

LE MESSENGER
TRIMESTRIEL

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 65

II — 1962

périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

Редакционная коллегия:

Франция: Прот. Василий Зеньковский, К. А. Ельчанинов,
И. В. Морозов, Н. А. Струве.

Америка: Прот. Александр Шмеман, М. Р. Гизетти, О. Раевская.

СОДЕРЖАНИЕ

Духовный облик Пушкина — Проф Ф. А. Степун	1
Искусство в христианском мире (Памяти А. С. Пушкина)	
Прот. А. Семенов Тянь Шанский	7
Христос — Свет Мира (Нью-Дели, 18 ноября - 6 декабря 1961 г.) (продолжение) — Свящ. Б. Бобринской	21
Церковь — Тело Христово (продолжение)	29
Об исповеди — Прот. А. Шмеман	37
Воскресение Христово в искусстве — Проф. В. В. Вейдле	45
Памяти Владимира Смоленского — К. Померанцев	51
С. К. Маковский — В. В. Вейдле	53
В. И. Поль — А. Л. Мищенко	55

БИБЛИОГРАФИЯ

Данте Алигери «Божественная Комедия» — «Ад». Перевод Б. К. Зайцева — С. П. Жаба	57
Общий Съезд Р. С. Х. Д. в Бьевре, 9 - 10 - 11 июня 1962 г. — В. В.	59
Дипломы	60

Подписная плата на год: 10 н. ф. С целью поддержки: 15 н. ф.

Во Франции подписную плату просим вносить только на почтовый
счет РСХД:

C.C.P. Paris 2441-04. Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier de Serres, Paris-15°.

4 numéros par an. Abonnement annuel: 10 NF. Prix du N° 2,50 NF.
Adresse de la Rédaction: Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier de Serres, Paris-15°. France.

Духовный облик Пушкина*)

Образованные люди Западной Европы — говорю прежде всего о Германии — много знают о Пушкине: они знают, что Россия считает его своим величайшим поэтом, что Достоевский в своей знаменитой речи, произнесенной им по случаю открытия памятника поэта, определил его при восторженном сочувствии всех собравшихся, как наиболее совершенное воплощение России, знают они и то, что историки литературы, отнюдь не умаляя его гения, связывают его имя с именами таких великих людей как Байрон, Гете и Шекспир. Но, зная все это и еще многое другое, европейцы Пушкина все же по существу не знают. Главная причина этого незнания заключается в том, что подлинным героем пушкинского творчества является им самим созданный и, в сущности, непереводаемый язык. Это относится, конечно, не столько к его повестям, сколько к стихам, поэмам и, главным образом, к «Онегину». Можно сказать, что переводимость Пушкина кончается там, где Пушкин только еще начинается.

Но есть и другая причина, мешающая иностранцам почувствовать и оценить Пушкина как национального русского поэта, как наиболее совершенное воплощение России. Разговаривая с иностранцами, прежде всего с немцами, знающими русский язык и читавшими Пушкина, я часто встречался с мнением, что он, конечно, величайший поэт, но что в нем мало типично-русского. Это глубоко неверное и русскому человеку непостижимое суждение объясняется тем, что в Германии за подлинную Россию считают, прежде всего, Россию Толстого и Достоевского. Что все творчество Толстого дышет Россией, конечно верно, но верно и то, что есть в России и не-толстовская Россия. Что же касается Достоевского, то нельзя не видеть, что бытовой России у него мало и что его люди отнюдь не портреты живых русских людей. Его творчество живет, мучается и светится не реальным бытом, а духовным бытием.

*) Речь, произнесенная на торжественном заседании Восточно-Европейского Института, в Штутгарте.

Конечно, в Пушкине нет того, что своею религиозной и философской особенностью и сложностью пленяет Европу в творчестве Толстого и Достоевского. Но видеть недостаточную русскость в том, что Пушкин, созерцая мир, не превращает свое созерцание в философское мирозерцание отнюдь нельзя. Он очень по-русски думает глазами и потому его емкие мысли никогда не превращаются в узкие точки зрения. Его творчество движется на недостигаемой высоте, но оно никогда не взбирается в горы и не срывается в бездны. Оно парит и над горными высотами и над страшными безднами, являя образ исключительной гармонии, свойственной и национальным и религиозным глубинам русского народа. Быть может можно сказать, что Толстой и Достоевский писали каждый по-своему о народе, а в творчестве Пушкина говорит прежде всего сам народ.

О широте и многосторонности пушкинского духа и дара, говорит то, что эмиграция, посвящая день русской культуры памяти Сергия Радонежского, посвятила его и памяти Александра Пушкина, сблизив величайшего русского святого с величайшим русским поэтом, а советская Россия, празднуя столетие со дня рождения поэта, праздновала его не только лекциями, чтениями и спектаклями, но и народными гуляньями, даже с участием масленичных троек.

Конечно, эмиграция и советская Россия чтили и чествовали не одного и того же Пушкина, а двух весьма друг от друга различных, но все же во всеобъемлющем единстве поэта заключенных.

Советская Россия праздновала популярного Пушкина всей левой интеллигенции, вольнодумца, гордого тем, что в свой жестокий век прославил он свободу и милость к падшим пробуждал.

Эмиграция же чествовала Пушкина впервые увиденного Достоевским, человека всеобъемлющей любви и всепонимающего сердца. По пути Достоевского пошел и Мережковский в своем сборнике «Вечные спутники». Многие для понимания раскрытого Достоевским Пушкина сделали Гершензон (мудрость Пушкина), Вячеслав Иванов в обстоятельном анализе поэмы «Цыгане». Образ духовного и религиозного Пушкина дорисовали в эмиграции Петр Струве и С. Л. Франк. Они же определили его политическую природу термином «либеральный консерватор». Таким консерватором видел Пушкина и его современник Вяземский.

Для понимания Пушкина очень важно выяснение духа и стиля его служения своему высокому званию и призванию. Три извест-

ных стихотворения «Эхо», «Поэт» и «Пророк» дают исключительно богатый, можно сказать, исчерпывающий материал для такого выяснения. То, что «Эхо» заимствовано у Томаса Мура не лишает его, конечно, характера личного признания Пушкина в том, что поэт, отзывющийся на все происходящее в мире, в глубине своей души остается все же существом одиноким:

«Ты внимлешь грохоту громов
И гласу бури и валов,
И крику сельских пастухов,
И шлешь ответ,
Тебе нет отзыва... таков
И ты, поэт».

Стихотворение «Поэт» описывает психологически очень сложный процесс пробуждения в человеке поэта. Важно, что по мнению Пушкина, человек не рождается поэтом, а превращается в него Божьим повелением, божественным глаголом. Никаких положительных черт, необходимых человеку для этого превращения, Пушкин не отмечает, за исключением чуткого слуха, качества пассивного: не рождающего ~~огненного слова~~ поэта, а лишь помогающего ему воспринять Божье веление.

Важно, что Пушкин, в качестве будущего поэта, рисует человека малодушного, ничтожного, погруженного в суету мира, но после пробуждения в нем поэта, в отличие от современного стихотворца, отнюдь не ищет быстрой славы. Обремененный тяжестью и непостижимостью свершившегося, он целомудренно стремится укрыться в одиночестве и, полный звуков, бежит к пустынным берегам и широкошумной дубраве. Н. А. Бердяев защищает мысль, что человеческая личность не рождается вместе с человеком, а создается повторным творческим актом. Таким же актом создается по Пушкину и поэт в человеке.

Дорисовывается образ поэта Пушкиным в «Пророке». В этом стихотворении описывается не психологический процесс превращения человека в поэта, а исключительно действие высших сил шестикрылого серафима на человека, который в этом действии активно никакого участия не принимает. Дается только исходное положение: «Духовной жаждою томим, в пустыне мрачной я влачился». Затем начинается — хочется сказать — «оперативное» превращение человека в поэта. Превращение это последовательно восходит от телесного состава к душевному и, наконец, к духов-

ному. Сначала серафим наделяет томящегося человека новыми ушами, новыми глазами и новым языком, причем старый язык называется «грешным и лукавым». Глазам и ушам такого упрека не делается. По всей вероятности, грешность языка связывается Пушкиным с его большей активностью. После обновления тела серафим переходит к обновлению души. «Трепетное», боязливое сердце превращается в пылающий огнем уголь; после чего наступает смерть: «Как труп в пустыне я лежал». За смертью следует воскресение: в человеке рождается дар воспламенения человеческих сердец: «Исполнишь волею моей и, обходя моря и земли, глаголом жги сердца людей».

Мысль Пушкина, что поэтический талант отнюдь не представляет собою природного дарования человека, но нисходит на него свыше, как некий Божественный дар, до некоторой степени объясняется, вероятно, его живым ощущением своей собственной природы и живыми воспоминаниями о своей горячей, вдохновенной и шаловливой молодости. Знал он много увлечений, любил высмеивать друзей, был мастер на злые эпиграммы. Представить себе Пушкина, одиноко влачащегося в пустыне, довольно трудно, а вот Соловьева можно. Почему все же в Пушкине был пробужден поэт, сказать, конечно, невозможно, но допустимо, что ему многое было прощено за его раннее раскаяние:

«И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуясь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю».

(«Воспоминание», написано на 29-ом году жизни).

или разберем от
** любви и в

Если было бы нужно назвать главную черту, отличающую русскую культуру от западной, то вряд ли можно было бы указать на что-либо более важное чем на разное отношение к началу автономии.

Начиная с Возрождения и Реформации, это начало с каждым десятилетием все решительнее подчиняло все сферы культуры своему «освобождающему» влиянию. Это освобождение искупалось отрывом всех сторон духовной жизни от ее религиозного центра, чем и объясняется: отделение церкви от государства, идея «беспредпосылочной философии», и «искусства ради

искусства», представляющее собою по Канту «бесцельную целесообразность». Формула Ивана Киреевского, по которой Европа представляет собою «атомизм в жизни и рационализм мысли» для современной Европы быть может характернее, чем она была для Европы 40-х годов прошлого века.

В России начало автономии, начало самодовлеющих в себе замкнутых областей культуры ведущей роли не играло. Беспредпосылочная, рационально выхоленная философия защищалась мыслителями, не оставившими в России никакого следа. Ведущая же русская философия, начиная со славянофилов, почти без исключения исходила из религиозно-метафизических предпосылок; формула «бесцельной целесообразности» к русскому искусству оказалась также непреложима, как формула «беспредпосылочной философии» к русской мысли. Русское искусство в творчестве своих крупнейших представителей убежденно преследовало цель устройства жизни. Одни верили, что устроить ее может только вера, а другие, что это может сделать только революционный социализм.

Против такой характеристики русской культуры, в отличие от Запада, убежденными западниками часто выдвигалось творчество Пушкина, «явного представителя чистого искусства», отнюдь не стремившегося к практическому устройению жизни. До некоторой степени и в общих чертах это верно, но, если ближе присмотреться к духовному миру и творческому дару Пушкина, то нельзя все же не увидеть, что рассматривать его как представителя западноевропейского парнасизма все же нельзя. Брюссовской строфы:

«Все в жизни быть может лишь средство
Для ярко-певучих стихов
И ты с безмятежного детства
Ищи сочетания слов».

он никогда бы не принял. Духовно-религиозные начала явно доминировали в его творчестве над формально-эстетическими. Воспетую Достоевским вселикость Пушкина Ю. И. Айхенвальд заострил в своей известной формуле: «Пушкин безлик как Бог».

О религиозной взволнованности восемнадцатилетнего Пушкина свидетельствует, между прочим, очень несовершенное, но все же и очень показательное стихотворение «Безверие», в котором он рисует трагическое одиночество отпавшего от веры человека:

«Лишенный всех опор, отпавшей веры сын,
Он видит с ужасом, что в мире он один».

В этом стихотворении есть ряд очень интересных моментов. Интересно прежде всего противоположное общему мнению представление Пушкина, что путь к вере затрудняется не умом, а скорее сердцем: «Ум ищет божества, а сердце не находит». Интересно и то, что величайшей тяготой и символом безверия является некая могила: «Подходит к гробу он, взывает — нет ответа». Никакого осуждения неверующего человека в стихотворении однако нет, наоборот, осуждаются Пушкиным те, которые безверие считают «пороком». «С душою тронутой» — говорит он им — «внемлите брата стон. Несчастный не злодей: Собою страждет он».

Много религиозных мыслей и суждений встречаются, между прочим, и в письмах Пушкина. В них он нападает на рационализм просвещения, который своею борьбою против исторической религии ослабил, а частично даже и засыпал источники художественного творчества. Но эта защита веры отнюдь не обращает Пушкина в иррационалиста-мистика, врага ясного и умного слова, врага божественного разума. Знаменитые строчки Тютчева «мысль изреченная есть ложь» он никогда не повторил бы, во всяком случае, не отнес бы к своему творчеству. Он определенно любил свет разума, его божественную ясность. Об этом свидетельствует целый ряд его повсюду разбросанных замечаний. Стихи Баратынского он любит за то, что Баратынский «всегда мыслил». Он с презрением отзывается о «стихе без мысли в песне модной». В послании к Жуковскому он с восторгом говорит о «сладоности высокой мысли и стихов». О той же «сладоности мысли» и о «жарких думках», он говорит, в связи с своим собственным творчеством. Своего героя Онегина он заставляет сетовать на русскую поэзию за то, что в ней трудно найти «познания и мысли» и ставит вопрос: «неужели же она дорожит одними звуками своих песен?»

Среди великих русских творцов, мыслителей и поэтов нет, думается, никого, в ком так крепко было бы единство немудрствующей, ничего не проповедывающей веры и божественного света, солнечного разума. Этим единством Пушкин своеобразно связывается и с духовным строем древней Греции и с трезвенностью русской религиозности.

Но Пушкин не был бы Пушкиным, если бы твердость веры и солнечность разума иногда не вспыхивали бы в нем экстаиче-

ским восторгом, делающим столь непостижимо прекрасным его «Заклинание» и «Песнь председателя» («Пир во время чумы»):

«Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог».

В том, что и сам Пушкин, которому были весьма ведомы даже и гибельные волнения, все же знал неизъяснимые наслаждения соприкосновения с высшими мирами и ощущал их залогом бессмертия. Сомневаться нельзя: этот высший духовный строй прикровенно звучит в его творчестве.

Прот. А. СЕМЕНОВ ТЯН ШАНСКИЙ

Искусство в Христианском Мире

(Памяти А. С. Пушкина)

Новое торжественное поминовение кончины Пушкина отмечено тем, что почти все говорившие и писавшие теперь о нем старались выявить его значение не столько для нашей культуры, а для нас самих, как людей.

В связи с этим нельзя не задуматься вновь о его значении для нас, как христиан. Как ни вспомнить при этом, что Пушкин родился в христианской России и она его приняла, может быть, не всегда сознавая, что значит это приятие.

Христианин должен оценивать все в свете Христовом. Так должен оценивать он и Пушкина. Двоедушие тут недопустимо. Нельзя почитать Пушкина таясь и стыдась или оправдывать свою любовь к нему соображениями вовсе к искусству не относящимися. Чтобы сознательно, в свете Христовом оценить Пушкина, надо в том же свете определить свое отношение к искусству вообще, иначе говоря надо иметь свою христианскую эстетику. Попыток создать таковую и опытов оценить Пушкина в этом свете

было не мало. Но, как бы ни был важен их обзор, размеры настоящей статьи понуждают ограничиться только немногими ссылками.

Ввиду этого многое из сказанного здесь может показаться мало обоснованным. Но данная статья не притязает быть чем-либо большим, как только новым призывом поглубже вдуматься в уже ранее поставленную проблему.

В христианском мире искусство оценивалось и оценивается по-разному. Чаще всего Прекрасное и служение ему относят ни к доброму, ни к злему, а к среднему, к тому, что может служить добру и злу.

Иногда же в аскетической литературе вся область эстетики причислялась к чувственности, мечтательности и лжи. Это потому, что игра воображения препятствует чистой, умной молитве и прямой мистической встрече с Богом. Но отрицанию искусства в христианском мире противостоит самое христианское искусство, да еще какое искусство! Правда, его наличность не разрешила и до сей поры всех сомнений христианской совести в этом вопросе. Они принимают иногда острую форму. Достаточно вспомнить Ботичелли, сжигавшего свои картины по воле Савонаролы или Гоголя и Толстого ставших, в некоторой мере, отрицателями искусства с точки зрения морали.

