

«LE MESSENGER» «THE MESSENGER»

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

PERIODIQUE BIMESTRIEL



ПАРИЖ

II. MARS - AVRIL 1952

«LE MESSENGER», périodique de l'Action Chrétienne
des Etudiants Russes
paraît six fois par an

О Г Л А В Л Е Н И Е

1. Слово на Пасху Св. Григория Богослова	1
2. «Сокровище на небесах» — С. Л. Франк	3
3. Литургия (Евхаристия) — Свящ. А. Шмеман	12
4. Гений и святой — В. Н. Ильин	18
5. Гоголь во Франции — Проф. П. Паскаль	23
6. Среди книг и журналов	27
7. Хроника	30

СЪЕЗД РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ

31 мая, 1 и 2 июня (Католическая Троица)

На съезде будут прочитаны доклады на темы:

1. Нищета человека вне Бога — К. А. Ельчанинов
2. Современные извращения учения Христа — Л. А. Зандер
3. Христос — Спаситель — Прот. В. Зеньковский
4. Церковь и спасение — Свящ. А. Князев
5. Обращение ко Христу — И. Ф. Мейендорф
6. Об ответственности христианина — И. В. Морозов

Справки и запись у И. В. Морозова —
91 rue Olivier de Serres, Paris 15. — Тел. LEC. 81-24.

Русское Студенческое Христианское Движение во Франции
организует

ГОРНЫЙ ЛАГЕРЬ с 15-го июля по 29-ое августа

Для детей от 7 до 18 лет. Для молодежи от 19 до 30 лет.

Справки и запись у И. В. Морозова от 3-6 ч. дня по понедельникам и пятницам на 91 rue Olivier de Serres, Paris 15.

Лагерь принимает родителей и гостей.

Адрес редакции:

Monsieur I. Morosov, 91, rue Olivier de Serres, Paris 15 (France).

Русское Студенческое Христианское Движение за рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения православной Церкви и привлечение к вере во Христа неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей готовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Х Р И С Т О С В О С К Р Е С Е !

Поздравляем всех наших читателей и друзей с светлым праздником
Воскресения Христова.

С Л О В О Н А П А С Х У С В. Г Р И Г О Р И Я Б О Г О С Л О В А

Воскресения день — благоприятное начало. Просветимся торжеством и обнимем друг друга. «Скажем: братья, даже ненавидящим нас» (Ис. 66,5) и, тем более, тем, которые из любви что-нибудь сделали или потерпели. Уступим все Воскресению: простим друг друга...

Вчера заклян был Агнец, помазаны двери, Египет оплакивал первенцев; мимо нас прошел погубляющий, печать для него страшна и досточтимая, и мы ограждены драгоценною кровию: сегодня мы чисто убежали из Египта, от жестокого властителя Фараона и немилосердных наставников, освободились от брежня и плинфоделания (производство кирпичей) 1), и никто не воспрепятствует нам праздновать Господу Богу нашему праздник Исхода—и праздновать «не в древней закваске злобы и лукавства, но в опресноках чистоты и истины» (I Кор. V, 8), не принося с собою безбожной египетской закваски. Вчера я распинался со Христом, сегодня прославляюсь с Ним; вчера умирал с Ним, сегодня оживаю; вчера спотребался, сегодня совоскресаю.

Принесем-же дары Пострадавшему за нас и Воскресшему...
Принесем самих себя — стяжание самое драгоценное пред Богом

1) Смысл Христианской Пасхи понятен в свете ветхозаветной: все эти образы взяты из рассказа книги Исход, повествующей о выходе Евреев из Египта — прообразующем наше избавление от греха и смерти.

БИБЛИОТЕКА-ФОНД
«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ
4004691 Киз

и Ему наиболее свойственное, воздадим Образу созданное по образу, познаем свое достоинство, почтим Первообраз, уразумеем силу Таинства и то, за кого Христос умер. Уподобимся Христу: ибо и Христос уподобился нам: сделаемся богами ради Него; ибо и Он стал человеком для нас...

Мы возымели нужду в Боге, воплотившемся и умерщвленном, чтобы нам ожить. С Ним умерли мы, чтобы очиститься; с Ним воскресли, потому что с Ним умерли; с Ним прославились, потому что с Ним воскресли. Много было в то время чудес: Бог распинаемый, солнце омрачающееся, и снова возгорающееся (ибо надлежало, чтобы и твари сострадали Творцу), завеса раздвигавшаяся, и кровь и вода изливавшиеся из ребра (одна, потому что Он был Человеком, другая, потому что Он был выше человека), земля колеблющаяся, камни распадающиеся ради Камня, мертвецы встающие в уверение, что будет последнее и общее воскресение, чудеса при погребении, которые воспоет-ли кто достойно? Но ни одно из них не сравнимо с чудом моего спасения. Немногие капли крови воссоздают целый мир, и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока: они собирают и связывают нас во едино. Но великая и священная Пасха, и очищение всего мира! Буду обращаться к Тебе, как к живому существу. Слово Божие, и свет, и жизнь, и мудрость, и сила! Все твои наименования меня радуют...».

