через любовь и доверие, что особенно применимо к Самому Богу. Личность сама по себе, по словам Шеллера, на которого ссылается Даниелу, есть как бы, молчание и ее нельзя познать помимо ее самооткровения.

В мире личностей Истина (познаваемое) есть знак общения и потому она имеет этический характер; в этом мире личностей неистинное или неправда именуется ложью. Все сказанное о личности, вообще, в наибольшей мере относится к Богу. В Его Откровении, в Его Слове, только потому, что это свидетельство Самого Бога, — залог абсолютной Истинности и потому, именно Слово Божие — Библия более всего обозначается словом *emet*. Образ этой непреложности божественной Истины —

скала и камень. То же почти значение, что и *emet* имеет (того же с ним корня) слово Аминь, которое в Апокалипсисе есть уже собственное имя Бога-Слова. Но более всего *emet*, имеет значение обещания блага, обещание, на которое можно положиться до конца. И божественная Истина в этом смысле и есть непоколебимая верность Бога.

4) Переводное значение слова *tsedeq*, божественной правды или справедливости, не только грозит исказить его смысл, но в западном богословии уже исказило его, в чем и признается Даниелу.

Греческое *dikè* или латинское *justicia* (французское — *justice*), выражают более всего понятие человеческой, эгалитарной справедливости, в частности вознаграждения по заслугам. Перед судом такой человеческой справедливости все в мире несправедливо; достаточно вспомнить о невинных страданиях. Перед таким судом не оправдывается и Сам Бог. Для нас русских достаточно вспомнить суд Ивана Карамазова; Даниелу же приводит другие примеры.

Библия в книге Иова отвергает такого рода суд, а в Евангелии Сам Христос в притче о работниках последнего часа и в притче о талантах показывает, что божественная справедливость совсем иная, чем человеческая.

Согласно божественной справедливости, Бог не должен никому ничего, все блага исходят только от Него и Он распределяет их как хочет. Людям остается только всецело довериться милосердию Божию. Но это, конечно, не божественный произвол, а именно, бесконечное милосердие, которое в том, что все обещания Бога рано или поздно исполняются. Если *emet*, больше обещание, то *tsedeq* — его исполнение, которое в конце концов есть ничто иное, как Христос Спаситель. Христос явился, чтобы исполнить обещание и в этом Его божественная Правда. Верить в нее, значит верить в то, что она так или иначе восторжествует. Эта правда имеет, конечно, эсхатологический характер. Но вера в божественную справедливость должна быть активной, обязывающей человека жить согласно Правде Божией.

5) Для объяснения слова *hesed* — любовь, Даниелу пользуется, по его мнению непревзойденным толкованием Макса Шеллера греческого слова *eros* и *agapi*. *Eros* это стремление несовершенного к совершенному. *Eros* носит эгоцентрический характер и направлен не столько к личности, сколько к некоторым ценностям, благам. *Agapi* — наоборот, есть жажда наделить другого. Она носит бескорыстный и личный характер. Но *agapi* не исключает *eros*, а преобразует его: имеющий любовь — *agapi* также стремится к совершенству, но никогда только для себя, но и для другого. По мнению Даниелу *hesed* совпадает с *Agapi*, так как его понимает Шеллер, с той только поправкой, что *hesed* не столько чувство, сколько волеизъявление. В этом смысле *hesed* сближается с понятием *emet*, но оно относится к обладанию благ сообща. Словом *hesed* в Ветхом Завете обозначены отношения Бога к Израилю, которые описываются нередко в образах родительской любви (отца, матери), но ярче всего в образах любви супружеской («Песня Песней»). В любви (*hesed*), как и в Завете (*emet*), почин всецело у Бога, тем не менее, любовь Божия ищет взаимности, что выражается в понятии ревности Бога, которая свидетельствует о том, насколько Любовь Божия серьезна и какую неизмеримую цену Бог придает тем, кого Он возлюбил, — в конце концов каждому человеку. Пути божественной Любви особые; они смущают, но когда мы смущаемся, теряемся, перед явлениями божественной силы, мы и находим правильный, уже не только свой, но и божественный Путь.