Если в этих случаях имеется недооценение значения искусства, то были примеры его преувеличенной оценки, когда явно проявлялось стремление видеть в искусстве верховную ценность, вследствие чего искусству ставились непосильные для него задачи. Так Вагнер желал свою музыкальную драму превратить в мистерию и свой оперный театр в храм, а Скрябин хотел средствами искусства произвести акт мистического самоуничтожения человечества.

Все это вместе взятое свидетельствует только о **несамодостаточности** искусства и явном или тайном сознании этого.

В своей книге «Пути русского богословия» о. Георгий Флоровский ярко выявил, как страдала русская культура, во второй половине XIX и в первой XX века, сперва от гипертрофии морализма и утилитаризма, а позже от гипертрофии эстетизма. Пониманию этого может помочь и последняя книга С. К. Маковского «На Парнасе Серебряного века».

С точки зрения христианской — искусство может найти свое «оправдание» и свое место, если мы самую нашу жизнь поймем, как некое высшее творчество, как своего рода высочайшее искусство, конечно не искусство, как игру в жизнь, о чем мечтал например Н. Н. Евреинов.

Для христианина вся жизнь есть искусство в том смысле, что он призван преобразовать, творить свою личность, свою жизнь, а вместе с тем способствовать преобразению всего мира или созиданию Царства Божия. Отцы Церкви называют предел этих стремлений человека обожением и в этом пределе достигается согласное торжество Правды, Истины и Красоты. Церковь именует это святостью, а философия — целостностью, органичностью, гармонией.

Но, с точки зрения христианской, не только в конце концов, но и на пути к последней цели, и Правда (мораль), и Истина (познание) и Красота (эстетическое созерцание и творчество) не должны отрываться друг от друга. В этой целостности устремления залог его успеха.

Если христианская жизнь - высшее творчество, некоторое «искусство», то художественное искусство есть и должно быть особой отраслью этого высшего «Искусства жизни». И противоборства между художественным творчеством и творчеством жизни не должно быть. Это подобно тому, как не было противоборства между ветвями искусства при созидании Средневекового Собора.

Тем не менее, художество, или искусство в тесном смысле этого слова, **в пределах** «искусства жизни» должно сохранить свое особое место, своего рода автономию, но автономия эта не должна переходить в независимость.

Эта «автономия» познается по плодам искусства. Плоды эти суть своего рода организмы. Если этот организм начинает развиваться для цели ему посторонней, то он смертельно заболевает. Такая болезнь искусства есть тенденциозность. Она одинаково губительна будучи высокой или низкой. В ней источник уродства. Будь то — тенденциозность моралистическая, или аморалистическая или прямо аморальная.

Но связь любого художественного творчества с жизнью в ее целом с «искусством жизни» не есть тенденциозность, т. к. творчество жизни и творчество художественное органически связаны между собою.

Все сказанное лишь формальным образом намечает разрешение проблемы соотношения искусства и жизни. По существу же вопрос разрешен только Боговоплощением и чтобы понять в чем тут дело надлежит глубоко вдуматься в значение Боговоплощения для всей жизни человека и тем самым для его искусства.

Но прежде чем сказать об этом, надлежит еще рассмотреть вопрос о смысле искусства или художественного творчества самих по себе.

Для автора данной статьи, для цели ее наиболее ценными представляются высказывания С. Л. Франка, одного из самых глубоких русских мыслителей. На основании его слов легче понять какое место занимает искусство в жизни человека вообще и в христианском мире в особенности.

По словам Франка «красота есть знак потенциальной гармонии бытия, залог гармонии, но еще не эта самая гармония». Сказанное можно выразить и так: красота есть отблеск рая, но еще не рай, она только сигнал, призыв, приглашение в лучший преобразенный мир, но еще не мир в славе Преображения. Можно утверждать еще, что в мире чистой эстетики есть любование, но еще не любовь. Поэтому, эстетическое созерцание (любование) не может стать наивысшей ценностью в жизни и тот, кто ее за такую принимает, рано или поздно, поймет, что он пьет из пустого, хотя бы и драгоценного кубка.

О некоторой иллюзорности, а потому и мучительности красоты, много есть прекрасных строк у многих поэтов.

В конце концов можно сказать, что в эстетическом созерцании и в художественном творчестве выражается тоска о потерянном рае, но можно ли остановиться на этой тоске и построить на этом самую свою жизнь?

Как бы ни казалось иллюзорным служение Прекрасному (особенно, как высшей ценности, все же в эстетическом опыте открывается нечто, что не есть только иллюзия. По словам Франка, Прекрасное есть для нас образ или выражение некоторого самодовлеющего единства, почему «будучи подобием живого организма, Прекрасное является и неким символом жизни». Ввиду же того, что самый непосредственный опыт жизни мы имеем внутри себя, то Прекрасное имеет еще «душеподобие». «Мы обращаемся с предметами Прекрасного, как с чем-то воодушевленным, с дру-

гом, в чем достигается частичное преодоление одиночества и относительное примирение с бытием». В конце концов, Франк утверждает, что в Прекрасном нам открывается некое «методологическое единство мира», то, что по терминологии Н. О. Лосского можно назвать — «теоретическим логосом», а в терминах платонизма «идеальным миром» или «миром идей».

Созерцание этого «теоретического логоса» и было, может быть, главной целью античной мудрости, почему ее жизненный идеал является скорее эстетическим, чем нравственным, несмотря на то, что на вершину ценностей возводилась идея добродетели. Самая то эта идея была формальным, а у Платона почти даже геометрическим понятием.

Если античный идеал эстетической созерцательности (любования) и требовал, в некоторой мере, отречения от мира, то оно более походило на презрение и едва ли связывалось с состраданием и желанием этот мир преобразить.

По существу, Прекрасное (как чистая форма) не причастно ни добру ни злу... и любоваться можно, чем угодно. Поэтому Франк утверждает, что «красота не спасает, потому что сама требует спасения». Но если эстетический идеал не спасает и не преобразует жизни, то бессилён это сделать также идеал чисто этический. Если образы красоты все же влекут человека и (по Бергсону) художественное творчество имеет целью заразить творческим порывом, то идея чистого долга и закона не способна окрылить. «Не может быть Эроса Закона», говорил Б. П. Вышеславцев.

Положение человека могло бы оказаться поэтому безвыходным, если бы добро и красота навсегда остались бы в царстве «теоретического логоса» (Ветхий Завет и Античный мир), но случилось иное; Божественный Логос, Смысл, в котором заключена вся жизнь, вся цельность, все единство, вся гармония бытия — воплотился в человеческой личности, выразился, «вообразился» во всей своей полноте в одной человеческой жизни.

С тех пор все человеческие оценки совершенно преобразились.

По воплощении Бога Слова, по рождении Господа Нашего Иисуса Христа, только Он Сам является высшей, абсолютной ценностью и, в меру причастности Ему — всякая человеческая личность. Теперь искусство есть не только запечатление в тех или

иных предметах познанной художником символической, потенциальной гармонии, а воплощение живой, олицетворенной красоты Христа в нашей собственной жизни.

Это и есть подлинное и наивысшее искусство.

Если усмотрение и запечатление сокрытой в вещах символической красоты («теоретического логоса»), требует вдохновения, «интеллектуальной интуиции», по выражению Н. О. Лосского, то познание красоты Воплощенного Слова и ее воплощение в нашей личной жизни требует вдохновения высочайшего. Христиане называют его не только «мистической интуицией» (Н. О. Лосский), но дыханием Святого Духа, а красу христианской жизни — Святостью.

Но в Святости красота, добро и истина совпадают, как едины они во Христе.

Святость нельзя мыслить отвлеченно, вне святости Отца, Сына и Святого Духа и поэтому, и в этом для нас все дело, Святостью нельзя только любоваться, Святость надо любить.

Любовь же это тоже созерцание, но предельно активное созерцание, созерцание делом. Любимый познается через некоторое уподобление ему, путем самоотречения, самоотдачи, жертвы.

Поэтому всякая истинная красота, со дня воплощения Сына Божия, носит на себе Его крестную печать и в то же время в ней просвечивает Слава Его Воскресения.

Если самое Прекрасное обретает новый смысл по Боговоплощению, то иным должно стать художественное творчество и искусство. Само собою разумеется, что искусство должно оставаться искусством и теперь, т. е. оно должно продолжать свой призыв к проникновению в мир единства и гармонии, но не забывая и памятуя, что эта гармония уже вошла в мир, что она явилась в личности Бого-человека и должна воплотиться и отчасти уже воплощается в личностях многих людей.

Христианское искусство, поэтому, должно быть **человечным, в пределе богочеловечным.**

Призывая к любованию, через это любование оно должно призывать и к любви. Заражая творческим порывом к созерцанию, оно должно заражать и порывом к творческому преображению жизни. Оно должно доходить до сердца человека. Какими средствами? Только своими средствами, средствами искусства. Более,

чем какое-либо другое, искусство христианское должно быть **автономным, т. е. оставаться при своих средствах, но в то же время быть неотъемлемой отраслью жизни, жизни христианской.**

Если так примерно можно определить значение Боговоплощения для искусства, нельзя забывать, что за этим величайшим событием последовало другое, не менее великое — сошествие Святого Духа.

Это событие ничего не прибавляет к содержанию того Совершенного Откровения, которое дано было в Боговоплощении, но оно делает нас способными к его приятию. Это совершает Святой Дух и в том, как Он это совершает, есть неизбывная новизна. Извечно новая, животворящая благодать новым светом освещает и нашу эстетическую жизнь.

Отныне то, что мы называем поэтическим или художественным вдохновением должно оживляться дыханием Святого Духа, этим высшим, сверхъестественным вдохновением, доступным человеку. Русские мыслители не раз вопрошали о соотношении художественного вдохновения и благодатных даров Святого Духа. Об этом писали Г. П. Федотов, о. С. Булгаков. Последний художественное вдохновение относил к области «естественной благодати». Но много глубокого можно найти касательно этих вопросов у о. Иоанна Кронштадтского. Для него (как и для о. С. Булгакова) «Дух святой, купно с Отцом и Сыном есть Первоначальный Источник Красоты всех тварей... ангельских чинов... красоты человеков, сотворенных изначально по образу и подобию Божию... Особенно красоты святых Божиих человеков, имеющих в себе Духа Божия, живущего в них, как в Храме. Он есть красота или источник красоты. Итак, когда видишь красоту тварей, не останавливайся на ней одной, и не прельщайся ею, но восходи тотчас мысленно... к высшей, личной Красоте Божией и Ею восхищайся. Ее возлюби и украшайся смирением, правоверием...» Далее следует перечисление нравственных качеств человека, как свойств красоты.

В другом месте о. Иоанн писал, что «человек есть только самый возможно высокий образ Божий между тварями». Следовательно, на всякой твари видел он божественную печать.

Опираясь на подобные слова, которые имеются у многих христианских авторов, можно заключить, каково должно быть христианское искусство в связи с действием в мире Святого Духа. Оно должно быть, как и самое творение Божие символическим и

отражать иерархический строй мира. Не пренебрегая низшими тварями, оно должно давать почувствовать и в них присутствие надмирного начала. О. Иоанн умел так именно воспринимать вещественную красу, если не произведений искусства, то природы. «Когда Господь взирает милостиво на земнородных очами природы и очами ясной погоды всем становится легко».

Если искусство будет связано с такого рода восприятием мира, оно будет очищать и призывать к преображающему творчеству в жизни, не нуждаясь в проповеди, ни в специально благочестивых сюжетах. «Когда найдет на тебя омрачение страстей, писал тот же о. Иоанн, тогда взгляни ты на прекрасный мир Божий, на это светлое торжество жизни всюду видимое в природе» и, можно добавить, являемое также в лучших произведениях искусства.

Это преображающее действие искусства возможно лишь тогда, когда художественное вдохновение подчинено вдохновению Святого Духа. В этом случае искусство будет тем, чем оно и должно быть — хвалой, которая есть голос любви.

В противном случае, при утрате сознания иерархического строя мира и иерархического места в нем самого поэтического вдохновения, искусство обернется хулой, которая может коснуться и Святого Духа. А это не прощается, прежде всего самому искусству. От такой хулы оно погибает прежде самого художника.

Сказанное понуждает сделать выводы, которые могут показаться парадоксальными. Если в Лице воплощенного Бога Слова заключена вся полнота Истины, Правды и Красоты, силою Духа Святого познаваемые, то конечно, в христианском мире подлинно хорошим может быть только искусство христианское. Можно сказать еще, что подлинное христианское искусство будет для христианского мира обязательно хорошим. Это отнюдь не означает, что в христианском мире не может быть плохого искусства, но плохое искусство не будет уже в нем настоящим христианским искусством. Если оно будет плохо, то это будет значить, что оно в чем-то погрешает против Христа.

Плохое искусство, как об этом сказано выше, это прежде всего искусство тенденциозное, а тенденциозность в нем есть почти всегда следствие какого-либо изъяна в мирозерцании, а может быть и в жизни художника, например, сухой дидактический морализм в искусстве обычно связан с тем, что принято называть

фарисейством, а всякий вычур — с подменой, в самой жизни, духовного идеала эстетическим. Значит ли это, что хороший художник должен быть святым? Нет конечно, но в своем мировоззрении и в основной жизненной устремленности он должен быть обращен ко Христу. Если этого нет, то искусство его будет стремиться к распаду.

Нельзя забывать, что Образ Божий в человеке есть нечто динамическое. Он есть устремление к Богу, к совершенству, Это движение, которое не может остановиться.

Необходимо еще добавить, что дары различны и быть художником дано не всякому. Поэтому искусство может быть плохим и по причине неумения и слабости таланта. Но многие из подобных причин легко свести к неверному выбору своего призвания. И это почти всегда есть духовная оплошность, если не грех. Не за свое дело не берись и не делай того, что тебе Богом делать не указано!

Все сказанное — только попытка выявить кое-какие данные нужные для построения христианской эстетики, но попытка эта достаточна, чтобы (перейти к другой) — показать, что искусство Пушкина принадлежит к христианскому миру и только в нем находит свою подлинную и высокую цену.

Действительно, если здесь утверждалось, что христианское искусство более всякого другого должно быть свободным от всякой тенденциозности (автономным), т. к. оно должно отражать целостность христианской души, в конечном счете самого Христа, то нельзя не признать, что искусство Пушкина, почти всегда, отвечает данному требованию. Ни морализм, ни эстетизм например, ни какая-либо другая тенденциозность духовного порядка не погнули пушкинского искусства.

То же можно сказать и о слепых страстях человеческих. Даже смелые эротические строфы, присущие лире Пушкина не обращаются в известного рода тенденциозность и не искажают целостности его творений, которым почти всегда присуща и другая, возвышенная сторона. В этом смысле искусство Пушкина чисто, потому что целостно.

Эта (автономность) целостность творений Пушкина выражается формально в чудесном умении пользоваться равномерно всеми средствами поэтической техники. В его творениях нельзя

заметить преувеличенного **пристрастия**, то ли к образности, то ли к звучности, то ли к игре ритма, несмотря на то, что Пушкин, как никто, пользуется всем этим.

В чем может быть тайна подобного **мастерства**, об этом, с исчерпывающей, как-будто, полнотой, показал В. В. Вейдле. Он писал, например, что творческий акт поэта заключается в воплощающем высказывании, а не в подборе слов и что удача поэта — есть наилучшее, им совершаемое воплощение того, что надлежало ему выразить.

Определение это будучи формальным все же предохраняет от чисто формалистического понимания искусства. Но в другом месте Вейдле пишет о большем, а именно, что **удача** поэта (в данном случае Пастернак в его последних произведениях) — обусловливается его религиозным пробуждением. «От калечащего искусство, религию искусства — исцеляет только религия» заключает он*).

В сущности Вейдле говорит о том, что здесь условно названо необходимой связью художественного творчества с творчеством жизни.