**

Из отцев IV-го века, Православная Церковь сохранила только за одним св. Григорием Назианским, звание «Богослова». По личному призванию он был мыслителем и созерцателем. Вовлеченный в церковную борьбу против арианства и македонианства, и поставленный, по настоянию своего отца — епископа Назианского, и друга — св. Василия Великого, на епископское служение, он недолгое время был епископом Константинопольским и председательствовал на Втором Вселенском Соборе (381).

Произведения св. Григория признаны Церковью критерием православия, особенно его «Богословские слова», где изложено в наиболее ясной форме православное учение о св. Троице. Ему же принадлежат несколько «слов» на праздники года: все они приобрели настолько классический характер, что послужили основанием для многих литургических текстов.

В приведенных выше отрывках, из двух слов на Пасху св. Григория, мы узнаем знакомые нам слова и выражения Пасхального канона, написанного в VII в. св. Иоанном Дамаскиным.

«СОКРОВИЩЕ НА НЕБЕСАХ»

Глава из неизданной по-русски книги С. Л. Франка
«С нами Бог».

Семен Людвигович Франк, крупнейший русский философ, отличающийся исключительным писательским даром. Родился в 1877 г. в Нижнем-Новгороде, с 1922 г. в эмиграции, умер в 1951 г. в Лондоне.

Труды С. Л. можно разбить на две группы:

1) Книги чисто-философские, не всегда доступные неподготовленному читателю: «Предмет знания» СПб. 1915 (магистерская диссертация); «Душа человека» (1917) (докторская диссертация); «Непостижимое» (Париж, 1939); «Реальность и человек» (подготавливаемая к печати).

2) Книги философского характера, но предназначенные для более широкой публики: из них главнейшие: сборники статей «Философия и жизнь» (1910) и «Живое знание» (1923); книги: «Введение в философию» (1922), «Методология общественных наук» (1922) «Крушение кумиров» (1924), «О смысле жизни» (1926), «Духовные основы общества» (1930), «God with us» (1946), «Свет во тьме» (1948).

Я начинаю с наиболее элементарного и вместе с тем наиболее существенного — с того, что более всего неприемлемо для людей так называемого «положительного» склада ума. Христианство открывает нам совершенно новые горизонты бытия; оно дополняет видимый земной мир — который мы склонны отождествлять с бытием, с реальностью вообще — указанием на некий невидимый, «иной» мир. С точки зрения, так называемого «здорового смысла» это кажется чем-то вроде помешательства, искусственным погружением человеческого духа в призрачную область слов и фантазий. Стоит, однако, раз ощутить реальность этого «иного» мира, чтобы эта оценка сменилась в нас оценкой прямо противоположной. Дж. К. Честертон справедливо указывает, что это обычное понимание, отождествляющее верующего с «ненормальным», прямо опрокидывает подлинное соотношение. Основной признак помешательства есть **не расширение** нормального горизонта бытия, а, напротив, его искусственное **сужение**. Всякая «мания» — будь-то мания величия, или мания преследования или еще что либо иное — основана на том, что бесконечная перспектива бытия, во всей ее широте и полноте и связанное с ней сознание сравнительно ограни-

ченного места, которое в ней занимает круг наших личных интересов, содержания нашей собственной жизни, подменяется некой искусственно суженной картиной бытия, в которой наш личный маленький мирок кажется центральным или даже исчерпывающим бытие. В этом смысле не верующий, а, напротив, человек неверующий — человек, как бы «не видящий дальше своего носа», отождествляющий ничтожный круг своих личных впечатлений и земных забот с миром вообще — есть существо не только «ограниченное», но даже прямо ненормальное; это не мешает ему иногда быть практичным, уметь ориентироваться в известных пределах, иметь практический успех в осуществлении своих целей — что, как известно, свойственно обычно всем сумасшедшим. Настоящую разумную перспективу жизни имеет, однако, только человек, способный воспринимать жизнь и реальность в ее целом, т. е. способный во всякий момент дополнять видимый, чувственно данный, физически его затрагивающий небольшой отрезок мира картиной его невидимого, только мысленно создаваемого целого. В этом, быть может — одно из основных отличий человека, как мыслящего существа, от животного. В этом смысле вера, в качестве способности сознать «иной», чувственно не данный мир, считаться с ним, понимать его значение для нашей жизни, есть естественное продолжение — только в том измерении — основной тенденции самого существа человеческой мысли, как способности сознать невидимое. Впрочем, конечно, не имея опыта этого иного измерения бытия нельзя проникнуться этим простым и по существу совершенно бесспорным соображением. В этом смысле бл. Иероним метко сказал что верующие и неверующие «взаимно кажутся друг другу безумцами» — *invicem insanire videmur*.