Надо пройти через эту некоторую растерянность, чтобы хоть сколько нибудь понять божественную Святость — годеш, которая в первом значении этого слова есть, именно и н а к о в о с т ь, выделенность, позже у пророков, у Исаии в особенности, — принимает значение за-предельности, трансцендентности, но не в отрицательном только, а и в положительном ее значении, в качестве страшного явления п о т у с т о р о н н е г о. Встреча с Богом невыносима для человека. Даже слабые отражения Божьего совершенства в творении трудно переносятся. Даниелу цитирует здесь слова Рильке: «Прекрасное это только первая ступень ужасного (потрясающего), и при помощи этой цитаты он стремится дать почувствовать, что Предел Прекрасного — Бог.

В мистическом опыте люди встречают Бога более непосредственно и в этом свете становятся очевидными неизмеримость Творца и твари, греховность человека, необходимость очищения и сущность религиозной жизни, как неутолимого алкания, при постоянном и сладком насыщении.

В этой же главе очень значительны слова Даниелу о соотношении религии и морали. Ссылаясь на слова отца Montcheuil, он утверждает, что мораль это — богопочитание (и даже богосозерцание) делом, и что сознание долга возникает только тогда, когда наше восторженное стремление к Богу, как к высшей ценности встречает сопротивление в нас самих.

V.

1) Четвертая глава книги посвящена Новозаветному Совершенному Откровению Бога, которое автор постоянно сопоставляет с предварительным откровением космическим и ветхозаветным.

Смысл Ветхого Завета — это приучение человека, живущего в мире многобожия, истинному единобожию и озарение людей светом божественной истинности (емер), справедливости (шедек) и любви (хезед). Но это все лишь подготовка ко Христу, в Котором полнота Откровения.

Новый Завет есть Откровение Святой Троицы. Троичность Бога, это не содержание одного из многих догматов, не часть христианского учения — это сама сущность Нового Завета и Сама Божественная Жизнь, о которой Христос не только нам говорит, но которую нам сообщает. Предоставленный самому себе разум человека, стремится к единству и склонен видеть во всяком множестве некоторую деградацию, но через Откровение Божие мы узнаем, что Три — столь же Первичны, как Один, потому, что Любовь столь же первоначальна, как жизнь. В сообщении нам этой тайны все христианство, которое есть именно приглашение человеку включиться в троическую жизнь.

В таинстве крещения человек уже погружается в бездну троической жизни и с этого мгновения целью его существования является ничто иное, как приспособление к совершенно новой для него жизни.

2) Далее Даниелу напоминает каким образом, через Сына и Святого Духа в Ветхом Завете, совсем прикровенно, а в Новом, в некоторой Полноте, Бог Отец открывает возможность познать Себя, а затем Даниелу переходит к изложению того, как Вторая и Третья Ипостаси являют Себя в священной истории человечества.

В этом изложении ново не столько самое его содержание, сколько исключительная яркость, ясность речи. Здесь автор также постоянно разъясняет еврейские термины, обозначающие основные новозаветные понятия. Разъясняются они в исторической, следовательно и в ветхо-

заветной перспективе. Даниелу не гебраист, не ветхозаветник, но он хорошо усвоил данные этих наук, которые он связал с основными темами догматического богословия.

По книге Даниелу становится особенно очевидным, насколько важно входить в смысл гебраических понятий. В данной главе автор останавливается на понятиях Премудрости Божией — кохма — Софии, на понятии дабар, по-гречески — логос и на понятии руах, по-гречески pneuma — дух. Раскрытие смысла этих еврейских обозначений устраняет некоторую одно-сторонность, возникающую, если пользоваться только греческим переводом слов. Так, греческий логос, латинское verbum, более всего обозначает смысл — понятия адекватного обозначающему его слову, а еврейское «дабар» — это всегда слово действенное, как, напр., благословение или проклятие.

Примененное к Богу-Слову, слово «дабар», вызывает сразу в нас представление о творческом всемогуществе. При этом понимании начальные фразы Евангелия от Иоанна как-то: «Слово стало плотью» потрясают, поражают и, в то же время, мгновенно убеждают.

В данной главе Даниелу настаивает, что внутренняя троическая жизнь Бога становится нам в некоторой мере познаваемой только из проявлений этой жизни в отношении человека, в деле его спасения, т. е., в божественной икономии.

Пользуясь таким методом Даниелу пытается обосновать и латинский догмат о filioque. Рассуждения его, как и у большинства латинян, сводится к тому, что если Отец и Сын посылают Святого Духа людям, то следовательно и в недрах Пресвятой Троицы Св. Дух исходит от Отца и Сына. Правда, здесь Даниелу очень осторожен. Он все время подчеркивает, что единственным Началом является Бог Отец, и что Бог Сын только способствует Отцу в изведении Св. Духа.