Целостность искусства Пушкина, в конечном счете, может быть объяснена только целостностью его личности, присущей ему, несмотря на терзавшие его страсти.

Но чем же можно объяснить эту целостность личности Пушкина? Во всяком случае не тем часто даваемым объяснением, что Пушкин, будто бы, ровно и одинаково благожелательно относился ко всему, что он встречал и созерцал.

Если Пушкин откликнулся на очень многое («Ревет ли зверь» и т. д. в стихотворении «Эхо»), то это вовсе не означает, что **ПРИЯТИЕ МИРА** у него было безоценочным. Если это было бы так, то все в мире Пушкина смешалось бы в хаос или раздробилось.

Мир Пушкина строен иерархически и это есть следствие, не какого-либо, а христианского миропрятия. Было бы напрасным в подтверждение этого искать у Пушкина какого-либо изложения своей веры, но не трудно заметить, что лучи христианского миропрятия и мироощущения пронизывают его творения.

*) Эта же тема развита им в «Умирании Искусства».

Один из очень ценных опытов уловления этих лучей был сделан тем же С. Л. Франком. Его основная мысль в том, что «дух Пушкина стоит под знаком религиозного начала Преображения» и... «любовного благоволения ко всему живому, как творению и образу Божию». Развивая эту мысль, Франк отмечает еще три свойства: во-первых, трагическое жизнеощущение Пушкина, как предвестника религиозного пробуждения души, во-вторых, религиозное восприятие красоты и собственного творчества и в-третьих, стремление к скрытой от людей духовной умудренности. Из этих наблюдений особенно значительно, касающееся религиозного отношения Пушкина к своему призванию.

Нет сомнения, что поэтическое призвание было тем центром, вокруг которого и благодаря которому, внутренний мир Пушкина формировался и обретал строй и лад.

Но это призвание обрело преображающую силу именно потому, что Пушкин понимал его, как **дар свыше и как свое служение**.

Сознавая всю ценность этого дара, зная свою одаренность, несомненно и гениальность, Пушкин знал иерархическое место поэтического творчества. Он понимал, что быть поэтом, даже первым поэтом не значит еще быть совершенным человеком, или учителем жизни, или пророком. Если служение музам было его основным делом, это не означало, что он почитал это дело наивысшим в жизни вообще. **Поэтому ни Прекрасное, как таковое, ни собственное его искусство не стали для Пушкина идолами.** В подтверждение сказанного цитаты просятся сами собою и в таком количестве, что даже как-то неловко и неуместно ими пользоваться.

Биографические данные также с очевидностью показывают, что Пушкин не пытался стать на пьедестале учителя жизни, пророка и тем менее сверхчеловека, которому все дозволено. Вероятно это именно и позволило его творениям остаться на той высоте, на которой они до сих пор и остаются.

К этому трудно не прибавить одного частного замечания. Многие хотели видеть в «Пророке» Пушкина сделанное им отождествление пророческого служения с поэтическим творчеством и также **нарочитое** откровение о нем самом.

Очень деликатно полемизируя с о. С. Булгаковым, В. Ф. Ходасевич опровергал такое толкование, полагая, что Пушкин в «Пророке» просто передал на своем языке библейский образ. Ду-

мается, что в этом споре правда на стороне Ходасевича. Это соответствует трезвости Пушкина и сокрытому в глубине его человеческого смирению.

Указывая на религиозное восприятие Пушкиным Прекрасного, Франк особенно удачно отмечает, что в женской красе, несмотря на свою страстность и скорее всего невысокое мнение о женщине, Пушкин нередко прозревал нечто высшее, даже надмирное. Из множества примеров, подтверждающих это наблюдение, достаточно вспомнить, хотя бы, вот эти слова: «благоговевя богомольно перед святыней красоты».

Нельзя не присоединиться также к мнению Франка, что Пушкину свойственно «любовное отношение почти ко всем изображаемым им лицам». Ирония Пушкина или грустна или благодушно шутлива, но всегда снисходительна. Она заставляет читателя, если не любить, то сочувственно понимать всех его героев, даже «дикого злодея Пугачева». Вернее было бы сказать, что Пушкин понуждает жалеть своих героев, как жалких оброчников своих страстей; «И всюду страсти роковые и от судеб защиты нет».

В этом смысле его герои жалки, но они в большинстве своем терпят еще почти всегда неудачу. Что же Пушкин противопоставляет этим неудачникам? Во всяком случае не сильных своими успехами героев, для которых у него находится иное оправдание, чем их громкие подвиги. Так Петр Великий, действительно прославленный Пушкиным в «Полтаве» и низведенный им со своего пьедестала при помощи безумца Евгения в «Медном Всаднике», находит свое конечное оправдание в том, что «Он с подданным мирится». Наполеон оправдан тем, что сам Пушкин понуждает его в своем вымысле подать руку пораженному чумой человеку. В этом случае Пушкин вполне договаривал свою мысль «оставь герою сердце, что же он будет без него? Тиран!»

Если Пушкин эпически спокойно описывал, как люди рубятся и режутся на войне, как слетает голова на плахе, то было бы просто нелепо сомневаться в том, что Пушкин хорошо знает, что не только гений и злодейство несовместны, но, что черны, по настоящему черны всякое злодейство, злоба, коварство, предательство, низость. А если это так, то где же тогда язычество Пушкина?

Для оценки Пушкина, как христианского поэта методологически правильно, как это делает Франк, прибегать и к биографическим данным. Приводимые им свидетельства друзей Пушкина о светлом духовном облике его, открытости, благожелательстве весьма убедительны. Здесь же нельзя не напомнить о том, что Пушкин спас от смерти тяжело раненого турка, которого наши солдаты хотели из жалости прикончить. Все ли мы помним это? В том же своем «Путешествии в Арзерум» Пушкин сообщает, как он тревожился о курдах, которым приписывали поклонение дьяволу. И особенно примечательны там же горячие строки Пушкина о необходимости распространять православную веру среди воинственных черкесов. Закончив этот свой миссионерский призыв, Пушкин пишет «предвижу улыбку на многих устах. Многие сближая мои коллекции стихов с черкесским негодованием, подумают, что не всякий имеет право говорить языком высшей истины. Я не такого мнения. Истина, как добро Мольера, там и берется, где попадается». Разве не показывает весь этот отрывок, что Пушкин сознал, что его поэзия еще не все и что и у него самого могут быть другие высокие задачи, другим путем совершаемые.

Идя по стопам Франка, можно было бы еще долго продолжать подбор и перечень подобных примеров, но подходя к заключению надлежит вернуться к Искусству Пушкина; в нем он продолжает жить для нас. «Нет весь я не умру...» «Конечно не умрешь», хочется ответить. «Ты с нами, мы слушаем тебя, слышим твою хвалу и вместе с тобою поем и хвалим... Хвалим и славим Божий мир, потому что, как не хвалить, когда хвалишь ты и разве мы не от тебя узнали, что Божий мир сам есть хвала и песнь и слава? Слава конечно еще не всегда та, что должна быть, что не здесь по-настоящему сияет, но которая все же в твоих словах мелькает то здесь, то там. Ты славишь славу сотворенного, но в нем и славу Творца. Как в этом усумниться, когда сердце наше бьется так громко, слушая тебя. Ты поднимаешь в сердце нашем хвалу, а хвала эта — голос любви. И потому мы крепко помним твои слова «Одной любви музыка уступает, но и любовь мелодия». Мы не забудем этих слов, потому что знаем, что в тебе любовь и музыка одно. Но забудем ли мы и другие твои слова? «И сердце вновь горит и любит от того, что не любить оно не может». Ты сказал это, очевидно, одной прекрасной женщине, но мы раз навсегда, говорим это тебе».

В христианском мире сила искусства имеет конечно свои границы. Красота, «потенциальная гармония бытия», даже если она носит печать Христа, красота, как некий «образ высшей реальности, но еще не она самое», теряет силу, когда происходит встреча с самой этой реальностью. Это происходит в мистическом опыте человека. Поэтому наше человеческое искусство только призывает войти во храм христианской жизни, украшает его, но затихает, умолкает у самого жертвенника Престола.

Там, где возлежит, как бы в безвидности, в крайней своей смиренной простоте, высочайшая святость, хлеб жизни, там да молчит всякая плоть.

Так бывает и с молитвой, которая также есть зов. Вот слова преп. Серафима Саровского: «Надобно молиться лишь до тех пор, пока Дух святой не сойдет на нас... чего же молиться — приди и вселися в ны —, когда уже пришел он к нам». И сам Господь прибегал к притчам, которые несомненно принадлежат к области искусства не всегда и не для всех: «вам дано знать тайны Царствия, — а прочим во притчах» (Л. VIII.10). Все это означает, что у вершин личной святости или на высотах духовного восхождения внешнее искусство уже не нужно. Но это не значит, что ему нет места на других ступенях жизни.

Поэтому истинное почитание Пушкина должно удерживать нас от возведения его на высоты, на которые он сам не притязал восходить. Он оказался бы там только жалким идолом. Нельзя например, к тому же это просто безвкусно, сопоставлять преп. Серафима и Пушкина или без удержки увлекаться его жизнеописанием. Пора понять, что поэты, и это по очень глубоким причинам, почти всегда неудачники в жизни и не у них нам учиться жить.

Тем не менее и Пушкин дает нам один большой, жизненный урок. Дает он его своим смирением в самом главном, что дано ему было совершить. Смирение это в том, что получив свыше чудесный дар, он не покусился присвоить его себе безвозвратно для своего личного возвеличивания, или игры.

Самый, казалось бы, возможный для гения грех, грех Люцифера, остался чуждым Пушкину и все люциферические соблазны солипсизм и прочие, столь терзающие ныне европейское искус-

ство (смотри об этом у Вейдле) не затемнили творений Пушкина и оно в целостности своей указывает, что именно требуется прежде всего, чтобы искусство не умирало.

«Священная двоица: любовь и смирение — первая возносит, а последняя вознесенным не дает падать», писал св. Иоанн Лествичник.

Впрочем, мы и не знаем: подвергался ли Пушкин люциферическому соблазну? или, может быть, отделался от него легко простой шуткой, но в которой сказано главное о сущности зла — «Тот самый человек пустой, кто весь наполнен сам собой!»

Свящ. Б. БОБРИНСКОЙ

Христос — Свет Мира

Нью-Дели, 18 ноября - 6 декабря 1961 г.

(продолжение)

Православное участие на Съезде.

Впервые в истории Всемирного Совета Церквей, почти все православные церкви были представлены на Генеральной Ассамблее. Делегация Всел. Патриархии состояла из 16 человек (Турция, греч. острова, греческое рассеяние в Америке, русское рассеяние в Западной Европе*, Финляндия. Упомянем главу америк. греч. экзархата архиеп. Иакова, прот. Г. Флоровского.) Участвовали также 15 делегатов Элладской Церкви, делегаты Александрийского и Антиохийского патриархатов, 15 делегатов от Московской патриархии, во главе с архиеп. Ярославским и Ростовским Никодимом, делегаты из Румынии, Болгарии и Польши, и наконец, делегация от русской правосл. митрополии в Северной Америке, возглавляемая архиеп. Иоанном Сан-Францисским, при участии свящ. И. Мейендорфа.

*) Православный русский Экзархат Вселенской Патриархии в Западной Европе был представлен К. М. Князевым и автором этих строк. Наша делегация не принимала участия в голосовании, т. к. присутствовали в качестве гостей. Позволю себе от имени нашего экзархата, принести здесь еще раз глубокую признательность нашим инославным друзьям, благодаря которым поездка нашей делегации и могла быть осуществлена.

Наконец, православие было укреплено значительным участием представителей монофизитских церквей Египта, Эфиопии, Сияии и Южной Индии.

Отсутствовали лишь Сербская Церковь, приславшая наблюдателя, и Грузинская Церковь, несмотря на то, что участие Католикоса Грузии Ефрема II было официально обещано.

Такое массивное присутствие православных не могло не повлиять и на самый характер их участия. Тогда как в былые годы, православные неохотно вступали в богословский диалог, теперь дело представлялось иначе. Само количество православных способствовало устранению «комплекса меньшинства», который до сих пор побуждал их ограничиваться самостоятельными декларациями по вопросам веры, не входя в обсуждение богословских тем по существу.

С самого начала Съезда обнаружилось глубокое единодушие православных делегатов, и готовность входить в богословское собеседование с инославными братьями. Об этом и объявил всенародно глава греческих церквей в Америке, архиеп. Иаков. И, действительно, православные участвовали во всех голосованиях, не только по богословским темам, но и по социальным вопросам и администрации.

Богословие или «практическое христианство»

С самого начала основания Всемирного Совета Церквей существовал конфликт между сторонниками богословских обменов и встреч, и защитниками деятельного сотрудничества, напр. в социальных вопросах, или для взаимопомощи церквей. Эти оттенки мировоззрений всегда существовали, и они соответствуют фактическому различию направленности и интересов христиан, причем раздел между этими взглядами совершенно не совпадает с конфессиональными границами. Так напр., при общем согласии православных между собою по вопросам веры и церковного устройства, нельзя не признать, что одни или другие православные церкви или богословы ставили ударение по преимуществу на один или другой аспект общей темы единства. Известно, что греческие из рассеяния обычно обращали больше внимания на вопросы веры и не боялись входить в богословское общение на экуменических встречах, считая своим особым призванием открывать Западу религиозную мысль Православия, его церковное предание, его духовные и литургические богатства.

Греческое православие, считая себя продолжателем Церкви первых веков, обладающей всей совокупностью истины, неохотно выходило из этих границ на богословские дискуссии и предпочитало ограничиваться участием в работах практического характера.

Различие этих взглядов было несколько затуманено в Нью-Дели. Единство Православия для общего свидетельства и готовность входить в общение не могли не поразить протестантских братьев. Несомненно, что до сих пор, богословское и практическое возглавление Всем. Совета Церквей было почти исключительно в руках протестантов и что массивное вхождение православных в жизнь Экуменического Движения может значительно изменить стиль и направление всей работы. Только будущее покажет насколько сами православные окажутся на высоте своего призвания. Первым и необходимым условием для плодотворной деятельности православных будет их собственное усилие ко взаимному миру, единению и согласованности взглядов, высказываний и действий.

Конечно, во многом эта согласованность трудна, в особенности в вопросах отношений лояльности к гражданской власти для церквей за железным занавесом. Будем молиться, чтобы Господь не дал этим церквям быть превращенными в средства пропаганды на международной арене, а укрепил бы их и просветил в борьбе за духовную свободу.

Пути к единению.

При обсуждении вопроса о путях единения можно отметить различие взглядов среди самих православных богословов. Упомянем два текста, которые были сформулированы на Съезде по вопросам единства.

Первый состоит из Заявления всех православных делегатов, присутствующих на Секции о Единстве, и принятого всеми православными участниками Съезда, но не получившего официального характера. В качестве сопроводительного документа к протоколам работы Секций, он и был составлен в письменной форме. Вот несколько выдержек из этого заявления, которое определяет прежде всего отношение протестантов и православных к экуменическому вопросу: «... Обычно в протестантском мире проблема христианского единства... усматривается в категориях согласия или примирения между вероисповеданиями... Но это отношение не

соответствует природе Православия. Для православных христиан коренная проблема есть проблема **схизмы**. Православная Церковь не есть вероисповедание среди прочих. Для православных, Православная Церковь есть ничто иное как **Церковь**... Для православных апостольское преемство епископата и сакраментального священства составляет существенный и конститутивный, а след. и обязательный элемент самого бытия Церкви... Итак православные богословы предлагают понятие «экуменизма во времени» как более соответствующее чем обычное экуменическое усилие, которое можно характеризовать как «экуменизм в пространстве»... Они это предлагают в надежде, что разделенные вероисповедания найдут вновь свое единство, **возвращаясь к своему общему прошлому...**»

Эта декларация не вносила, по нашему мнению, никакого нового вклада в диалог между Православием и Реформацией, но была полезна тем, что напоминала исходную православную экклезиологию, выраженную на предыдущих Съездах в Амстердаме (1948), в Лунде (1952) и в Эванстоне (1954).