Конечно уже из сказанного ясно, что это не есть исключительная особенность христианской веры, а есть скорее существо всякой веры вообще. Даже самая грубая, примитивная вера состоит в том, что человек прозревает позади и в глубине видимых явлений некие незримые силы и реальности, ими управляющие. Каким-бы иллюзиям и заблуждениям не предавался при этом человек, такая установка в своей основе глубже, разумнее, проникательнее, чем та слепота, которая под именем «позитивизма» проповедуется и исповедуется так наз. «просвещенным» человеком. Христианство в этом смысле, как и во многих других, только более отчетливо осознает и раскрывает вечное общее существо веры.

Но дело не в том, чтобы просто сознать невидимый мир, невидимый слой бытия; весь вопрос в том, какое значение мы ему придаем, чем мы в нем интересуемся. Давно замечено, что самая первобытная магия имеет сходство с научным или практически-позитивным отношением к миру в том смысле, что предполагаемые

ей незримые силы интересуют человека, как силы природы — имеющие определенный земной эффект и могущие быть направлены на пользу земных интересов человека (или во вред его врагов). Точно так же ветхозаветная религия, по крайней мере в древнейшем ее слое, мыслила Бога в значительной мере и в первую очередь, как огромную, решающую силу, от направления воли которой зависит земное благополучие или земные страдания человека. Где, как в той же ветхозаветной или в античной религии, незримые силы, властвующие над миром, мыслятся, как инстанция законодательная или как инстанция, блюдющая за справедливостью, награждающая праведных и карающая преступных, это все-ленское «право» мыслится само, как определяющее начало упорядоченного устройства земной человеческой жизни, т. е. как условие его земного благополучия.

Напротив, для христианства (как, впрочем, еще до него для некоторых ему подобных античных верований, например, орфизма или основной религиозной сущности платонизма) существенно, что самый **центр тяжести интереса** человеческой души переносится из этого мира в «иной», незримый, «небесный» мир. В человеке пробуждается сознание, что, как бы сильны ни были интересы, приковывающие его, через посредство его тела, к земле, к земному миру, — его настоящая родина, твердая почва, на которой он может укрепиться, находится в «ином» мире, «на небесах», — что настоящее, последнее удовлетворение дают ему блага, которые он может обрести только «там», в незримом лучшем, высшем мире, который прозревает его душа. Таков «идеальный мир» Платона, таково же «царство Божие», как его возвещает, в качестве «царства небесного», Христос. Это есть то «сокровище на небесах», о котором сказано: «не собирайте себе сокровища на земле, где моль и ржа истребляют, и где воры подкапывают и крадут. Но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют, и где воры не подкапывают и не крадут. Ибо, «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше».

Именно эта установка вызывает не только отрицание, но и негодующий протест неверующих. Она неизбежно представляется им каким-то искусственным усыплением человеческого духа, «опиумом для народа», подавлением и отклонением его нормальной, здоровой, земной активности. Такая оценка, конечно, вполне естественна и понятна с точки зрения неверующего при его собственной перспективе жизни. Опыт человеческой жизни — индивидуальной и коллективно-исторической — показывает, что — какой бы вред ни причиняли иногда человеческой жизни некоторые формы или типы религиозной веры в «иной мир» (которые мы должны признать искажениями ее подлинного существа — в общем и це-

лом человек обретает в религиозной вере, и **именно** в ней, основной источник и творческую силу и для земной своей активности. Как это отметил Гете, именно эпохи веры были эпохами творческими и плодотворными, тогда как эпохи безверия были эпохами бесплодными и пассивными. Но для нас сейчас существенно другое. Даже если-бы рационалисты были правы, все равно — они не могут переделать человеческое сердце. Человеческое сердце так уже устроено, что оно не может удовлетвориться одними земными благами, более того, что, ища одних лишь земных благ, оно неизбежно сознает себя обреченным на страдания, тоску, разочарование, и жизнь становится для него бессмысленной. Для этого достаточно уже сознание и внешней шаткости всех земных благ (хотя - бы перед лицом факта краткости человеческой жизни, болезней, старения и смерти), и внутренней их неудовлетворительности, поверхностности, легковесности. Неотразимо убедительную жизненную мудрость выражают слова Пушкина:

«Безумных лет угасшее веселье
Мне тяжело, как смутное похмелье;
Но как вино — печаль минувших дней
В моей душе чем старе, тем сильней».

Человеческое сердце — что бы ни думал сознательно сам человек — так устроено, что и центр его тяжести, и точка его опоры находится в ином месте, вне круга его чувственно-телесного бытия. Оно может сохранить равновесие, только если на его весах чаша, находящаяся в незримой глубине, в «ином» измерении бытия, **нагружена**; стоит ей быть пустой, как другая, выступающая наружу чаша весов, в лице которой человек есть соучастник «этого» мира, бессильно падает на землю, будучи не в силах держаться сама по себе.