Относительно этих последних, почти приемлемых положений, можно сказать, что Православие скорее отрицательно относится к самому методу суждения о внутренне-троической жизни Бога, по прямой аналогии с действиями Бога, в Его домостроительстве о нашем спасении и во всяком случае требует здесь крайней осторожности.

При неосмотрительном пользовании таким методом, можно не только оправдать filioque, но, на основании Евангельских повествований о благовещении, утверждать, что Сын Божий рожден от Отца и Св. Духа.

Православные суждения о внутренне-троической жизни Бога зиждятся на непоколебимом веровании, что все три божественные Ипостаси действуют всегда нераздельно, хотя каждая особым, ей присущим образом. Поэтому и предвечное рождение Сына от Отца и исхождение от Него Св. Духа суть троичные действия. Началом здесь является Отец, но и Бог Сын и Бог Дух Святой участвуют в Своем рождении и исхождении активно. Даже самое отцовство Отца, Его изначальность и непроисходимость суть проявления жизни всей Пресвятой Троицы. Только на основании такого истинно троического богословия может быть найдено и решение, в сущности мнимой, — проблемы о filioque.

К счастью мысль Даниелу, надо это признать, движется навстречу этим положениям.

Глава VI.

Пятая глава книги посвящена вопросу о действии Бога в Церкви, или «времени Церкви». Она написана в большей своей части в полемической форме. Автор спорит с протестантизмом и преимущественно с Кульманом,

наиболее близким к католицизму, а потому и наиболее опасным для католиков, протестантским писателем.

Кульман согласен признать присутствие и действие Св. Духа в Церкви; в святых таинствах он видит прямое продолжение Христова чудотворения, но в деле учительства Церкви он произвольно ограничивает воздействие Св. Духа, которое по его мнению окончилось вместе с жизнью апостолов, завершившись в приятии канона Священного Писания и начертании апостольского Символа Веры.

Даниелу, соглашаясь с Кульманом, что время апостолов имеет особое значение в истории Церкви и настаивая на том, что с начертанием новозаветных книг содержание Божественного Откровения было завершено, утверждает, что и в толковательном учительстве Церкви Св. Дух продолжает действовать и поныне. Церковь и по сей час силою Духа Святого хранит и передает божественное Откровение; в этом деле, которое и есть Священное Предание, Церковь, как водимая Святым Духом, непогрешима.

Такая защита Священного Предания и непогрешимости Церкви, конечно, не нова, но в полемике Даниелу с Кульманом имеется все же много новых мотивов, знакомство с которыми бесполезно для углубления и нашего православного самосознания. Несколько строк, которые Даниелу посвятил мимоходом защите папской непогрешимости, не умаляют ценности других его утверждений. В заключение этой главы несколько страниц посвящены значению уже не философии, а богословия в жизни Церкви.

Эти страницы также очень значительны. Даниелу видит в богословии необходимую подготовительную толковательницу божественного Откровения, работой которой Церковь пользуется в деле хранения и передачи людям божественной Истины.

Богословие — это вера, стремящаяся понять предмет своего верования. Богословие бессильно, если оно опирается только на разум, если само не питается верой и не стремится перейти к подлинному мистическому знанию Бога. Условием плодотворности богословия является также постоянное возвращение к священному Писанию и Преданию, но без пренебрежения теми средствами, которые может дать научное знание. Богословие не может проникнуть за пределы божественной тайны, но помогает определить точнее, где и в чем заключается эта тайна.

Истинное богословие поясняет Откровение из Откровения в его целом, дабы в свете этого целого мы могли правильно судить о частностях. К этому Даниелу добавляет, что хорошо богословствовать может только разум, просвещенный благодатью. На своих вершинах богословие есть некоторое причастие Знанию, которое Бог имеет о Себе Самом.

На пути богословствования встречаются соблазны и опасности, но нельзя смешивать уклоны с самим путем богословия. Одно из наибольших заблуждений думать, что можно обойтись без богословия, оно ведет только к дурному богословию.

В заключение Даниелу настаивает на том, что для богословия важен широкий синтез в особенности там, где приходится обращаться к аналогиям всегда только относительным, в особенности это относится к попыткам приблизиться к Тайне Троичности Бога.

VII.