Второй текст, произведший большое впечатление, был доклад прочитанный на пленарном заседании православным греческим профессором Н. Ниссиотисом, вице-директором Экуменического Института в Боссэ (около Женевы).

Проф. Ниссиотис пытался выйти из обычных рамок конфессионализма и показать насколько сама благодатная жизнь Православия говорит о себе, насколько Православие может свидетельствовать о Троичной жизни и о силе возрождения, которые в ней обитают: «Православная Церковь, говорил он, должна была бы отказаться от оборонительного отношения конфессиональной апологетики, и в славе Св. Духа, стать могучим потоком жизни, наводняющим равнины, уравнивающим противоположности, преодолевающим несогласия и ведущим к единению... Сама жизнь Церкви является самым прочным авторитетом, т. к. она увековечивает событие Пятидесятницы...»

Со смелостью и не без риска вызвать несогласия среди самих православных делегатов, профессор Ниссиотис подчеркнул смысл служения, которое Православие призвано оказать делу Единения: «...Ассамблея В. С. Ц. ожидает от Восточного Православия не просто свидетельства. Это свидетельство не является одним лишь столбом, направляющим прочие церкви к Единству. Это свидетельство выражается в силе, в реальности, в принуждении Духа

Святого для деятельного служения всем церквам, для помощи им в их взаимном сближении... Но Православие постоянно покушается идти по узкому пути конфессиональной полемики...»

Не все формулы автора этого доклада нам приемлемы, но основное его ударение на «динамическом понимании Православия», отказ от полемического конфессионализма, попытка творчески ответить на положительные искания наших инославных братьев, все это нас побуждает считать, что этот доклад есть вклад в новый период творческого общения и служения Православия во Всемирном Совете Церквей.

Несомненно, что от самих православных ожидается в будущем большое усилие в изучении не только своего исторического православия, но и глубин его духовного опыта и богатства. Лишь осознание и выявление заложенных сокровищ в недрах Православного Предания могут привести православных к плодотворному участию в экуменическом движении. Но не меньше ожидается от православных внутреннего «сочувствия» к исканиям протестантского мира, который до сих пор является для нас почти целиком неведомым миром, для того, чтобы осуществить универсальное призвание Православия в мире.

Мы остановились преимущественно на аспектах Съезда, связанных с участием Православия, и несколько пренебрегли самой информацией о фактическом содержании Съезда, которое, помимо вышеупомянутого (в предыдущем № «Вестника») может резюмироваться в следующих моментах:

- I) Работа Секции Единства.
- II) Работа Секции Служения.
- III) Практические резолюции.
- IV) Обращение Съезда к христианам всего мира.

Работа Секции Единства.

В этой секции сосредоточились главные православные силы и здесь происходила существенная богословская работа. Почти единогласно был принят, сперва членами секции, а затем и на пленарном заседании, текст о природе единства, который объединил и православные голоса. Нельзя не отметить всей значительности этого текста, который основывает бытие и жизнь Церкви на самой предвечной Любви Бога Отца, Сына и Св. Духа: «Любовь Отца и

Сына, в единстве Св. Духа есть источник и цель единства, которого Троица Бог хочет для всех людей и для всей твари. Мы веруем, что мы приобщаемся этому единству в Церкви Христовой... Реальность этого единства была явлена в Пятидесятницу, в дар Св. Духа, чрез который мы познаем в настоящем веке начатки совершенного единения Сына с Отцом, который будет познан в полноте, когда все будет совершено Христом в славе Его... Мы веруем, что единство, будучи одновременно даром Божиим и предметом воли Его о Церкви, явлено тогда, когда все те, кто крещены во Иисуса Христа, и кто исповедует Его Господом и Спасителем, ведомые Духом Святым в совершенное общение, исповедуют единую апостольскую веру, проповедуют общее Евангелие, разделяют единый хлеб, объединяются в общей молитве ради общей жизни, в свидетельстве и служении всем людям; и когда они находятся в общении с совокупностью христиан, повсеместно и во все времена, так что священство и служение признаны всеми и что все могут действовать и говорить вместе в зависимости от обстоятельств, во исполнение дела, к которому Бог призывает свой народ. Мы веруем, что нам следует молиться и трудиться для такого единства.

Церковь здесь определяется в своей конкретной и сакраментальной реальности и в свете своего троичного основания. По замечательному выражению одного католического наблюдателя, можно отметить большой шаг вперед в искании единства и в его понимании: «От императива «Да будут все едины», отметившего Амстердамский Съезд, перешли непосредственно в Эванстоне к миссионерскому смыслу этого единства «дабы мир уверовал». В Нью-Дели перешли к обоснованию этого единства «как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе», что возводит к Божественным Лицам и к Троицной Тайне Единства.

В связи с проблемой единства, тема взаимного евхаристического общения всплыла с особой остротой, гл. обр. исходя от кругов молодежи и миссионерских церквей Африки и Азии. С силой звучал призыв протестантского пастора Филиппа Поттер'а о том, «тобы единое крещение вело нас к единой Трапезе». И, действительно, болезнь о разделениях перед Евхаристической Чашей определяет в значительной степени внутреннюю эволюцию протестантизма в экуменическом движении. «Нетерпение» и боль о разделении перед чашей не могли поколебать православной без-

компромисности в отношении к Евхаристии, как свидетельству предсуществующего единства веры. Тем не менее, нам кажется законным это внутреннее стремление протестантизма преодолеть свои разделения и иметь литургическое взаимообщение. Нельзя нам не видеть в этой эволюции протестантизма явления, соответствующего самой структуре протестантской экклесиологии.

Работа Секции Служения.

В сознании участников Третьей Ассамблеи, Церковь участвует в служении Христа миру: «Сила служения, — гласит рапорт Секции, — дана Духом Святым, использующим Церковь как орудие явления Царства Божия и Господства Иисуса Христа во всех человеческих сношениях и во всех социальных структурах...»

Несогласие христиан и взаимная вражда ограничивает эффективность служения Церкви людям. Нас потрясло желание церковей быть в авангарде социального прогресса, считаясь со все ускоряющейся технологической и социальной эволюцией. Всем православным русским за рубежом известно огромное усилие Отдела по Взаимопомощи Церквей и Служения Беженцам. Достаточно сказать, что помимо общего своего бюджета, В.С.Ц. имеет особый бюджет для взаимопомощи церквей, около 4.750.000 швейц. фр. в год, и что представители этого отдела работают по всем местам земного шара, где современные конфликты создают условия «острого напряжения», как напр. в Хонг-Конге, в Анголе, в Конго, в Алжире, на Ближн. Востоке, и т. д. Знаменательна резолюция Съезда увеличить и в будущем свою деятельность во всех областях, где человечество страдает.

Практические резолюции.

Среди практических резолюций, укажу на следующие:

1. Решение усилить работу Богословского Отдела «Веры и Церковного Устройства», в особенности в перспективе а) минувшего слияния Междун. Миссион. Общества и В.С.Ц., и б) усиления православного участия в экуменическом движении.
2. Декларация о свободе совести и религии.
3. Декларации по международным вопросам, в частности об Анголе, Алжире, Восточной Германии, Южной Африке.
4. В целях усиления участия мирян в христианском свидетельстве в мире, решено: а) создать при Экуменическом Институте в Боссе Международный Институт для подготовки ответственных

кадров среди мирян, б) созывать регулярные поместные съезды на тему «о роли мирян в Церкви и в мире».

5. Намечены следующие темы для усиленного изучения всеми Церквями в ближайшие годы: а) «Христос — Завершитель мира» б) «О религиозной свободе» в) «О богословском образовании и о подготовке духовенства» и г) Консультация на тему «О христианском свидетельстве о мире (paix)».

6. Утверждено увеличение общего бюджета В.С.Ц. до 3.330.000 швейц. фр. в год.

7. Был избран на ближайший период между 3-ей и 4-ой Ассамблеей новый Центральный Комитет, состоящий из ста членов, представляющих около 200 церквей 60 стран и составляющий совещательный и исполнительный постоянный орган В.С.Ц.

Самое широкое представительство на Центральном Комитете впервые выпало православным церквям: 17 православных членов, причем, 5 членов от Московской патриархии, 4 от Греции, 4 от Константинопольской патриархии (Турции, Канады и Америки), 1 от Антиохийского патриархата (бывший студент Богосл. Института в Париже, еп. Игнатий Хазим), 1 от Русской Американской Митрополии (архиеп. Иоанн Сан-Францисский), 1 от Александрийского патриархата и 1 от Румынии.

Центральный Комитет соберется в Париже этим летом, с 7-го по 17-ое августа*).

Обращение ко христианам всего мира.

В заключение можно привести отрывок из обращения Съезда ко всем верующим по всему миру: «Один лишь путь ведет к Отцу — Иисус Христос, Сын Его. На этом единственном пути мы встречаем брата своего, христианина, но и просто человека. До того, что мы ему говорим о Христе, сам Христос его уже обрел... Настоящее письмо для нынешнего мира не из слов составлено. Мы, христиане, где бы мы ни были, мы — письмо Христово, написанное к миру, «не чернилами, но Духом Бога Живого, не на скрижалях

*) Мы только-что узнали сейчас из печати, что в повестку дня предстоящего Центрального Комитета включен вопрос о вступлении в В.С.Ц. пяти новых Церквей из СССР, из коих три протестантских Церкви (лютеране и баптисты), армянская монофизитская церковь (4,5 милл. верующих внутри и вне Сов. Союза) и православная Грузинская Церковь.

каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3,3). Это обращение гласит, что Бог во Христе примирил мир с Собою. Провозгласим это, превратим это в жизнь с радостью и доверием, «ибо Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4, 6).

Из статьи «ВСЕЦЕРКОВНЫЙ СОБОР И ВЫБОРНОЕ НАЧАЛО В ЦЕРКВИ»*)

Церковь — Тело Христово

(продолжение)

Церковь утверждена, основана на камне, отверженном некогда зидущими, как непригодном зля здания, представлявшегося их умам; но для земли не создана она раз навсегда, не представляет из себя готового, законченного творения, а создается и будет создаваться в меру деятельности каждого из членов этого тела, «к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Ефес. IV, 12-13). Никого из верующих, составляющих и созидающих тело Церкви, не устраняет и не исключает Апостол из общего зодческого труда, призывая всех к созиданию Церкви через воздействие друг на друга. «Увещайте друг друга и назидайте», т. е. настраивайте (*ἐκκλησιάζετε*) «друг друга», говорит Апостол (1 Фессал. V, 11). «Увещайте (*παρακαλεῖτε*) друг друга каждый день, пока еще можно говорить», наставляет тот же Апостол (Евр. III, 13). «Служите друг другу, говорит Апостол Петр каждый тем даром, который получил, как добрые домостроители многообразной благодати Господней; говорит ли кто, говори как слово Божие; служит ли кто, служи по силе, какую дает ему Бог» (1 Петр. IV, 10-11). Итак, если Церковь созидает себя во всей полноте своих членов, через них и от каждого из них, получает приращение для созидания себя в любви, и ни один из членов Церкви, как тела, не устранен и не освобожден от общей работы домостроительства, то разумеется и мирянин — человек народа,

*) См. статью «О Природе Церкви» в «Вестнике» № 64 (I-1962), стр. 37

единица народа, что и обозначает самое слово *λαϊκός*, не устранен от нее. Но что же это за народ, единицею которого является мирянин? Вы — род (*γένος*) избранный, царственное священство, язык (*ἔθνος*) святой, народ приобретаемый (*λαός εἰς περιποίησιν*) дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный свой свет» (1 Петра II, 9).

«Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны», разъясняет Апостол. Если бы пастырь Церкви дерзнул сказать пасомым: вы нужны мне, но нужны только, как управляемые мною, как просвещаемые, руководимые и наставляемые мною, то он утверждал бы как раз то, что он нужен для них, а сам не нуждается в них и воздействии с их стороны, т. е. говорил бы то же, что, — по Апостолу, — не может глаз сказать руке или голова ногам. Если бы тот же пастырь говорил: вы нужны мне, но нужны только для воздействия друг на друга, как передающие мое управление, руководство и наставление, как орудия и органы моего дела, то опять он говорил бы именно то, что они нужны для себя и друг для друга, но для него, как верующего, не представляют надобности. Притом же, говоря так, и обращая пасомых только в свои орудия, пастырь обращал бы верующих как бы в органы и члены своего тела, может быть подчиненного, а может быть и не подчиненного воле Божественной Главы, лишая их права и обязанности быть непосредственно живыми членами Тела Христова. Не так, совершенно не так, рассуждал Апостол. «Вы — Божия нива, говорит он, строение Божие. Я по данной мне благодати как мудрый первостроитель (*ἀρχιτεκτον*) положил основание, а другой на нем надстраивает *ἐπιχοδομαί*), но пусть блюдет каждый, как строит» (1 Кор. III, 10).

Почитает ли Апостол слабейшие члены менее необходимыми для домостроительства церковного... Придает ли он им в этом домостроительстве низшее, второстепенное значение... Совершенно наоборот. Именно те члены тела, которые кажутся, но только кажутся, слабейшими в теле, являются по словам Апостола — в 1 Кор. 12 гл. — наиболее необходимыми. И тем, которые кажутся, но опять только кажутся, менее полезными в теле, тем большую прилагаем мы честь. Таковы, конечно, в естественном теле органы питания, дыхания, кровообращения и т. п. Греческое слово *τιμή* означает и честь и цену. А потому можно истолковывать и в том смысле, что кажущимся менее ценным членам тела придаем мы

большую цену. Какой же вывод делает Апостол из всего этого сравнения с естественным организмом? Бог, говорит он, распределил тело, дав большую честь (или цену) (*ὑπεροτέρω*), т. е. находящемуся позади, слабейшему, меньшему, дабы не было разделений (*σχίσματα*) в теле, но ту же заботу оказывали члены друг другу». В русском переводе, под влиянием какой-то школы, понятия о большей необходимости и большей чести или цене, которые, по слову Апостола, принадлежат кажущимся слабейшими и менее благообразными членам живого тела, церковного тела, заменены понятием о необходимости большего о них попечения со стороны, подразумевается, сильнейших и кажущихся более благообразными. Но это вполне произвольное истолкование, вносимое в текст, не только не имеет оправдания в греческом подлиннике, но безусловно противоречит как подлиннику, так и церковно-славянскому переводу. Мысль Апостола совершенно ясна. Церковь, как Тело Христово, создается, творится и определяется совокупною деятельностью (*ἐνέργεια*) всех ее членов, причем большая необходимость одних членов перед другими является только кажущейся, а не действительной, так как кажущиеся слабейшими более необходимы для жизни тела, кажущиеся менее почетными (*ἑπιτότερα*) представляют большую честь, и кажущиеся неблагообразными обладают вящим благообразием, а потому да не будет распрей и разъединений в теле. Церковь есть неразделимое целое, объединенное в росте своем и созидании деятельностью каждого из своих членов, а потому, если страдает один член, страдают все члены, т. е. страдает вся Церковь. Итак, если кто-либо станет исповедывать ненужность, излишество участия мирян в созидании и домостроительстве Церкви, он будет тем лишать Церковь одного из ее членов, а устраняя этого члена, он поставит всех членов и всю Церковь в страдательное, недужное положение, парализует ее*).