Что этот «иной» мир, открывающийся вере, есть подлинная реальность, — что, если человек опытно находит «там», в незримой глубине бытия, твердую опору своей жизни, то сам этот опыт удостоверяет реальность того, что в нем дано — об этом было достаточно сказано в предыдущем размышлении. Мы уже знаем, что, если неверующий считает эту реальность вымыслом, то это также естественно, как и то, что слепой не верит в реальность света и цветов, или немusыкальный человек — в реальность музыкальной красоты, — и так-же мало может соблазнить имеющих очи, чтобы видеть и уши, чтобы слышать. Здесь нас интересует само содержание этого «иногo» мира.

Общий смысл его состоит в том, что он есть единственная подлинная «родина» человеческой души. Человек, будучи стран-

ником и беженцем в «этом» мире, сознавая себя в своей основе и глубине чем-то совсем иным, чем этот мир и потому оставаясь в нем непонятым, испытывая себя подвластным в нем холодным, враждебным силам и потому неспособным обрести в нем подлинное удовлетворение своим интимным, заветным потребностям, одновременно имеет сознание своей внутренней связи со своей незримой родиной. Этот «иной» мир был в прежние эпохи религиозного сознания — и отчасти остается и ныне для многих людей — объектом еще большего страха для человека, чем мир земной; человек чувствовал его преисполненным страшных, грозных, губительных сил, в руках которых он сам был бессильной игрушкой, или в отношении которых он признавал себя неправым рабом. Натуралистические религии мыслили все земные опасности и беды человеческой жизни только обнаружением ярости и злобы духов, правящих земными явлениями. Античная религиозность, прозревавшая сходство богов с людьми, мыслила богов существами неизмеримо более могущественными и вместе с тем или равнодушными к людям, играющими ими, как дети игрушками, или даже им враждебными, завидующими всякому их счастью, всякой удаче; и сам сонм богов был подчинен холодной, непонятной человеку, беспощадной и неумолимой воле **рока**, «мойры»; поэтому красота, сила, совершенство этого небесного или «олимпийского» мира не избавляла человека от глубокого, безнадежного пессимизма. В ветхозаветной религии Бог есть прежде всего всемогущий самодержец, властитель, перед которым трепещет его раб — человек. Он, правда, может надеяться умиловить его — либо дарами, либо исполнением его воли —, но именно только так, как раб может надеяться на милость владыки. На это представление, правда, наслаивается другое, более утешительное, по которому Бог есть нечто вроде конституционного монарха, заключившего договор с людьми и обещавшего или милость и покровительство при условии верного соблюдения договора людьми. Более того, Бог начинает мыслиться, как «отец», или как «муж», избравший израильский народ своей женой — словом, как строгий, но и любящий властитель. Но так как ветхозаветный человек имел одновременно опыт, что его слабая природа подвержена греху и не в силах оправдаться перед Богом, то к чувству доверия к Богу и упокоенности в Боге примешивались у него все-же муки нечистой совести, страх неизбежной кары. При более глубоком религиозном прозрении им — как это выражено в книге Иова — овладевало чувство скорбного недоумения и даже протеста: как возможен праведный суд между всемогущим владыкой и бессильным рабом, или зачем Бог карает существо, которое Он создал сам столь слабым и беспомощным?

В этом недоумении и томлении духа уже обнаруживается

смутное прозрение той последней окончательной правды, которую открыло христианство. Бог — средоточие и носитель «иного» мира — есть не что иное, как реальность самой Правды — той подлинной правды, которую ищет человек, и в которой он находит последнее удовлетворение. Эта Правда совпадает с Добром; ее существо есть **Любовь**. Бог есть «Отец» — не как строгий требовательный властитель, а как существо, любящее своих детей и озабоченное их благом, радостное и любовно встречающее всех без различия, повелевающее солнцу восходить одинаково над злыми и добрыми и посылающее дождь праведным и неправедным. Спасение и успокоение дается всякому, кто его ищет, дверь в царство Божие — в царство правды, добра и любви — открывается всякому, кто толкается в нее. Отношение власти и подчинения, из которого вытекает чувство рабского страха, здесь сменено отношением заботливой, всепрощающей любви и радостного доверия. Все это есть выражение того основоположного сознания, по которому Бог или «иной» мир, которого Он есть источник и средоточие, есть настоящая родина человеческой души, инстанция, сродная человеку, где человек находит последнее удовлетворение и упокоение. Отныне отношение человека к Богу, сознание неустранимой его связи с иным миром есть не источник страха, чувства бессилия, подвластности, виновности, — а, напротив, источник блаженства и покоя, «спасения». Все то, о чем томится и чего не находит человек на земле, все то, в чем нуждается человеческая душа в ее исконном, вечном, ничем не стираемом отличии от всех свойств и условий земной реальности — все это человек находит в Боге и Его небесном царствии. Ибо человек в конце концов ищет только одного — сохранить, «спасти» свою «душу» — быть самим собой, прочно обладать благами, составляющими само его существо. Если весь здешний мир не может обеспечить человеку достижение этой цели, то «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?». И, напротив, там — у Бога, в его царствии, — человек имеет «единственное, что ему нужно» — вечное, неотъемлемое и неразрушимое сокровище, дающее полное удовлетворение всем его потребностям — то, ради чего стоит отбросить все остальное.