1) В последней главе, озаглавленной «Бог мистиков», Даниелу говорит о мистическом опыте, в отношении которого, по его мнению, богословие также необходимо. Оно тем более ценно, чем больше оно сопо-

ставляет данные мистического опыта с другими областями христианско-церковной жизни, в частности с жизнью сакраментальной.

Мистическое благодатное состояние человека есть, как думает Даниелу, сильное причастие жизни самой Троицы, Ее любви и к божественному самосознанию. Здесь Пресвятая Троица соприкасается с человеком особой силой благодати. Этот опыт столь очевиден для имевших его, что с их слов убедителен и для его незнавших. Благодатное соприкосновение с Богом есть в то же время исполнение человеком его собственного предназначения, реализация его подлинной сущности.

2) Возможность настоящего мистического опыта, по мнению Даниелу, обусловлено прежде всего таинством крещения. Троичный Бог обитает в Церкви и крещение, вводя человека в эту Божию Обитель и самого его соделывает храмом Божиим. Крещение есть новое творение. Как в первом, так и во втором творении жизнь возникает силою Св. Духа из воды. Второе творение или рождение есть восстановление, затемненного грехами, Образа Божия в человеке.

Все это стало возможным прежде всего благодаря боговоплощению, которое есть столь же значительное космическое событие, как сотворение мира, а также крещение Христа.

Христос — Солнце нового творения, потому то крещение называется Просвещением. Крещение есть также усыновление Отцу, облечение во Христа и облагодатствование дарами Святого Духа. Усыновление — это восстановление сыновней свободы. Облечение во Христа — это не только возможность внешнего подражания, но действительное вселение Христа в человека, которое становится особо действительным через таинство Евхаристии. Но все это совершается силою Св. Духа, который есть для нас высший дар.

Если в первые века христианства святые отцы чаще говорили о нашем приобщении Христу, то позже стали чаще указывать на освящающее значение Св. Духа.

Заложенные в святом крещении и во время совершения других Таинств, благодатные семена прорастают и возрастают в течение всей жизни человека, а мистические состояния являются завершением этого роста.

Условием такого завершения есть предельное вхождение во внутрь своей души, в некое ее святая святых, где человеческий дух встречается с Богом.

VIII.

Если кто спросит: в чем же главное значение книги Даниелу, в которой так успешно использованы разнообразные достижения современной христианской научной мысли? — то надо ответить: в укреплении и углублении церковного сознания.

Действительно, указывая на Откровение Бога в космосе, в истории и, наконец, в потаенной клетке человеческой души, Даниелу помогает нам укрепиться в сознании, что человек спасается не в одиночку, а в Церкви, которая определяется не столько пространственными, сколько временными границами.

В этом смысле, можно сказать, что Церковь есть Священная История человечества, которая есть неделимое целое. Всякий наш религиозный поступок, если он только подлинно религиозен, органичен, связан с религиозным прошлым всего человечества, а через него, с Центром Священной Истории — Богочеловеком. Мало того, чем полнее и глубже мы сознаем эту связь, тем выбор нашего личного пути к Богу становится ус-

пешнее. Посильное созерцание всей полноты домостроительства Божия о спасении человека, есть одно из необходимых условий для этого выбора.

В последнее время религиозные научные дисциплины сделали много, чтобы облегчить современному человеку такое, возможно полное, созерцание промыслительных действий Бога в мире, а отец Даниелу своим синтетическим изложением этих научных данных делает их доступными для многих.

Итог этих данных предложен нам автором книги, нельзя этого не повторить, в прекрасной литературной форме и не есть дешевая популяризация, которая тушит духовное алкание, создавая иллюзию насыщения. Книга Даниелу побуждает к дальнейшим поискам, являясь в то же время хорошим указателем и руководством на путях духовной жизни.

Протоиерей А. Семенов-Тянь-Шанский.

Проф. А. Билимович. Марксизм (изложение и критика). Сан-Франциско. 1954. Стр. 83.

Проф. А. Билимович, известный русский экономист, ныне живущий в Америке, написал небольшой, но очень ценный разбор марксизма, как экономической и социальной системы. Особенно удачно то, что после основательной критики марксизма проф. Билимович дает положительные ответы на те вопросы, которые ставит марксизм. Вместе с замечательной книгой проф. Вышеславцева (Петрова) «Философская нищета марксизма» этюд проф. Билимовича является надежным руководством при изучении марксизма. Добавим, что этюд проф. Билимовича написан очень доступно и легко может быть рекомендован всем, кто хотел бы ознакомиться с основами марксизма и с критической оценкой его.