*) Сравнение междулических отношений и жизни человеческого общества с отношениями членов человеческого тела друг к другу и к жизни всего тела было довольно известною в древнем мире метафорой. Классические писатели не раз прибегали к этой метафоре и более или менее подробно развивали ее. Апостол языков, уроженец Тарса — маленьких Афин того времени, ссылавшийся между прочим на стих Арата («его же мы и род»), вращавшийся среди язычников и писавший язычникам, прибегает и к метафоре для них знакомой, им понятной и среди них распространенной, придавая ей широту и глубину, которых она ранее не имела. Для примера приведем только наиболее народное воспроизведение этой метафоры в речи Менения Агриппы (492 г. до Р. Х.), стремившегося доказать патрициям и плебейам древнего Рима необходимость единения всех граждан для спасения государства, причем именно кажу-

Назначение всей Церкви, как полноты ее членов, — созидание Тела Христова, доколе все приидем в мужа совершенна, в меру возраста Христова (Ефес. IV, 13); каждому же из нас дана благодать по мере дарования Христова (Ефес. IV, 7), дана для того, чтобы мы, истинствуя в любви, возвращали все в Того, Который есть Глава — Христос, из Которого все тело составленное и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви (Ефес. IV, 15, 16). Чему же противопоставляется мера благодати и мера действия каждого члена Церкви? Не мера благодати и действия одного противопоставляется мере благодати и истекающей из сего мере действия другого члена, но мера благодати и действия каждого противопоставляется конечному состоянию Церкви — мере возраста полноты Христовой. Неполнота осуществителей противопоставляется полноте имеющего осуществиться. Нигде не говорит Писание, чтобы мера дарования Христова была ограниченной, неполной, ибо это противоречило бы словам: «просите и дастся вам, ищите и обрящете, толцуйте и отверзется вам». Напротив, всегда говорится о преизбыточестве благодати, об обогащении благодатию и принятии всеми от полноты Его, и благодати на благодать (2 Кор. IX, 15, 8; Иоанна I, 16). Благодать дается каждому мерою полною и утрянною (Лук. VI, 38). Но и это только образное сравнение; «не мерою», т. е. не в определенном, не в ограничен-

ные наименее благоразумными, мнимые плебеи представляются наиболее необходимыми. «Только в единении граждан, говорит он, остается еще надежда на спасение. Его надо вновь приобрести для государства какую бы то ни было ценою». И вот, что говорит он в пояснение этой мысли: «В те времена, когда в человеке все еще не было так согласовано в единство, как ныне, но каждый отдельный член имел свою волю и свой язык, вознегодовали все члены на то, что их попечением, их трудом и их служением все доставляется желудку, сам же желудок, внутри тела только спокойно принимает доставляемую ему пищу и не делает ничего более. И вот сговорились они, что руки не будут более подносить пищу ко рту, рот не будет принимать подносимое, а зубы не будут молоть. Пожелав таким образом одолеть желудок голодом, изморились вполне сами члены и с ними все тело. И стало ясным тогда, что и желудок не бездействует, что и он служит и не только кормится, но и кормит, ибо приготовляемую через переваривание пищи, дающую жизнь и силу кровь направляет он в жилы и доставляет всем силу тела» (Livius Hist. II, 32). Да ведают сие и малодушно мнящие себя патрициями Церкви, памятуя, что апостол говорит о теле большем, чем римское государство, — теле, имеющем неизмеримо высшее назначение, управляемом не человеками, а Божественным Главую, и притом, не поддерживающем только свое существование для пребывания в нем, но созидающемся в определенном росте.

ном размере «дает Бог Духа» (Иоанна III, 34). Итак, Апостол говорит только о мере осуществления каждым распределяемого в веках и неосуществляемого одним поколением дела созидания и возрождения Церкви в меру возраста полноты Христовой, в каком осуществлении каждый верующий, каждое поколение и каждый век действуют только в свою меру, осуществляют только часть великой церковной задачи, а из сего вовсе не следует, чтобы одним членам Церкви предоставлялась одна мера воздействия на нее, а другим другая.

«Дары различны, а Дух един, и служения различны, а Дух един», говорит Апостол, устанавливая по аналогии с телом, что многообразны дары, но все это многообразие требуется именно для полноты церковного тела, а потому обладающий одним даром не может почитать обладающего другим менее необходимым для тела, чем сам он. Все дары одинаково необходимы, ибо все составляют проявление одного и того же Духа. Не говорит также Апостол, чтобы обладающий одним даром не мог обладать и другим, а совершающий одно служение обязательно устранялся бы от другого. «И иных, говорит Апостол, Бог поставил во-первых Апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями, потом силы, также дарования исцелений, заступления, правления, роды языков. Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы и т. д. (1 Кор. XII, 28, 29). Но разве этими словами утверждается, что поставленный быть Апостолом не может и не должен уже обладать даром пророчества, служения, исцеления, чудотворения, правления и т. д.? Тогда выходило бы, что преемники Апостолов прежде всего устранены от участия в управлении Церковью, что само по себе немыслимо. Но мы видим Апостолов и творящими чудеса, и учительствующими, и подающими исцеления, а Павла видим более других говорящим языками. На первых порах видим мы и Филиппа диакона и многих других, не поставленных видимо Апостолами, но совершающих апостольское служение. Далее, разве говорит Апостол, что если ты обладаешь чудотворством, то не стремись к пророчеству или апостольству, хотя для этого требуются иные дары. Наоборот, он призывает радеть о дарах больших, чем все вышеисчисленные. Да и самое перечисление не представляет полноты, не свидетельствует о том, что иных даров и иных служений не может быть. Ранее в той же главе того же Послания Апостол говорит еще о том, что одному дается Духом слово мудрости, другому — слово знания, иному вера, иному различение духов и т. д. Заключать ли из сего, что получивший

дар слова мудрости или дар знания не может и не должен учительствовать, а поставленный учителем не должен иметь отдельных дара мудрости или слова знания? Заключать ли из этого, что получивший веру не может и не должен проявлять и свидетельствовать веру свою чудом, исцелением, пророчеством и т. д.? Разумеется нет. Апостол говорит только то, что никто не должен превозноситься своим даром, как более других необходимым для Церкви, не должен пренебрегать другими дарами, как для него и для Церкви излишними, ибо многообразного служения требует Церковь, а сообразно тому многообразны и распределяемые Духом для служения этого дары. Не надо из слов Апостола выводить того, чего вовсе в них не заключается и что отнюдь не вытекает из них, но необходимо обратить внимание на то, что по прямому смыслу апостольских слов, в Церкви не имеется членов, не получающих никакого дара, не имеющих никакого служения. Между тем, если бы в Церкви наряду с деятельными, правящими членами существовали не только отдельные члены, но целый класс членов, составляющий значительное ее большинство и призванный только к тому, чтобы быть управляемым, быть поучаемым, быть руководимым и по отношению к Церкви быть только страдательным элементом, то не мог бы умолчать об этой значительной части церковного тела Апостол, как не могло бы умолчать о нем и все Новозаветное Писание. Но Апостолы не только молчат об этом, но говорят совершенно наоборот, что Церковь создается и определяется взаимодействием всех своих членов, из коих каждый по отношению к Церкви призван быть «добрым домостроителем многообразной благодати Божией» (1 Петр. IV, 10).

Домостроительство в Церкви отлично ли по существу от управления Церковью, если только может вообще быть речь об «управлении» Церковью и об «управляющих» в Церкви? Прежде всего и Апостол в приведенных выше словах говорит не о домостроителях, а о домоправителях (οἰκονόμοι, а не οἰχοδομοί). К тому же, разве может быть управление Церковью отрешенное от проповедывания, увещания, наставления, служения ближним, совершения многообразных дел любви, которою создается и направляется Церковь? Величайшее зло для Церкви причиняет перенесение на нее и применение к ней строя понятий, относящихся к внешнему, государственному управлению. Сам Христос указал на коренное, существенное различие этих двух строев и на полную неприменимость строя, свойственного государству, к жизнедеятельности Церкви и к делу Церкви. «Цари народов, говорит Он,

господствуют над ними (κερικεύουσιν αὐτῶν) и властвующие над ними (ἐξουσιάζουσας αὐτῶν) благодетелями называются; а вы не так; но больший из вас да будет как меньший, и ведущий (ἡγούμενος) как служащий» (Лук. XXII, 25). То же отличие проводит и Апостол Петр в своем послании: «Пастырей ваших умоляю я, как сопастырь и свидетель страданий Христовых... Пасите Божие стадо..., не господствуя над уделом, но становясь примерами стаду» (1 Петр. V, 1-3). Каков бы ни был строй государственного управления, он зиждется на власти, опирается на власть, ибо не может довольствоваться и удовлетворяться одним только добровольным согласием подведомственных ему лиц, действовать на них только свободным убеждением. Каков бы ни был государственный строй, он необходимо выдвигает лиц, облеченных властью, систематически подчиненных или соподчиненных друг другу для осуществления воли целого над каждою из составляющих это целое единиц, когда они своими действиями идут наперекор воле целого, в ущерб целому или отдельным единицам. Каков бы ни был строй государственного управления, необходимые для него, по самому существу задачи, правители являются или по крайней мере подразумеваются в качестве уполномоченных целого, передающего им свою власть. Действительно или фиктивно правители являются представителями целого, пассивно или активно, прямо или косвенно вручающего им власть. Нечто совершенно иное и совершенно отличное по своему строю представляет Церковь. В ней нет места принуждающей и приневоливающей, хотя бы в исключительных только случаях, власти, без которой по существу своему невысказано государство, ибо Церковь — область свободы и самоопределения — и кончается там, где начинается свое действие какая бы то ни была принудительная сила. Не будучи сама властью, как принуждающею силой, Церковь не имеет ни властей, ни правителей, в мирском употреблении этих слов, ибо не только допускает, но и жаждет полноты свободного самоопределения каждого, и все, что не является плодом свободного самоопределения, не имеет для нее ни цены, ни заслуги. В Церкви нет начальствующих и подчиненных, ибо все в Церкви одинаково соподчинено Христу, который и Сам действует не приневоливающей властью, как подобает правителю, но властью возвышающего образца и примера, и, по чудному слову Афанасия Великого, не насильно врывается в душу, но только стучится и просится в душу с короткими словами Песни Песней: «душа

Моя, невеста Моя, отвори! Впустят Его и Он входит; не впустят и в стороне остается Он»*). В Церкви нет уполномоченных и в силу того облеченных властью, ибо нельзя давать полномочия на дело собственной совести и самоопределения, которые одни имеют значение в Церкви. Сообразно сему, во всех памятниках церковной древности никогда не говорится ни о князьях, архонтах, ипархах, управителях или начальниках церквей, но всегда говорится только о предстоящих (*προεστότες, προϊστάμενοι*); выражения начальники, правители встречаются преимущественно только в переводах, да иногда в памятниках уже византийской литературы.

Из всего вышеизложенного можно, кажется, с достаточной основательностью убедиться в том, что учение Апостола о Церкви, как теле Христовом, созидающимся только при действии в свою меру каждого из ее членов, в качестве доброго домостроителя (собственно домоправителя — *οἰκονομος*) многообразной благодати Божией, всецело исключает всякую возможность устранения церковного народа и мирян, его составляющих, от дела церковного управления. Если же мирянин не может быть устранен от дела церковного управления или, точнее, церковного самоуправления, то он не может быть принципиально устранен и от собора, как органа этого управления или самоуправления, а потому понятно и «отношение» слов Апостола Павла о членах тела к участию мирян в управлении Церкви...

*) Подлинные слова Афанасия таковы: «Так диавол, поелику нет в нем истины, нападая сечивом и оскордом, сокрушает двери приемлющих его» (Псал. 73, 6). Спаситель же столько кроток, что, хотя спрашивает: Аще кто хочет ко Мне идти? (Матф. 16, 34) и: Кто хочет быть Моим учеником, — однако же, приходя к каждому, не употребляет насилия, а напротив того, ударяет в дверь и говорит: Отверзи Ми, сестра Моя, невеста (Песн. Песн. 5, 2); и когда отворяют, входит; когда же медлят и не хотят, удаляется (Твор. I. 120).

Об Исповеди *)

I.

Для каждого добросовестного священника исповедь — несомненно, одна из самых трудных, самых мучительных сторон его пастырского служения. Здесь, с одной стороны, встречается он единственный настоящий «объект» своего пастырства — душу грешного, но перед Богом стоящего, человека. Но здесь же, с другой стороны, убеждается он в почти полной «номинализации» современного христианства. Самые основные для христианства понятия — греха и раскаяния, примирения с Богом и возрождения как бы опустошились, потеряли свой смысл. Слова все еще употребляются, но содержание их далеко от того, на котором основана наша христианская вера.

Другой источник трудностей — в непонимании большинством православных самой сущности таинства покаяния. На практике у нас существуют два противоположных подхода к этому таинству: одно — формально-юридическое, другое — «психологическое». В первом случае исповедь понимается как простое перечисление нарушений закона, после чего, дается отпущение грехов и человек допускается к причастию. Исповедь здесь сведена к минимуму, а в некоторых церквях (в Америке), заменена даже общей формулой, которую исповедник читает по печатному тексту. В этом понимании покаяния центр тяжести полагается на власти священника разрешить и отпустить грехи, причем разрешение это считается «действительным» само по себе, независимо от состояния души кающегося. Если тут мы имеем дело с «латинизирующим» уклоном, то противоположный подход можно определить как «протестантствующий». Здесь исповедь становится беседой, от которой должна придти помощь, разрешение «проблем» и «вопросов». Это диалог, но не человека с Богом, а человека с предположительно мудрым и опытным советником, имеющим готовые ответы

*) Перевод с английского. Доклад, прочитанный на съезде б. воспитанников Св. Владимирской Академии, июнь 1961 г.

на все человеческие вопрошания... В обоих подходах очевидно затемнение и искривление подлинно-православного понимания сущности исповеди.

Искривление это объясняется многими причинами. И хотя мы не имеем, конечно, возможности ни всех их перечислить, ни даже кратко начертать очень сложную историю развития в Церкви таинства покаяния, несколько предварительных замечаний необходимы прежде чем мы попытаемся указать на возможное решение вопроса об исповеди.

II.

В начале таинство покаяния понималось как примирение и воссоединение с Церковью отлученных — т. е. христиан, исключенных из собрания (эклисии) Народа Божьего, из Евхаристии, как таинства собрания, как общения в Телe и Крови Христовых. Отлученный — это тот, кто не может участвовать в **приношении**, и потому не участвует и в «кинонии» — общении и приобщении. И примирение с Церковью отлученного было длительным процессом, а **отпущение грехов** — его завершением, свидетельством о совершившемся раскаянии, об осуждении отлученным своего греха, отказ от него, и, следовательно, воссоединением с Церковью. Власть отпущения и разрешения понималась не как власть сама по себе, независящая от раскаяния. Она понималась как власть **засвидетельствовать** совершившееся раскаяние и потому, — прощения и воссоединения с Церковью, т. е. раскаяния и его плода: примирения с Богом в Церкви... Церковь, в лице священника, свидетельствует, что грешник раскаялся и Бог «примирил и соединил его» с Церковью во Христе Иисусе. И несмотря на все внешние изменения, происшедшие в покаянной практике, именно это исконное понимание таинства остается исходной точкой для православного истолкования его.

Но это не исключает и того, что, опять таки с самого начала пастырское служение в Церкви непременно включало в себя **душепопечение**, т. е. руководство духовной жизнью человека и помощь ему в его борьбе с грехом и злом. Вначале, однако душепопечение это относилось непосредственно к таинству покаяния. И только под влиянием монашества с его сильно развитой теорией и практикой духовного руководства, это последнее включилось постепенно в исповедь. А нарастающая все время «секуляризация», обмирщение церковного общества превратили исповедь

почти в единственную форму «душепопечения». После обращения императора Константина Церковь перестала быть меньшинством героически настроенных «верных» и почти полностью слилась с миром (ср. русский перевод греческого «лаикос» — **мирянин**). Ей пришлось теперь иметь дело с массой номинальных христиан, а радикальная перемена исторической практике — от общего причащения, как выявления единства народа Божьего, к причащению более или менее частому и «частному», повлекла за собой окончательную метаморфозу в понимании покаяния. Из таинства примирения отлученных от Церкви, оно стало регулярным таинством для членов Церкви. И богословски подчеркиваться в нем стало не покаяние — как путь возврата в Церковь, а отпущение грехов, как власть Церкви...