С этим сознанием, что «сокровище на небесах» настолько ценно, настолько удовлетворяет единственную истинную потребность человека, что человек, жертвующий для него всеми земными благами, обретает все же безмерно больший выигрыш, тогда как, наоборот, человек, пренебрегающий им ради земных благ, наносит ущерб самому себе, губит сам себя — с этим сознанием связана особая парадок-

сальность христианской веры, вечно возбуждающая насмешку или даже негодование неверующих. Дело в том, что по самому смыслу христианской веры обладание «сокровищем на небесах» сохраняет всю свою ценность **несмотря на то, что это ни в чем не изменяет** внешнего трагического положения человека в плане его земного бытия — более того, несмотря на то, что эта вера, в силу своего антагонизма обычной земной установке, обрекает человека на одиночество, непонимание и гонение со стороны «мира сего». Сознание коренной противоположности между силами «иного мира» и силами «мира сего» ведет к открытому, категорическому признанию, что внешний земной успех не есть мерило внутренней силы и правды духа, а скорее напротив, мерило его неправды и бессильной плененности, и что истинное блаженство, покой, удовлетворенность человеческой души совершенно независимы от благоприятных внешних, земных условий его жизни, а скорее сполна осуществляются именно через внешние лишения и страдания. Неверующий склонен видеть в этом утверждении одну лишь ложь и лицемерие, губительные для задачи реального улучшения человеческой жизни. Надо открыто признать, что он в этом **часто бывает** правым, поскольку утверждать это гораздо легче, чем подлинно испытывать и осуществлять, т. е. потому что такое утверждение легко может выразиться в лицемерии и невнимании к нуждам ближних. Это, однако, нисколько не меняет того, что подлинное опытное восприятие и усвоение этой истины делает ее совершенно самоочевидной для того, кто ее действительно испытывает. Нет даже необходимости быть «христианином», — достаточно серьезно и внимательно воспринимать внутренние, душевные или духовные условия человеческого существования, чтобы сознавать истину, что такие блага, как душевный покой, просветленность, мужество, радостное настроение духа безмерно ценнее всех внешних благ жизни, по крайней мере мыслимы и при их отсутствии и по меньшей мере часто затруднены страстной погоней за внешними благами, которые при этом обнаруживают свою иллюзорность и обманчивость. Христианское учение о «сокровище на небесах» в конечном смысле только разъясняет, углубляет, прочно утверждает это сознание, которому учит уже простой, только серьезно и ответственно воспринимаемый опыт жизни, простая жизненная мудрость. И не следует здесь полагать абсолютно непроходимую грань между жизнью, посвященной небесным благам, и земной жизнью человека. Напротив, обладание «сокровищем на небесах» очевидно облагораживает, просветляет, нравственно совершенствует и тем самым вообще улучшает и земную жизнь человека. Однако, существенно здесь помнить, что это его действие так же произвольно, как произвольно благотворное действие солнечного света на мир. Суще-

ство и ценность света измеряется не этим косвенным его действием; они лежат в нем самом, в ясности и радости, которые он дарует даже и там, где земные силы ему противодействуют.

Само это признание внутренней, имманентной ценности, «сокровища на небесах», совершенно независимой от его внешней полезности для земной жизни есть показатель благородства и подлинного самосознания человеческого духа. Правда, сознание спасительной силы «сокровища на небесах» связано с упованием на его грядущую **окончательную** победу над «миром» — залог которой есть вера в воскресение Христа, убеждение, что божественная Его природа сильнее темной, разрушительной силы смерти, т. е. сильнее всех бессмысленных, слепых сил природы. Но до этой чаемой окончательной победы, т. е. в пределах существования мира в его нынешнем устройстве, в нынешнем «эоне», спасительная сила и правда «небесного» сокровища сказывается, именно в его внешней немощи; ея торжество, а потому и истинное блаженство человека обнаруживается именно в страдании и лишениях. Конечно, именно эта парадоксальность христианской веры, как я уже только что указал, таит в себе опасность, что проповедь ея легко может выродиться на практике в равнодушие к земным страданиям, в моральную пассивность, даже в лицемерное оправдание неправды. Этот риск неизбежен в силу упомянутого уже мною принципа *corruptio optimi pessima*. И как тоже уже указано, здесь не существует внешнего, осязательного воспринимаемого мерил, чтобы отличить правду от неправды. **Внутреннее** мерило здесь только одно: подлинность веры в «сокровище на небесах» практически обнаруживается в том, что человек применяет ее прежде всего в отношении **самого себя**. И ограждение правды от ее вырождения в неправду дано здесь в том, что вера в «сокровище на небесах» есть тем самым вера в абсолютную божественную цельность всякой человеческой души в самом ея конкретном бытии, т. е. в ея земном воплощении, коротко говоря, есть **любовь к ближнему** во всей конкретности его жизни и жизненной нужды. Действенная забота о том, чтобы накормить голодного, приютить бездомного, одеть голого есть реальный показатель моей веры в небесное сокровище, в его ценность для **меня** при всех земных лишениях.