В. З.

Х Р О Н И К А

ЛЕТНИЙ ЛАГЕРЬ Р.С.Х.Д. В 1957 Г.

Как человеческие лица всегда не похожи друг на друга (в живой действительности вообще нет ничего вполне тождественного), так и лагерь на лагерь не похож — и каждый имеет свою индивидуальность, даже личность, ибо все же лагери это коллективные, иногда даже, соборные личности, поскольку они живут «в соборе», то-есть в любви к Богу и к друг другу.

По примеру прошлых лет церковная жизнь, литература, музыка, поэзия оживляли и возвышали жизнь на лоне природы. Походы, особенно шестидневный поход, в котором приняла участие большая часть лагерного населения, в общем, все удалась. Общий тон лагеря был необычайно радостным, можно даже сказать, веселым. Танцы на лоне природы, так близко напоминавшие те картины, которые рисует нам Бетховен в третьей части своей «Пасторальной» симфонии, постоянно оживляли всех насельников лагеря, — независимо от возраста и от того, были ли они простыми зрителями или участниками. Аккордеон Леонида Станиславовича Дорожинского, поддерживаемый гитарами барышень и молодых людей, сплетающиеся и расплетающиеся хороводы, в которых было так умирительно видеть крошечных деток кружившихся с взрослыми, — все это составляло действительно радостную и пеструю пастораль.

После этого не следует удивляться тому, что «Пасторальная» симфония Бетховена была общей музыкальной любимицей не только знающих дело лагерных меломанов, но и слушателей, весьма далеко отстоявших от музикологии и симфонической музыки. Именно этим и рядом других удачных педагогических приемов, лагерная администрация, не навязывая насильственно высокохудожественной музыки, незаметно для обитателей лагеря, повышала их вкусы и запросы. Тоже самое следует сказать и насчет литературы, поэзии и богословско-философской мысли.

Здесь мы не можем не остановиться на одном очень простом, но неизменно успешном приеме, по духовному воспитанию молодых душ. Речь идет о непосредственном знакомстве с классическими образцами музыки, литературы и поэзии. Чтение и комментирование лучших творений русской литературно-поэтической музыки — одна из привлекательнейших особенностей вообще лагерей РСХД. Но в этом году эта особенность играла преобладающую роль.

На этот раз лагерь прошел под знаком театра и балета.

Театр и опера — всегда были страстью русского образованного общества. С этой страстью к театру, к балету, к опере, русский человек, можно сказать, рождается на свет Божий. Поэтому не приходится удивляться, что на «кострах» центральную роль играют, как правило, небольшие театральные постановки и сцены.

Однако, на сей раз, именно, лагерь 1957 года повезло: его театральной жизнью заведывал известный драматический артист и режиссер — Владимир Павлович Субботин.

По случаю 200-летия русского театра В. П. Субботин прочитал в лагере краткий курс истории русского театра и исполнил сам в лицах целиком всего «Ревизора» Гоголя и часть знаменитой «Трилогии» Сухова-Кобылина. Здесь он не только усладил и насытил художественные запросы слушателей, но еще и удивил всех разнообразием своих перевоплощений.

Помимо разнообразных мелких постановок, строго проведенных и среди которых особенно удалась фрагменты из «Принцессы Турандот» — центром театральной жизни лагеря 1957 г. оказалась художественная инсценировка «Майской Ночи» Гоголя. Эта инсценировка была проведена полностью и с соблюдением всех деталей бессмертного творения, первенца «Вечеров на хуторе близ Диканьки» молодого, едва начинавшего свой полет, гения.

Собственно, из специалистов театрально-артистической игры, отличившихся в проведении этой постановки, следует назвать двоих. Именно, самого В. П. Субботина и его юную ученицу Лизу Бабкину. Сверх этой пары отличились некоторые из девиц балетной группы, игравшие хором уютниц-русалок, под опытным руководством, С. Э. Рамоновой.

Однако, режиссерский дар В. П. Субботина выявил в каждом из любителей-участников его театральные задатки. И выявил с такой предельной силой, что новоявленные аматеры-артисты иногда достигали в своей игре подлинного артистизма и сами не могли понять той трансформации, которую проделал с ними В. П. Субботин.