Но на этом эволюция таинства покаяния не остановилась. Обмирщение христианского общества означало, прежде всего, приятие им гуманистических и прагматических мировоззрений, значительно затмивших христианское понимание и греха и покаяния. Понимание греха, как отрыва от единственной подлинной жизни — с Ним и в Нем — затмилось моралистическим и ритуалистическим легализмом, в котором грех стал переживаться как формальное нарушение закона. Но в человекопоклонническом, самоудовлетворенном обществе с его этикой «приличия» и «успеха» и этот закон постепенно переродился. Он перестал рассматриваться как абсолютная норма и свелся к общепринятому и относительному кодексу нравственных правил. Если в первые века христианин всегда сознавал, что он прощенный грешник, введенный — без всяких заслуг с его стороны — в Чертог Жениха, получивший новую жизнь и ставший причастником Царства Божия, то современный христианин, поскольку в глазах общества он — «порядочный человек», постепенно утратил это сознание. Его мировоззрение исключает сами понятия **ветхой** и **новой** жизни. Он, конечно, совершает время от времени «дурные поступки», но это, ведь «естественно», житейское дело, и никак не нарушает его самодовольства... Общество, в котором мы живем, пресса, радио и т. д. — с утра до вечера внушают нам как мы умны, хороши, порядочны, что мы живем в наилучшем из всех возможных обществ и «христиане», увы, приняли все это всерьез, за чистую монету...

Обмирщение, в конечном итоге, одолело и духовенство. В Церковь проникло понимание священника как своего рода слуги своего народа, «обслуживающего» их духовные нужды. И при-

ход в целом, как организация, хочет чтобы священник был как бы зеркалом, в котором люди могут созерцать свое совершенство. Разве не должен священник все время кого-то благодарить и восхвалять за усердие, материальную поддержку, щедрость? Грехи скрыты в предельной и интимной «тайне исповеди», а на поверхности все благополучно. И вот этот дух самодовольства, нравственной успокоенности пропитывает нашу церковную жизнь сверху донизу. Успех церкви измеряется ее материальным успехом, посещаемостью, количеством приходских и прицерковных предприятий. Но где во всем этом место для покаяния? И оно почти отсутствует в самом строе церковной проповеди и деятельности. Священник призывает своих прихожан к большему усердию, к все большим «успехам», к соблюдению уставов и обычаев, но он сам уже не воспринимает «мир сей» как «похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую» (I. Ин. 2, 16), он сам не верит, что Церковь есть действительно **спасение погибающих**, а не религиозный институт для умеренного удовлетворения умеренных «духовных нужд», т. е. «действительных членов прихода...». В таких духовных условиях, в такой псевдо-христианской ситуации исповедь, естественно, и не может быть ничем иным, кроме того чем она стала: либо одним из «религиозных долгов», выполнить который раз в год необходимо для соблюдения отвлеченной канонической нормы, либо же беседой с духовником, в которой «обсуждается» та или иная «трудность» (именно трудность, а не грех, поскольку «трудность», осознанная как грех, тем самым перестает быть трудностью...), остающаяся обычно неразрешенной, ибо единственным решением ее было бы как раз принятие христианского учения о грехе и прощении.

III.

Возможно ли восстановление православного понимания и практики исповеди? Да, если у нас хватит мужества восстановить это начинать на глубине, а не на поверхности.

Отправной точкой здесь, как, впрочем и во всем в церковной жизни, должны быть **проповедь, учение**. С известной точки зрения, все учение Церкви есть один сплошной **призыв к покаянию** в глубочайшем смысле этого слова — т. е. к перерождению, полной переоценке всех ценностей, к новому видению и пониманию всей жизни в свете Христовом. И нет нужды постоянно проповедывать о грехе, судить и осуждать, ибо только тогда когда чело-

век слышит подлинный призыв и содержание Благой Вести, когда хоть немного приоткрываются Божественная глубина, мудрость и всеобъемлющий смысл этой вести, становится он способным **раскаяться**. Настоящее, христианское раскаяние это, прежде всего, осознание им той бездны, что отделяет его от Бога и от всего того, что Бог дал и открыл человеку, от подлинной **жизни**. Только увидя Божественный чертог украшенный, понимает человек, что нет у него одежды, чтобы войти в него... Наша проповедь слишком часто носит характер отвлеченного императива: это нужно, а этого не нужно делать; но ряд предписаний и приказов не есть проповедь. Проповедь есть всегда раскрытие, сначала, положительного смысла и света учения Христова и только по отношению к нему — тьмы и зла греха. Только смысл делает предписание, правило, заповедь — убедительными и животворными. Но проповедь должна, конечно, включать в себя и глубокую, христианскую критику секуляризма в котором мы живем, мировоззрения, которым мы, сами того не зная, питаемся и дышим. Христиане призваны всегда бороться с идолами, а их нынче так много: — «материализм», «удача» и «успех», и т. д. Ибо, опять таки, только в подлинно христианской, глубокой и правдивой оценке мира, жизни, культуры, понятие греха приобретает свой настоящий смысл, как, прежде всего извращение всей направленности сознания, любви, интереса, стремлений... Как поклонение ценностям, не имеющим подлинной ценности... Но это предполагает свободу самого священника от порабощения «миру сему» и отождествления с ним, поставления им вечной правды, а не «практических соображений» в самый центр своего служения... И проповедь и учение должны нести в себе пророческое начало, призыв на все смотреть и все оценивать очами самого **Судителя**.

Исповедь, далее должна быть вставлена опять в рамки таинства покаяния; каждое таинство включает в себя, по крайней мере, три основных момента: подготовка, сам «чин» и, наконец, его «исполнение». И хотя, как уже сказано выше, вся жизнь и вся проповедь Церкви суть, в каком-то смысле, приготовление к покаянию, призыв к раскаянию, существует и необходимость и предание нарочитой подготовки кающихся к таинству. В Церкви издревле существуют особые покаянные времена и сроки: **посты**. Это время когда самое **служение** становится как бы **школой покаяния**, подготовкой души одновременно и к узрению небесной красоты Царства и к печали о нашей отторженности от нее. Все

великопостные службы, например, суть один сплошной покаянный вздох и та светлая печаль, которой они светятся, являет собой и сообщает нам почти неопределимый в словах и, тем не менее, такой очевидный, такой действительный образ того, что есть, что совершает в нашей душе подлинное покаяние... Пост, поэтому, есть время, когда проповедь надлежит направлять к таинству покаяния. Порядок чтений, псалмы, песнопения, молитвы, поклоны — все это дает так бесконечно много и все это проповедь должна «прилагать» к жизни, к людям, к тому что случается с ними сейчас, сегодня. Цель — возбудить в них покаянную настроенность, заставить их сосредоточиться не только на отдельных грехах, но и на греховности, ограниченности, духовной бедности всей их жизни, продумать внутренние «двигатели» ее... В чем сокровище их, влекущее к себе сердце? Как воспринимают, как используют они драгоценное время жизни, данное им Богом? Задумываются ли они о конце, неизбежно надвигающемся на них? Человек, хотя бы только раз в жизни задумавшийся над всеми этими вопросами и понявший — пускай краем своего сознания, что жизнь в целом может быть отдана только Богу, уже встал на путь покаяния, а это последнее, уже в самом себе несет силу обновления, обращения, возврата... В это же подготовление следует включить объяснение и самого чина исповеди, молитв, разрешения, и т. д.

Чин исповеди состоит из: 1) молитв перед исповедью, 2) призыва к покаянию, 3) исповедания кающегося и наставления и 4) отпущения.

Молитв перед исповедью не следует пропускать. Исповедь не есть ни человеческий разговор, ни рациональный самоанализ. Человек может сказать «грешен», не чувствуя при этом никакого раскаяния. И если все таинства включают в себя как бы некое **предложение**, то в таинстве покаяния совершается предложение человеческого формального «признания вины» в христианское **раскаяние**, в благодатное уразумение кающимся и греховности своей жизни и всепоглощающей любви Божией, направленной на человека. Это «предложение» требует помощи Духа Св. и его «эпиклезой» — призыванием такой помощи — и являются молитвы перед исповедью.

Затем следует **призыв к покаянию**. Это последнее увещание: «се, чадо, Христос невидимо стоит...». Но в этот решительный момент, когда священник утверждает присутствие Христа, как важно чтобы сам он — священник — не противопоставлял себя греш-

нику! В таинстве покаяния священник не является «прокурором», ни безгласным и пассивным свидетелем. Он образ Христа, т. е. Того, Кто **принимает на себя** грехи мира, носитель того безграничного милосердия и сострадания, которое одно может раскрыть сердце человека. Митрополит Антоний (Храповицкий) саму сущность священства определял как сострадательную любовь. И покаяние есть таинство примирения и любви, а не «суда» и осуждения. Поэтому, лучшей формой призыва к покаянию будет отождествление священником себя самого с кающимся: «мы все согрешили перед Богом...».

Сама исповедь может, конечно, принимать различные формы. Но поскольку кающийся не знает обычно как начать, обязанностью священника является помочь ему: поэтому форма диалога — самая удобная и естественная. И хотя все грехи, в конечном итоге, сводятся к одному греху всех грехов: отсутствию подлинной любви к Богу, веры в Него и надежды на Него, исповедь можно разделить на три основных «области греха».

Отношение наше к Богу: вопросы о самой вере, о ее слабости, о сомнениях или же извращениях, о молитве, посте, богослужении. Слишком часто исповедь сводят к перечислению «безнравственных поступков» и забывают, что корень всех грехов именно тут — в области веры, живого и личного отношения к Богу.

Отношение к ближнему — эгоизм и эгоцентризм, безразличие к людям, отсутствие любви, интереса, внимания; жестокость, зависть, сплетничество... Здесь всякий грех должен быть действительно «индивидуализирован» так, чтобы грешник ощутил и увидел в другом, в том, против кого он согрешил — брата, а в своем грехе — нарушение «союза любви» и братства...

Отношение к самому себе: — грехи и соблазны плоти, и противостоящий им христианский идеал чистоты и **целостности**, почитание тела, как храма Св. Духа, запечатанного и освященного в Миропомазании. Отсутствие желания и усилия «углубить» свою жизнь; дешевые развлечения, пьянство, безответственность в исполнении житейского долга, семейные раздоры... Мы не должны забывать, что чаще всего мы имеем дело с людьми не знающими, что такое испытание себя и своей совести, вся жизнь которых определена общепринятыми взглядами и привычками, и поэтому лишены подлинного раскаяния. Цель исповедника — разрушить это мещанское, поверхностное самодовольство, поставить человека перед святостью и величием замысла о нем Бога, про-

будить в нем сознание того, что вся жизнь есть борьба и брань... Христианство есть «узкий путь» и принятие труда и подвига, и скорби этого узкого пути; и без понимания и приятия этого, нет никакой надежды на христианизацию нашей церковной жизни...

Исповедной диалог завершается **наставлением**. Священник должен призвать кающегося к перемене жизни, к отказу от греха. Господь не прощает, пока человек не **захочет** новой и лучшей жизни, не решит встать на путь борьбы с грехом и трудного возврата к «образу неизреченной славы» в самом себе. Мы знаем, что по человеческой холодной и здравой оценке наших сил — это невозможно. Но на это «невозможно» Христос уже ответил: невозможное нам, возможно Богу... От нас требуется желание, стремление, решение. Господь **поможет...**

Тогда и только тогда становится возможным **разрешение**, ибо в нем **исполняется** все предшествовавшее ему: приготовления, усилия, медленного роста раскаяния в душе. Повторяю, с православной точки зрения нет подлинного разрешения там, где нет раскаяния. Бог не принимает человека, не пришедшего к Нему. А «прийти» значит раскаяться, обратиться, переоценить жизнь и себя. Видеть в разрешении грехов только власть, присущую священнику, и действуюю когда бы ни произносились слова отпущения, означает отклонение в сакраментальную магию, осуждаемую всем духом и преданием Православной Церкви.

Поэтому, отпущение грехов невозможно если человек, во-первых, не **православен**, т. е. открыто и сознательно отрицает основные догматы Церкви, если, далее он не хочет отказаться от очевидно-греховного состояния: напр. жизни в прелюбодействе, нечестного ремесла и т. д., и, наконец, скрывает свои грехи или же не видит их греховности.

Но, при этом, нужно помнить, что отказ в разрешении грехов не есть **наказание**. Даже отлучение в ранней Церкви было связано с надеждой исцелить человека, ибо цель Церкви — спасение, а не суд и приговор... Священник призван к углубленному вниманию ко всей судьбе человека, должен стремиться обратить его, а не «применить» к нему соответствующий параграф отвлеченного закона. Пастырь добрый оставляет девяносто девят овец для спасения одной. И это дает священнику внутреннюю пастырскую свободу: в последнем счете решение принимает его совесть, озаренная Духом Святым и он не может удовлетвориться голым применением правил и предписаний.

В. ВЕЙДЛЕ

Воскресение Христово в искусстве

С тех пор как существует христианство, все, во что оно верит и чему учит многократно было выражено не только в молитве, в обряде, в церковной письменности, но в искусстве: во всех областях художественного творчества. Религиозная или религиозно обусловленная поэзия и драма занимает очень большое место в истории европейской литературы. Вся европейская музыка выросла из богослужбной музыки. В архитектуре, живописи и скульптуре всей Европы до сравнительно недавнего времени храмостроительству вместе с украшением храма и созданием религиозно осмысленных образов принадлежала ведущая и первенствующая роль. Но если так, то, казалось бы, первенство внутри всего этого христианского художества в свою очередь должно было бы принадлежать основному предмету христианской веры. Самой главной, руководящей его темой чему и быть, как не Воскресению Христа?

Тот, однако, кто станет так думать, ошибется и никакого соответствия своим ожиданиям в христианском искусстве не найдет. «Воистину воскресе» есть корень христианской веры. Но если Воскресение Христа исповедуется всем христианством и подразумевается во всяком выражении его, то отнюдь не в качестве чего-то описуемого, изображимого, доступного чувственному опыту. Ни в одном из четырех Евангелий не рассказано, как именно оно произошло. Всякая мысль о том, что событие это могло быть кем-то увидено, зарисовано, все равно каким способом протокольно запечатлено, оскверняет тайну и перечит вере. Кроме того, смысловая насыщенность события такова, что никакие изображения и описания передать ее не могут. Полнота этого смысла открывается иначе. Ее изъясняет все христианское учение и, что еще важнее, она оживает для верующих и переживается ими в таинстве причащения и во всей завершаемой им церковной службе. Именно потому, что Воскресение Христа — основа христианства, оно и не поддается обособлению, не созерцается в отдельности. То, что верно в различной мере обо всех евангельских событиях, о нем верно в высшей мере. Недаром Церковь каждый седьмой день, на-

званный ею воскресеньем, поминает и празднует не Воскресение только, но и неразрывно с ним связанную в таинстве, молитве и вере крестную смерть Спасителя. И даже в то воскресенье из воскресений, которое мы зовем Пасхой, хоть и звонят колокола, хоть и облечены священнослужители в белые одежды, хоть и противостоит этот праздник Великому Четвергу, но все же не настолько, чтобы за ранней обедней не умирал бы вновь на кресте, прежде чем вновь воскреснуть воскресший только что Христос.

В сиянии пасхального утра страстная пятница не исчезает, она сама становится светом, и крест для христианина — символ Воскресенья, именно оттого, что он мыслится им как крест Распятия. В церковном быту христианских народов единство это отражалось и отражается по-разному. У нас в России, где особенно чувствовалось это в небольших провинциальных городах — да в прежние времена и повсюду в православном мире — вся жизнь, начиная с вербной субботы, подчинялась чередованию богослужений, заполнялась приготовлениями к Празднику; вся жизнь преобразалась ожиданием заутрени и полночного возгласа «Христос Воскрес!» В католической Испании не так: там вершина, но как бы и конец страстной недели — пятница. Севилья в субботу уже безмолвна. Отгромыхали телеги, возившие накануне раскрашенные групповые изваяния Моления о Чаше, Лобзания Иуды, Бичевания Христа или пронзенной семью мечами Божией Матери Всех Скорбей. Рассеялись толпы, до поздней ночи бушевавшие богомольно на безлюдных нынче площадях и возле опустевших нынче церквей. А воскресенье там и вовсе такое, точно все забыли, что оно особое, пасхальное. Но это не значит, конечно, что испанец, когда он молится перед распятием, на коленях и с распростертыми, как на перекладине креста, руками, обращает эту свою молитву только к распятому, не к воскресшему Христу. Это значит, напротив, что единство Креста и Воскресения, какой бы своей стороной оно к верующему не обращалось, остается единством, только в единстве этом и насыщает его веру. Да и то сказать: страстная седмица длится дольше, чем горит пасхальная свеча, и в Евангелии подробней рассказано о терновом венце, о копье, о губке, пропитанной уксусом — и о многом другом, чем о камне, отвалившемся от гроба.