Все это, однако, не умаляет и не устраняет принципиальной парадоксальности христианства, согласно которой незримое благо бесконечно ценнее всех земных благ, и блаженство человека — достижение им подлинной цели его жизни — осуществляется несмотря на его страдания в мире и даже именно через эти страдания. В этом отношении, как и в других, христианская вера только окончательно уясняет — поясняет открытием реального основания — истину, которую всегда исповедывали подлинные мудрецы, начи-

ная с Сократа, и над которой всегда глумились и будут глумиться невежды.

Здесь мы снова, с другой стороны, встречаемся с соотношением, которое я уже отметил в общей форме в предыдущем размышлении. Истина веры — теперь мы можем сказать точнее: христианской веры — будучи истиной универсальной, т. е. выражая само общее, исконное существо человеческого сердца — есть тем самым истина, некоторым образом устраняющая или по меньшей мере ослабляющая саму противоположность между «верующими» и «неверующими» в обычном смысле этих понятий. Когда мы наталкиваемся на правдивое выражение глубокой скорби, безнадежной меланхолии в оценке человеческой судьбы (как это, например, характерно для античной мысли и в незабываемо-прекрасных словах выражено у Гомера, Пиндара, Софокла), — сердце наше бывает непосредственно потрясено его **правдой**. И после Христа, как и до Него, жизнь человека в мире полна скорби, безнадежности, трагизма. *Sunt lacrimae rerum*. Кому открылась правда христианства, тот знает, что Христос спас мир в некоем одном — правда, глубочайшем и основоположном — плане, и тем дал нам вечную радость и покой; но в другом, эмпирическом плане мир продолжает страдать, «вся тварь», как говорит апостол «стенает». Поскольку неверие состоит в простом констатировании этого факта, в скорби о нем, в неудовлетворенной жажде подлинного, окончательного, всеобъемлющего торжества правды и добра — неверие и право и праведно; оно само есть лишь обратная сторона, как бы изнанка веры. И, напротив, поскольку вера везде к самоудовлетворенности, к пассивному покою, к заглушению нравственной скорби и заботы — она есть неправда, т. е. не есть истинная вера. Где дух усыплен, где он перестает остро воспринимать различие между правдой и неправдой, добром и злом, где он внутренне не готов во всякое мгновение стать на защиту правды против неправды — там он чужд Христову Духу, хотя-бы люди этого не ведали. В том, чего хотят, что любят, чего жаждут **скорбящие** неверующие, они, сами того не ведая, следуют за Христом; они только не понимают отчетливо смысла Его откровения, не ощущают ея очевидности, не восприняли радости, которую оно несет.

Все они подобны тем ученикам Христа, которые после Его смерти, считая Его дело безнадежно погибшим, шли в Эммаус в глубочайшей унынии; как только голос Его достигает их слуха, у них начинает гореть сердца». Так правда Христова во всей ея парадоксальности имеет силу для верующих и неверующих — только бы они ее искали. Таково, в сущности, свойство всякой подлинной правды: она помогает всем, имеет силу для всех. Так медицинская правда, кото-

рую ведает знающий и умелый врач, спасает всякого больного — и того, кто верит в медицину и согласен с врачом, и того, кто ему не верит и возражает, — только бы он сам хотел исцелиться и отдался в руки врача. Всякий, кто ищет правды и тоскует по ней, ищет Христа и тоскует по Нему, ибо Христос и есть Правда; более того, он уже имеет в своем сердце Христа, хотя сам того не знает.

В таком имени, а не в признании какой-либо отвлеченной богословской доктрины, состоит подлинное существо веры.

С. Л. Франк.

ЛИТУРГИЯ 1)

III. Евхаристия

1. Евхаристическая молитва

Приступая к объяснению Евхаристической молитвы, составляющей средоточие всей Литургии, необходимо сделать несколько общих и предварительных замечаний.

1. Нужно помнить, что эта молитва охватывает собой всю часть службы, заключенную между двумя благословениями предстоятеля — начальным: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа...» и завершительным: «...и да будут милости великого Бога...». Теперь, благодаря тайному чтению ея, она как бы распадается для молящихся на ряд отдельных возгласов и действий. По существу же вся эта часть службы есть одно неразделимое священнодействие, единое «возношение» (греч. «анафора»), как до сих пор именуется оно в самом чине, и в этом возношении и через него приносится и наше благодарение Богу по заповеди Спасителя, совершается и освящение Даров и ходатайство за мир.

2. В основе этого священнодействия лежит еврейский обряд благословения хлеба и вина и их преломления, который в новозаветную эпоху был широко распространен среди иудеев и составлял главную, часть торжественного праздничного ужина 2).