В частности, особенно удалась роль «Головы» (И. В. Морозов). Вполне справилась со своей ролью Ганны Елена Клепинина, обладательница к тому же счастливой наружности, деревенской украинской красавицы «на поре семнадцатой весны» (по выражению самого Гоголя). Большой музыкальный дар Л. С. Дорожинского (студента Сергиевского Богословского Института и руководителя музыкальной части Лагеря)

способствовал удачному проведению труднейшей роли Левко. Очень трудную роль пьяного Каленика взял на себя и с драматическим юмором провел сам В. П. Субботин. Ирина Кириллова, великолепно наряженная украинской «молодицей» — свояченицей Головы, сыграла свою роль так, что сразу было видно, почему на селе поговаривали «будто бы она совсем не родственница Головы». Благодаря стараниям все того же В. П. Субботина вполне удовлетворительно, даже не без блеска, прошли роли: виноккура (В. Н. Ильин), писаря (К. А. Ельчанитнов) и парубков: П. Петровский, С. Аржаковский, С. Сериков, М. Краевич, А. Филатиев и др.

Перед удивленными и восхищенными взорами насельников лагеря и сошедшихся местных жителей воздвиглась, монтированная в натуральную величину, настоящая украинская деревня. Этому зрители были обязаны художественному дарованию самого В. П. Субботина и молоденькой (17-летней) многообразно одаренной Людмиле Овтрахт.

Ограниченность чисто инструментальных возможностей в области музыки, выдвинули на первый план, вокальные силы. Удачу, в этой сфере, надо объяснить прежде всего вокально-музыкальной одаренностью Е. И. Бабкиной, которой удалось полностью вокализа на тему второй части «Патетической» Симфонии Чайковского. Это пение, как бы силой магических своих чар, поднимало со дна речного русалок, сходящихся на голос своей Владычицы Утопленицы. Сверх того, общими усилиями В. П. Субботина и Л. С. Дорожинского, удалось поставить и провести все хоровые моменты этой инсценировки, включая сюда и знаменитую песню Левко «Хлопцы, слышали ли вы».

Владимир Ильин.

ОСЕННИЙ СЪЕЗД Р.С.Х.Д. ВО ФРАНЦИИ.

(5 и 6 октября).

Осенний съезд Р.С.Х.Д. был целиком посвящен теме России. В докладе Н. А. Струве было ярко обрисована религиозная жизнь в современной России, особенно в деревне. Г. М. Катков дал подробный анализ идейных процессов, происходящих в сов. России, преимущественно используя книгу «Литературная Москва» (том II). О. С. Оболенский, крупный специалист по вопросам советской экономики, в очень обстоятельном докладе раскрыл смысл тех зигзагов, которые характерны для экономической политике Советов. Наконец, о. Василий Зеньковский подчеркнул в своем докладе, что в наших надеждах на будущее свободной России дело идет не только о создании правового порядка и организации социальной жизни, но в нахождении тех путей культуры, которые бы отвечали духу Православия и были бы свободны от тех тупиков, которые мучительно переживают люди Запада.

На съезде было много молодежи: всего на съезде перебивало 158 человек.

„ВЕСТНИК“

ПРАВОСЛАВНЫЙ ОРГАН РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

XXIII-й год издания.

ПРЕДСТАВИТЕЛИ «ВЕСТНИКА»

- Во Франции:** Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier-de-Serres, Paris-15^e. C.C.P. Paris 2441-04. Обычная подписная плата на год: 500 фр., с целью поддержки — 1000 фр.
- в Америке:** Mrs Olga Polivanov, 172 West, 109 st. Apt. 3 W, New-York 25, N. 4.
- San-Francisco:** Mrs. Olga Raevsky, 1418-24th Ave, San Francisco 22, Calif. U.S.A. Обычная подписная плата на год: 2 долл., с целью поддержки — 4 доллара.
- в Англии:** Mrs. Frank-Scorer, 46 Corringham Road, London N. W. 11. Подписная плата на год: 9 s. 6 d.
- в Австралии:** Polyglot Book Depot Melbourne. P. O. Carrum. Victoria, Australie. Подписная плата на год: 18 австралийск. шиллинг.
- в Германии:** Herr A. Beerwald. (14a) Dornstadt bei Ulm. Altenheim. Allemagne. Подписная плата на год: 4 герм. марки.
- в Канаде:** Miss Ludmila Krutchinina. 3925 Ridgevale str Apt. 5. Montreal P. Q. Canada.
- в Швеции:** Prost. S. Timtchenko. Box. 6093, Stokholm, 6.

Directeur responsable P. A. Struve.
Impr. de Navarre. 11, rue des Cordelières. Paris