Радость Пасхи нашла бесчисленные выражения в искусстве церковном и нецерковном, у писателей верующих и неверующих. Незабываемо, например, как у Гете Фауст, уже поднеся к губам

чашу, наполненную ядом, не пьет ее, не может ее выпить, потому что загудели колокола и вместе с их звоном ворвалось в его окно ликующее пасхальное пение. Здесь, однако, как и во всех подобных случаях, речь идет не о самом Воскресении, а лишь о сиянии его, отраженном церковным обрядом и давним народным обычаем. Этого довольно для поэта, для писателя, как и для музыканта, если стоит он у врат Церкви, не входя в эти врата. Но и для вошедшего, как о том свидетельствует Данте в последних песнях своего «Рая», слишком ослепительно не отраженное, воочию видимое сиянье, так что и поэтому уже не склонен он будет отделять тему Воскресения от других, подготовляющих к ней, слившихся с нею тем. Трудней избежать такой отдельности церковному изобразительному искусству, которому Церковь поставлена задача делать зримым незримое, изображать то, что требуется сперва вообразить. Но и выполнить задачу, не снижая такой темы, как эта, было бы ему трудно, если бы не позволено ему было призывать символ на помощь образу. Тысячелетие прошло, раньше чем христианское искусство решилось изобразить, в буквальном смысле слова, Воскресение Христа. И решение это было принято на Западе. Православный мир в нем не участвовал. Русские иконописцы подождали еще пятьсот лет, да и тогда лишь изредка и в одиночку стали следовать этому примеру.

Среди наиболее ранних христианских изображений, ни Распятия нет, ни Воскресения. Нет и ничего, что непосредственно означало бы эти события, могло бы названо быть их именами. Только после торжества Церкви, то-есть признания ее римским государством, в IV веке, появляются такие ознаменования, частью наглядные, но в большей мере символические, и относящиеся — это особенно характерно — к обоим событиям одновременно. Таков рельеф на передней стенке саркофага, то-есть мраморного гроба, хранящегося в Риме, в Латеранском музее. Посредине его — крест, над крестом большие буквы X и P, греческая монограмма Христа, так называемая хрисма, обрамленная лавровым венком, который держит в клюве орел с распростертыми крылами. Наверху, в углах — эмблемы солнца и луны; на перекладине креста — два голубя; по его сторонам, внизу — два римских legionera; они сидят, один из них заснул. Та же композиция встречается на других саркофагах того же времени, и на одном из них, исчезнувшем, но зарисованном в XVII веке, изображена,

позади дремлющих стражей, еще и гробница воскресшего Христа, как и жены-мироносицы, нашедшие ее пустою. Во всех других случаях наглядно показаны только спящие воины, и этого достаточно: символы говорят не менее ясным языком, будь-то голуби, несущие благую весть, или крест без Распятого, над которым в триумфальном венце, словно в свете Воскресения, сияет победившее смерть лучезарное, царственное имя. В изображении этом, как и во многих других, возникших при Константине или преемниках его, символика христианской империи, побеждающей знаменем креста, становится составной частью вновь образующегося теперь религиозного искусства.

Вскоре, однако, этот образ Воскресения уступил место другому, более наглядному, хотя все еще далекому от прямой картинности и желания уловить событие в самом свершении его. К концу того же века или к началу следующего относятся три рельефа на пластинках слоновой кости, хранящихся одна в Милане, другая в Лондоне, третья в Мюнхене. Во всех этих тонкостерства работах основа изображения, обходящегося теперь без прежней символики, остается та же: евангельский рассказ о женах-мироносицах, которых по Марку было три, а по Матфею две. Резчик лондонского ларца, по соседству с древнейшим из дошедших до нас изображений Распятого, вырезал гробницу, с гробом виднеющимся за наполовину разбитыми дверьми; по сторонам ее дремлют два воина и горюют две Марии, которым еще не явился ангел; зато на уцелевшей створке дверей мы видим крошечное Воскрешение Лазаря, залог и знамение Воскресения Христа. Миланский рельеф, один из совершеннейших, какие мы знаем, как бы разделен на два этажа; вверху два символа евангелистов, два воина, не спящих, а повергнутых в страх и трепет, и посередине башнеобразная верхняя часть погребального здания; внизу — приоткрытая его дверь, на которой и тут изображено Воскрешение Лазаря, а возле двери сидящий на камне юноша со свитком в левой руке, быть может ангел, но скорей как-будто сам Воскрешенный, к благословению которого простирает руки одна Мария, тогда как другая, склонившись, припадает к его стопам. На мюнхенской резной пластинке перед двухъярусной гробницей и закрытой дверью и двумя стражами — спящим и проснувшимся, по сторонам, сидит ангел и обращается с речью к трем женам-мироносицам, приближающимся к нему; а над их головами Спаситель восходит на

небо, Его рука уже в деснице Отца, протянутой из облаков, у Его ног два ученика: один с жестом изумления смотрит вверх, другой, припав к земле, закрывает лицо руками. Вознесение в те времена еще не выделилось в особый праздник и поминалось вместе с Воскресением. Для религиозного сознания оба события, вопреки их отдельности во времени, сливались воедино. Как только Вознесение, однако, получило свое место в церковном году, оно выделилось и в особую иконографическую тему. Мы не знаем других произведений ранне-христианского искусства, где бы Христос восходил или возносился на небеса тут же, вблизи своей гробницы. Оттуда ~~тут же~~ ангел сидит возле нее и возвещает святым женам весть о чуде Воскресения.

В течение всего первого тысячелетия именно таким изображением этого чуда довольствуется все христианское искусство, как на Западе, так и на Востоке. Соответственная наша икона «Жены-мироносицы у гроба Господня» именуется также и «Воскресение Христово». Но сосуществует с ней у нас и совсем другая икона Воскресения Христова, именуемая иначе «Сошествие во Ад». Это изображение пришло на смену первому в Византии, стало излюбленным там и неизменно надписывалось по-гречески «Анастасис» т. е. «Воскресение». Оно основано на вскользь упомянутом в первом послании апостола Петра и подробнее развитом позже церковном предании о сошествии воскресшего Спасителя в преддверие ада, прежде еще, чем Он явился на земле мироносицам и ученикам. В композиции, отвечающей этой теме, Христос «попирает двери ада» и выводит к свету прародителя Адама, ветхозаветных патриархов и царей, а также всех праведников, ожидавших Его прихода в мир и победы Его над смертью. Смысловая окраска этого изображения — триумфальная, как и того первого, символического, на саркофагах IV века. Оно составляет равнозначительный противовес Распятому, которому всегда и противопоставляется в византийских росписях и мозаиках. Проникло оно и на Запад, но в качестве особой темы, не заменяющей тему Воскресения, которую здесь начиная с XI века, если не считать более ранних, еще нерешительных шагов, стали трактовать совсем по-новому.

Религиозное воображение на Западе издавна тяготело к осязаемому, конкретному. Недаром именно здесь гораздо решительней, чем в Византии, стали в ту пору выделять из пасхальных и

предпасхальных богослужений отдельные иллюстрирующие их «действия», исполнявшиеся «в лицах» и не без простого, а потом и более сложного, реквизита, обстановочного и костюмного. Отсюда, с течением времени, выросла вся позднейшая драматургия; здесь — корень европейского театра, а также новых, более наглядных изображений Воскресения Христова в живописи и скульптуре. Изображать принялись теперь не только стражей, ангела и святых жен у гроба, но и самого Воскресшего — либо стоящего во гробе с триумфальным знаменем или крестом в руке, либо выходящего из гроба, либо попирающего гроб, либо, наконец, поднимающегося в воздух над ним, побеждая воскресшей плотью законы земного тяготения. На этой новой, вытеснившей прежнюю, иконографической основе величайшие мастера западного искусства создали за много веков много произведений, высоких по духу и вполне приемлемых для западного религиозного сознания. Среди них есть образы такой силы, как «Воскресение Христа» Пьеро делла Франческа в его родном городке Борго Сан Сеполькро, или такой чистоты чувства, как «Воскресший Христос среди четырех Евангелистов» Фра Бартоломео во флорентийском дворце Питти. Альбрехт Дюрер в ряде гравюр и Микель-Анджело в поздних рисунках запечатлели свое понимание этой темы. Потусторонним видением явился Воскресший Грюневальду на одной из створок Изенгеймского Алтаря, и в космическом вихре взлетает он ввысь у Тинторетто на потолке венецианской Скуола ди Сан Рокко, где сверхестественность события подчеркивается, как у многих позднейших живописцев, самыми безудержными красочными и световыми эффектами. Но когда у нас, в ущербный век нашей иконописи, Симон Ушаков вздумал соединить Сошествие во Ад с Воскресением по западному образцу, дважды изобразив Спасителя на той же иконе, реющим в миндалевидном сиянии над гробом и в том же сиянии опускающимся в преисподнюю к праотцам, да еще приправил свое письмо всяческим «живством», как тогда говорили, т. е. реалистическими приемами, занесенными с того же Запада, то получилось у него нечто одновременно приукрашенное и пресное, неубедительное, ни с точки зрения религиозного искусства, ни с точки зрения искусства вообще, хоть и можно поставить ему в заслугу, что, по крайней мере, от того завешанного преданием миндалевидного ореола, от последней защиты против низводящей

на землю вещественности воображения, все ж он — сын и внук и правнук и пра-правнук священников, благочестивый сын своей Церкви — отказаться не решился.

Теперь же, после того как за последние века все мандорлы и нимбы, все сияния и ореолы погасли, и живописи в мире, вчера еще христианском, еще сегодня христианском, стало так трудно совлекать с себя земное, порываясь туда, где места земному нет; невольно, в эти пасхальные дни, думаешь, что и впрямь, кто знает, лучше пожалуй, чтоб художник — как в раннем христианстве, как в Византии, как в древней Руси — оставлял в тайне самую тайную из тайн и повествовал о ней лишь в знамениях и подобиях.

Страстная неделя, 1962.

К. ПОМЕРАНЦЕВ

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СМОЛЕНСКОГО

(24-7-1901 — 8-11-1961)

Поэзия Владимира Смоленского сложная и трудная поэзия. Это, быть может, одна из сложнейших поэзий в русской литературе. С одной стороны, все, без исключения, все стихотворения Смоленского проникнуты предельной тоской, предельным отчаянием, предельным неверием:

Страшно мне и горько в этом мире,
Холодно среди могильных плит...

Кричи не кричи, — нет ответа,
Не увидишь — гляди не гляди...

Молчи. Не надо о любви. К чему?
Ведь не спасает ни любовь, ни вера...

Куда дальше идти, в какой еще другой тупик человеческой обреченности? А Смоленский еще уточняет:

Себя надеждой не смущай
И ложью не прельщай другого.

И вот однако, сквозь весь этот тупик и мрак, сквозь всю эту тоску и отчаяние, за каждым, я подчеркиваю — за каждым — стихотворением Смоленского словно теплится какой-то неземной

свет, стоит какая-то нездешняя отрада, проскальзывает какая-то небесная надежда, слышатся какие-то ангельские голоса. Неуследимо и таинственно черная ночь гейдеггеровского экзистенциализма переходит в мистическую ночь St. Jean de la Croix.

Поэтический мир Смоленского, Ангел Смоленского (кстати, ничего не имеющий общего с теми ангелами, о которых он так любил писать) оказываются сильнее Смоленского — человека, даже Смоленского поэта, потому что то, о чем идет здесь речь — не в стихах Смоленского, но за его стихами, не в самих словах, но в том, как эти слова поставлены, не в том, что хотел сказать сам Смоленский, а в том, что через него должен был сказать миру его Ангел.

Поэзия Смоленского — апофатическая поэзия, утверждающая через отрицание, ищущая свет в предельной тьме, на самом «дне мирового колодца».

Смоленский это чувствовал, но выразить не мог. Сам в этом признавался:

Только смутное томление,
Темные, в бреду, слова,
Темный сон о пробуждении...

Но раз человек променял бессмертие на смерть, жизнь на мертвое знание, как же он может писать о пробуждении и о вечной жизни? Он может на них намекать. Он может верить, но не знать:

И знаю, что спасенья нет
И верю, что спасенье будет.

Вера же есть безумие и благодать и никакими доказательствами, никакими насилиями веры отнять нельзя. Знание может быть опровергнуто другим знанием. Вера же не может быть опровергнута ничем. Все земное знание перед верой — «мертво есть». Знание свидетельствует о грехопадении, об отпадении человека от божественного плана и больше ни о чем. Оно давно овладело законами смерти, но оно бессильно объяснить жизнь, понять ее зарождение, ее назначение, ее тайну.

То, что считается очевидностью — очевидно лишь для математических расчетов и измерительных приборов. Поэт же приходит в мир объективаций и очевидностей для того, чтобы видеть сквозь эти объективации и за этими очевидностями:

Из смерти в смерть, сквозь бред, сквозь ночь,

Сквозь холод, что синее в жилах
Сквозь страшные свои мечты...

Поэзия Смоленского нам дорога потому, что она есть апофатическое утверждение человеческого бытия; не утверждение или отрицание человеческой обреченности и человеческого отчаяния, но утверждение того, что стоит за отчаянием и за обреченностью:

Над миром этим — мир совсем иной,
Совсем прозрачный и совсем простой.

В. ВЕЙДЛЕ

С. К. МАКОВСКИЙ

† 13 мая 1962 г.

Восьмидесяти пяти лет от роду, в Париже, скончался Сергей Константинович Маковский. Он был поэт, художественный критик, автор воспоминаний, состоящих из отдельных очерков, собранных в два тома — «Портреты современников» и «На Парнасе серебряного века», — но прежде всего заслуживает он памяти и благодарности как выдающийся деятель русского искусства в годы, теперь уже далекие от нас, предреволюционного его цветения.

Сергей Константинович — сын известного художника, автора «Боярской свадьбы»; он вырос среди картин и разговоров о картинах; но вкус его, выработавшийся рано, уже не был вкусом его отца. Он смолodu бывал за границей, знакомился с западным искусством, старым и новым, дружил с художниками своего поколения, разделял их взгляды, верил в их призвание и соглашался с их критикой той живописи, видным представителем которой был Константин Маковский. Но и не в одной живописи тут было дело, и не в простой смене поколений. То, которое подрастало в девятых годах боролось, во всех областях художественного творчества, и еще больше, может быть, художественного вкуса и быта, не с отцами только, но и с дедами, с прадедами, со всем, чего они искали в искусстве и чем довольствовались в нем. Все это, для тогдашней молодежи, было старым режимом. Все это она обрекала на слом.

Тому, кто нынче в нашей стране захотел бы узнать, чем был этот старый режим и что пришло ему на смену, можно дать про-

стой совет. Пойдите в библиотеку и спросите третий том «Истории искусства» П. П. Гнедича. Книга вышла уже в нашем веке, но по старинке; новых веяний она не отражает. Перелистайте ее, просмотрите иллюстрации, а затем попросите вам дать журнал «Аполлон», выходящий с 1909 до 1917 года, и сравните любой его том или выпуск с той книгой, чуть постарше, которую еще и в эти годы читали многие. Ее еще читали, но с нею было покончено. Тот, кто видел хоть один номер «Аполлона», тот Гнедича больше не открывал. Когда журнал и книга будут на столе перед вами, вы поймете почему. Что бы вы ни сравнивали, выбор иллюстраций или качество их выполнения, типографский облик страницы или ее литературный облик — со стороны слога или со стороны мысли — разница будет одинаково велика. Вы поймете, что в первом десятилетии двадцатого века совершилось у нас обновление всего, что имеет отношение к искусству, а это, взятое в целом, не малая часть того, чем духовно живет страна.