1) Начало см. в «Вестнике» РСХД. 1949 г. (№ 11-12), 1950 № 1, 4-5, 6), 1951 г. (№ 1, 2, 6). В частности посвященной литургии верных пропущен § 5 «Исповедание веры».

2) См. W. O. E. Oesterley. *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925, и C. W. Dugmore. *The influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Oxford, 1944.

Такой ритуальной трапезой и была Тайная Вечеря Господа с учениками в ночь перед Его страданиями. Спаситель совершил обряд и произнес молитву, бывшие привычными для Апостолов, которые Господь, должно быть, неоднократно совершал с ними. С небольшими вариантами молитва благодарения над Хлебом и Чашей имела уже твердую определившуюся форму, да и сейчас в сущности почти в том виде печатается в еврейских молитвословах 3). А это значит, прежде всего, что **новыми** были на Тайной Вечери не обряд и не молитва, а та **связь**, которую установил Господь между этим привычным для каждого еврея религиозным обрядом и Собой, Своей грядущей смертью. И, следовательно, этот обряд и молитва благодарения, с первого дня ставшие средоточием жизни Церкви, всеобъемлющим таинством Нового Завета не «установлены», не «созданы» Церковью, а суть действительно тот самый обряд; та самая молитва, который совершил, которую произнес Господь в «ночь, в которую Он предавал Себя за жизнь мира». В Евангелии эта молитва не записана. И в течение многих веков каждый предстоятель, совершая Евхаристию мог приносить благодарения «своими словами». Одних записанных «анафор», т. е. евхаристических молитв, дошедших до нас известно в литургической науке более ста 4). И вот, несмотря на эту свободу, на все различие местных традиций, молитва эта по существу всегда и всюду одна и та-же и все известные нам записи ея объединены общей структурой и единством содержания. Конечно, в истории происходило развитие этой молитвы, усложнение ея напластованиями разных эпох, и об истории ея существует огромная литература. Но важно подчеркнуть, что ни развитие, ни различие между теми или иными «типами» анафоры не касаются ее основного ядра, которое действительно дано и заповедано Церкви Самим Господом: «**сие** творите в Мое воспоминание». И, потому, «какую цену приобретают для нас эти обряды, священные для Него, как священными они остались (а не стали) и для нас, когда мы знаем, что Он Сам совершил их в ту послед-

3) См. напр. *The Authorised Daily Prayer Book of the united hebrew congregations of the British Empire*, ed. S. Singer. London 1929.

4) См. «Anaphore» в *Dict. Archéol. chrét. et Liturgie*, I, 1898-1919 (F. Cabrol). О историческом развитии ея см. у архим. Киприана: *Евхаристия*, стр. 30-28, а также И. Карабинов: *Евхаристическая молитва*.

Srawley. The Early History of the Liturgy. Cambridge 1913, W. H. Frere. *The Anaphora*. London 1938.

нюю ночь! Ибо не только повторяя установительные слова, но и от начала до конца Евхаристии творит священник то, что тогда совершил Господь. С каким уважением, с какой любовью должны мы хранить это предание обряда и молитвы, с какой осторожностью прикасаться к действиям и формулам, которые сам Господь захотел не изменить, а лишь осветить новым светом. И блаженна забота Церкви, которая учит нас уважать это священное наследие, и запрещает презирать или менять то, чего мы можем быть иногда теперь и не понимаем» 5).

3. С византийской эпохи, Восточная Православная Церковь сохранила в употреблении только две евхаристические молитвы, связанных, одна — с именем св. Иоанна Златоуста 6), а другая — св. Василия Великого 7). Ими мы и будем пользоваться в нашем толковании.

2. Станем добре

Когда чтение Символа Веры окончено, диакон призывает молящихся «стать как следует 8), и стоять со страхом и внимать, дабы в мире приносить святое возношение...». Собрание завершает его призыв: «...милость мира, жертву хваления...».

Два раза повторено слово **мир** и начинающееся священнодействие определено, как **жертва хваления**. В словах этих как бы подводится итог всему предшествовавшему нарастанию службы. Действительно, вся она была направлена к этому возношению и вхождению Церкви в **мир Христов**, вся она была свидетельством и утверждением совершившегося примирения между Богом и людьми. Мир Христов открывает людям доступ в Царствие Божие, которое и есть «радость и мир в Духе Святом» (Рим. 14,17) и потому хвала есть удел Царства, удел будущего века. Когда прощены грехи, когда даровано все и все исполнено — остаются только

5) *L. Bouyer. La première Eucharistie dans la dernière Cène. «La Maison Dieu» 18, p. 46-47.*

6) Об авторстве св. И. Златоуста см. *Dom Placide de Meester. Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de St. J. Chrysostome in «Хрисостомика», Roma, 1902, p. 245-357. p. 245-357).*

7) См. Прот. М. И. Орлов. «Литургия св. Василия Великого». Спб. 1909.

8) Греч. слово *kalôs* гораздо глубже, сильнее и многограннее чем русское «хорошо». Оно, прежде всего, означает соответственность вещи или человека своему назначению и природе.