Основателем и бессменным редактором «Аполлона» был Сергей Маковский. Журнал этот не был источником обновления; он был одним из главных показателей того, что обновление уже произошло. Но литературная деятельность Маковского началась ровно за десять лет до того, как основан был его журнал. К тому времени, он успел уже издать два сборника статей: «Страницы художественной критики», книга первая и вторая (третья вышла в 1913 году). Часть этих статей написана была для «Мира искусства», журнала всего тесней связанного с тем переворотом в искусстве, а главное в отношении интеллигенции к искусству, который «старому режиму» именно и положил конец. От «Мира искусства» до «Аполлона» весь ход этого обновительного движения можно проследить, как по журналам, так и по выставкам, и на обоих путях Маковский был деятельным участником его, умевшим проявить инициативу и наделенным незаурядным организаторским талантом. В 1908 году, при его ближайшем участии был основан журнал «Старые годы». В начале следующего года, накануне основания «Аполлона», он организовал в Петербурге обширнейшую выставку живописи графики, скульптуры и архитектуры (более шестисот экспонатов), названную им «Салон», и впервые показал на ней произведения таких прославившихся позже живописцев, как Чурлянис, Кандинский, Петров-Водкин. В 1912 году, он был главным организатором великолепной и произведшей огромное впечатление выставки «Французская живопись за сто лет», где были

полностью и с особым блеском представлены также и все те мастера, что составили славу современного французского искусства. В 1914 году, он основал журнал «Русская икона» и тогда же его заботам был поручен русский павильон на лейпцигской выставке книги и книжной графики. Павильон этот имел исключительный успех, но через месяц после его открытия, началась война, и «Русской иконы», с ее непревзойденными цветными воспроизведениями, вышло тоже только три номера...

Вся та эпоха близилась к концу. С памятью о ней навсегда останется связанной и память о Сергее Константиновиче Маковском.

А. МИЩЕНКО

В. И. ПОЛЬ

† 21 июня 1962 г.

Кто ты? Кто ты?

В одно из моих последних посещений Владимира Ивановича Поля, уже незадолго до рокового конца, когда все растущая слабость вызывала забытие, было похоже, что больной мыслит вслух. И затем, внезапно, с каким-то приливом сил, В. И. доканчивал уже, обращая ко мне, начатую фразу. Так и в тот раз, повторив несколько раз, точно для себя, этот вопрос, он обратился ко мне для пояснения.

— Как-то Лев Николаевич Толстой рассказал мне, что, направляясь в свой кабинет, куда вела лестница, зашел он в комнату, где проживала нянюшка. «О чем думаете, нянюшка?» — «Да вот, Лев Николаевич, слушала я, как тикают часы, и стало ясно мне, что спрашивают они меня: «Кто ты? Кто ты?». Толстой задумался и закончил — «И, правда, — кто же я такой?»

В. И. помолчал, прислушиваясь к «голосу часов», и тоже закончил вопросом: «Вот и я всю жизнь думал о том же: кто я такой?»

Если В. И. часто и говаривал, что он прежде всего «музыкант», если служил он этому искусству всей душой своей, всеми данными огромной музыкальной эрудиции на службе у таланта, ценимого еще Балакиревым и Ц. Кюи, то как-то это все же не помешало его необычайной многогранности.

Незаурядный художник палитры, прекрасно изучивший и естественные науки, а в особенности ему полюбившуюся кристаллографию, был он и блестяще вооружен в области философии и ему давал на строгий контроль свои стихи, старинный друг, С. К. Маковский.

В. И. оставался в области музыки защитником мелодий и как-то на иронический вопрос одного не очень заметного, но ловкого композитора-модерниста «Да кто теперь пишет мелодично?» — В. И. Поль со свойственной ему деликатной манерой ответил: «Тот, кто умеет!». Но как часто в дружеских беседах говоря о том, что всегда прежде всего его интересовало, о взаимоотношении Человека и Природы, об его роли в здешнем мире, В. И. Поль добавлял: «и в нашем земном странствии нужно прислушиваться к мелодии, т. е. к гармонии между нами и Создателем!».

Композитор и замечательный профессор теории музыки, несравненный мастер в области постижения творений классиков, В. И. Поль всю свою жизнь, в каком-то непрестанном горении души и волнении мысли, стремился «уяснить» себе «настоящее место человека в космосе». Вооруженный древне-греческим словарем, изучал он Св. Писание, что не мешало ему часто цитировать пессимистические строки Тютчева об отсутствии «ответа» на «пределный вопрос».

Обыватели, дальше внешне идущие, не без иронии называли его иогом. Но это было поверхностное суждение, так как для В. И. Поля многолетнее изучение иогизма в Индии, Китае и Японии шло двумя путями. На одном из них он искал, в силу некоторой странности характера, секретов долголетия на службе у мысли. На другом, В. И. Поль пытался найти дополнительные возможности для «пределного ответа» на вопрос, всю его жизнь его занимавший.

«Мелодичность» в жизни претворялась В. И. в его стиль трогательной деликатности и не показной скромности. Как искренно был он, хотя и приятно, поражен потоком приветствий на его юбилее со всего света, хотя я с трудом добился от него разрешения отметить публично 50-летие музыкальной деятельности.

В последнее время, это «кто ты?» все чаще переходило в мыслях В. И. в другое «кто ты перед лицом Создателя?» И для

этой эволюции душевного строя В. И. показательна его радость по поводу последних стихов С. К. Маковского, принесенных ему едва передвигавшимся старинным другом. В. И. несколько раз читал их мне со словами: «Видите, я повлиял на С. К. и у него нет уже мысли о черной дыре без просвета, ждущей там!».

Но все же, В. И. Поль был и оставался художником в самом широком смысле этого слова. Уже незадолго до кончины, впадая все чаще в забытие, вдруг ясно и с некоторой силой сказал: «К Чайковскому надо подходить через Пушкина!»

Потом он, точно про себя добавил: «за рошей глас певца любви, певца печали». Он уходил в общество Пушкина и Чайковского, в мир столь его душе дорогой «мелодичности». И как знаменательно, что все чаще упоминал он мне о сочиненной им музыке для «Отче наш!».

«Я все старался, — говорил он, — чтобы оно звучало как молитва, как обращение души к Всевышнему и не походило на концерт!».

Так пришел В. И. от вопроса «Кто ты?» к «Отче наш!» — дающему ответ.

БИБЛИОГРАФИЯ

СЕРГЕЙ ЖАБА

Данте Алигери — «Божественная комедия» — «Ад»

Перевод, вступительная статья и примечания Бориса Зайцева, Париж, 1961.

YMCA-PRESS, 11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève, Paris-5^e

При имени Данте возникают в душе образы чудесных вершин человечества: Сервантес, Шекспир, Гете, Толстой... Но мы знаем героев Шекспира и Толстого лучше, чем многих близких нам людей. Они — с нами, в нашем душевном и жизненном опыте.

А как с Данте? Не на слово ли мы, почти все, верим, что он — великан мысли, слова, духа? Очень большое дело — приблизить нас к нему, к его «Божественной Комедии», исполненной духовной мощи и трагического борения за человека, за человечество.

Данте — дитя XIII века гигантов. Но Данте не стал бы одним из величайших поэтов всех времен, если «Божественная Комедия» была бы лишь художественная *Summa summarum* средневековья. Разумеется, она — неизмеримо большее. В ней — сила обличения и прозрения, сходная с силой боговдохновенных пророков, страшное обличение зла в человеке, в государстве, в Римской Церкви. И, в то же время, в ней — по светлому внушению Иоахима Флорского и друзей францисканцев, — прозрение грядущего царства Святого Духа. И, в предельном напряжении эсхатологического ужаса и упования — тайна Суда после смерти и Страшного Суда.

Но Данте, страстный человек, мучительно обиженный родной Флоренцией, страстный борец за Италию, за Империю (т. е. за единство христианского мира), за очищение Церкви, — казнит адом друзей порока и своих противников в этой борьбе, казнит с державной силой и с великою скорбью.

Образ Данте кажется нам поистине грозным, а вот современники ласково звали его уменьшительным именем (Данте — от Дуранте). И в пути по аду — страшном духовном — было гневное осуждение грешников и тут же великое сострадание к ним. Не забудем: Вергилий, проводник его, — самый человечный, самый сострадательный из поэтов древности. А поэму осеняет (хотя и в образе Беатриче) Премудрость Божия, Которой поклоняется не Католический Запад, а Православный Восток.

Но как выразить русским словом все это, закованное в терцины, бесконечно нам чуждое? Как вообще передать иными строфами предельную насыщенность мыслью, образами, переживаниями — и все в совершенной красоте?

Здесь мы низко кланяемся Борису Константиновичу Зайцеву. Приступая к многолетнему труду, он верно почувствовал: должно передать строку за строкой, в ритмической прозе, лишь сохраняя верность образам и мыслям. Только так приблизимся мы к Данте. Ведь вот, одновременно, издана в Москве «Божественная Комедия» в переводе Лозинского, терцинами. Что же? По своему, очень хорошо, но остался ли Данте, один из величайших? — А у Бориса Константиновича — касание к подлинному, любовь и благоговение.

Кем-то было сказано, что одни поэты — для чтения про себя, другие — для чтения вслух («Как чаша для пиров...»). У Бориса Константиновича, конечно, именно вслух, как, вероятно, и в подлиннике («Мерный звук его могучих слов...») И чудесная вдумчивость при переводе. Слова текут вольно и торжественно, не оскорбленные ни одним анахронизмом.

Данте — для вечности, и терцины его переложены словно на вечный язык. Но ведь мы знаем, что иначе и быть не могло, раз перелагал Борис Зайцев.

Переводу предпослано мастерское вступление Бориса Константиновича — «Данте и его поэма»: образ Данте, очерк его жизни, характеристика «Божественной Комедии».

ОБЩИЙ СЪЕЗД Р. С. Х. Д. (Bièvres) 9-10-11 июня 1962 г.

Основной темой съезда Р. С. Х. Д. было в этом году Иоанновское благовестие. Тема эта особенно важна в наше время, когда так часто ставится вопрос о присутствии Бога в мире и о том месте, которое мы, христиане, должны в нем занимать. К этому следует прибавить, что Иоанновское богословие с особой силой всегда выражалось в Православии, и поэтому, сейчас, когда все усиливается экуменический диалог, нам особенно необходимо обращаться, как можно чаще, к нашим первоисточникам. Для разработки столь трудной темы мы имели счастье воспользоваться присутствием на съезде двух выдающихся богословов.

Преосвященнейший Кассиан, епископ Катанский и ректор Православного Богословского Института в Париже, являющийся в настоящий момент одним из мировых знатоков Иоанновского богословия, дал нам, под заглавием «Бог есть любовь» (I Иоан. IV 8), очень подробное и, в то же время, глубокое толкование XV, XVI и XVII главы Евангелия от Иоанна, а также и первого соборного послания. Основным выводом Владыки было наше вхождение в круг Божественной Любви, Любви Св. Троицы.

Широко известный богослов о. Георгий Флоровский, приехавший из С. Ш. А., в своем докладе с удивительной ясностью поставил вопрос о противоречии между тем фактом, что «все совершилось» во Христе и тем, что история продолжает разворачиваться до Второго Пришествия. Путь к разрешению этой задачи лежит только в жизни в Церкви.

В начале съезда в своем докладе Н. А. Куломзин сообщил исторические данные об апостоле Иоанне. Доклад о. Алексея Князева был посвящен теме победы нашей веры в мире. Последний доклад о месте христианина в мире был прочитан о. Кириллом Фотиевым и вызвал очень оживленный обмен мнений.

К сожалению, мы были лишены возможности услышать доклад архимандрита Кирилла Аргентиса, с которым большинство из нас познакомилось лишь год тому назад, но которого успели горячо полюбить. Будем надеяться, что здоровье о. Кирилла в скором будущем поправится, и что нам удастся его снова видеть на наших съездах и в наших лагерях. Вместо о. Кирилла выступил В. В. Вейдле с докладом на тему «Слово» (начало Евангелия от Иоанна).

Но болезнь нас также лишила присутствия на съезде председателя Р. С. Х. Д., о. Василия Зеньковского. Кажется, это случается впервые после войны, что о. Василий не мог участвовать на съезде. О. Василия нам не хватало не только как докладчика, но и как духовника и, скажу больше, просто как человека. Надо надеяться, что на осеннем съезде о. Василий снова займет свое место. Об этом мы все, я думаю, искренно молились, когда за богослужениями произносился возглас об освобождении «болящего раба Божия протопресвитера Василия».

Богослужения, как всегда, составляли сердце съезда. С особым подъемом прошла воскресная литургия, совершенная на французском языке о. Борисом Бобринским. С радостью можно отметить, что чтение вслух «тайных» молитв постепенно входит в обычай съездов. Таким образом восстанавливается единство литургического текста. Следует также отметить, что впервые пение происходило целиком на французском языке,

(как и на вечерне в воскресенье). Этот результат был достигнут стараниями регента М. В. Фортунатто. Можно только пожелать, чтобы усилия М. В. Фортунатто в этом направлении продолжались, так как наше свидетельство на французском языке всегда страдает от отсутствия полного литургического материала, и тем самым мы лишаемся возможности приобщить православных, не понимающих ни греческого ни славянского языков, к сокровищам нашего литургического творчества.

В понедельник Божественную литургию совершил Высокопреосвященнейший архиепископ Георгий в сослужении всего духовенства, участвующего на съезде.

Первые два дня присутствовал на съезде Преосвященнейший Андрей, епископ Троядский (из Константинопольской патриархии). Прощаясь с нами Владыка сказал, что увозит с съезда самые теплые воспоминания.

Заканчивая эту заметку, мы должны отметить, что в этом году число представителей учащейся молодежи было немного ниже обыкновенного (на съезде перебывало 231 чел.): объясняется это близостью экзаменов. Может быть, следовало бы в те годы, когда Католическая Троица празднуется в июне месяце, устраивать съезд немного раньше, даже если это должно сократить его на один день.

В. В.

ДИПЛОМЫ

1) Совет Православного Богословского Института в своем заседании 29 июня 1960 г., по докладу проф. А. В. Каргашева, постановил присудить профессору Льву Александровичу Зандеру за многочисленные его труды по богословию и философии и за его выдающуюся деятельность в экуменической области звание доктора церковных наук *honoris causa*.

2) Совет Прав. Бог. Института в своем заседании 21 июня 1960 г., по докладу ректора Института епископа Кассиана, постановил присудить профессору Павлу Николаевичу Евдокимову за совокупность его трудов ученую степень доктора церковных наук.

Дипломы за подписью ректора еп. Кассиана и декана протопр. В. Зеньковского, от 6 марта 1962 г. (Париж).

В № 64 Вестника Р. С. Х. Д. была помещена рецензия проф. Л. А. Зандера на книгу прот. Василия Зеньковского «Основы христианской философии» том I (христианское учение о познании), в которой не было указано имя издательства, выпустившего в свет книгу прот. Зеньковского. Редакция Вестника сожалеет о происшедшем опущении и сообщает своим читателям, что вышеуказанная книга опубликована в издательстве: «Possev», Merianstr. 24 A, Frankfurt a./M. Allemagne.

ВЕСТНИК

Русского Студенческого Христианского Движения

XXVII-й год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ «ВЕСТНИКА»

- Во Франции:** Подписную плату просим вносить на почтовый счет Р.С.Х.Д.: С.С.Р. Paris 2441-04, Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres, Paris-15°. Подписная плата на год: 10 н. ф., с целью поддержки — 15 н. ф.
- в Америке:** Mrs Olga Polivanov, 853, Riverside Dr. Apt. 4 g. New-York 32, N. Y. (U.S.A.).
San Francisco Miss. Olga Raevsky, 1418-24th Ave. San Francisco 22, Calif. U.S.A.
Подписная плата на год: 3 долл., с целью поддержки — 5 долларов.
- в Англии:** Подписная плата на год: 9 s. 6 d.
- в Германии:** Herr A. Beerwald, (14a) Dornstadt bei Ulm. Altenheim. Deutschland.
Подписная плата на год: 8 немец. марок.
- в Канаде:** Mr. Oleg Revenko, 4474 Ste Catherine Str. Westmount-Montréal (P. Q.). Canada.

в Швеции:
Tous droits de

Struve.

Вышел из п
НОТН

Том I: Бож
В п
готовятся к

Прот. В. З
фил
Прот. В. З
фил
Прот. Л. Ли
Ф. Степун
Бу

ГО

НФ

50