хвала и благодарение. Хвала есть последнее назначение и блаженство твари, предел ее восхождения к Богу. И вот в Церкви, в таинстве Царства, эта чистая хвала прорывается в этот мир, в этот век и мы уже участвуем в ней. Первое дело Церкви — не мольба, не просьба, не раскаяние, не страх (ибо во Христе грех прощен, мольба утолена, и совершенная любовь изгоняет страх), а хвала, радость и поклонение. Церковь лицом к лицу видит Господа и ея Господь с ней до скончания века. Собранным в Церковь — а это значит — прощенным, искупленным, освященным, взятым в удел, введенным в мир Христов, дарована чистая хвала и славословие Бога и дано всегда восходить в уразумении этой хвалы, как созерцание Бога, как единства и жизни с Ним 9).

В этих словах диакона и в ответе на них хора открывается — в который раз — что Литургия есть Таинство Царства Божьего, присутствия — в видимом невидимого, в настоящем — будущего, во времени — вечного, в чаянии — обладания.

3. Благодать Господа нашего Иисуса Христа

Три возгласа предстоятеля, три кратких ответа собрания составляют вступительный «диалог», которым открывается Евхаристия.

Первый возглас есть торжественное благословение. Оно имеется во всех разновидностях евхаристической молитвы, хотя и в разных формулировках: от краткого «Господь с вами» римской и александрийской литургий до нашей троичной формулы, почти тождественной с текстом 2 Кор. 13, 13. Смысл этого благословения всегда тот же: торжественное утверждение присутствия Господа, утверждение того, что Церковь действительно собрана **во Христе, и во Христе** приносит Евхаристию. А это значит — в таком единстве с Ним, что все делаемое нами, совершает Он и все, им совершенное — даровано нам. В Нем дарованы нам любовь Отца и причастие Духа, в нем Царство Божие — откровение Пресвятой Троицы объемлет нас, все уже **здесь и сейчас...** «И со духом твоим», отвечает собрание, снова восполняя возглас настоятеля, свидетельствуя о полноте Церкви.

9) «...whoever believes, adores. He does not merely pray, since prayer originates from care... Whoever adores has therefore forgotten his prayer and now knows only God's glory... Adoration then is the very culmination of worship where inner and outer wholly coincide». *Van der Leeuw. Religion in Essence and Manifestation. London 1938, p. 538.*

4. Горе имеем сердца

Если благословение и благодарение имеются почти во всякой церковной службе, то возглас «горе имеем сердца» (точно «высоко поднимем наши сердца») принадлежит всецело и исключительно таинству евхаристии 10). И это так потому что этот возглас есть не просто призыв к некоей возвышенной настроенности молящихся. Он напоминает Церкви о том, что Евхаристия совершается на небе, ибо «нас, мертвых по преступлениям, Бог оживотворил со Христом — благодатию вы спасены, — и воскресил с Ним и посадил на небесах, во Христе Иисусе» (Еф. 2, 5-6). С «малого входа» началось это восхождение Церкви на небо, причем небо здесь означает Царство славы, явившееся во Христе. Литургия есть эсхатологическое таинство в том смысле, что совершаемое во времени и на земле, оно являет небесное и вечное и нас приобщает к нему. «Небо на земле» — в этой по внешности парадоксальной формуле издревле выражал православный восток эту реальность Литургии, как таинства будущего века, как небесного, являемого в земном. Христос вошел «в самое небо» (Евр. 9, 24) и потому наши священнодействия будучи всегда священнодействиями Христовыми «на небесах и небесны, хотя совершаются на земле» 11).

И потому призыв этот есть не столько призыв оторваться от земли, сколько — осознать природу Церкви и назначения евхаристического собрания: «Что мне до неба — говорит св. Иоанн Златоуст — когда я созерцаю Владыку неба, когда сам становлюсь небом? Придем — говорит Я и Отец мой и обитель у него сотворим...» 12).

Этот призыв есть также и требование. Оставшемуся на земле («будем бояться, чтобы нам не остаться на земле» — там же говорит Златоуст) нет места в этой небесной Евхаристии и тогда присутствие на ней становится нам во осуждение. И когда хор, а его устами все мы, все собрание отвечает — «имамы ко Господу» т. е. — «наши сердца обращены ко Господу», совершается наш суд. Ибо не может обратить свое сердце к Господу только в эту минуту тот, кто не обратился и не обращен к Нему в своей жизни, кто небом не мерит землю всегда. Обращено ли к Господу наше

10) Св. Кирилл Иерус. Катех. сл. 23,4. Pg. 33, 1112, срв. G. Dix. The shape of the Liturgy, pp. 126-127; A. Baumstark. Liturgie comparée, pp. 89 et suiv.

11) Св. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Евреям 16,2. Твор. в русск. переводе, т. XII, 1, Спб. 1906, стр. 146.

12) Там же, 16,3, стр. 146.

сердце — т. е. вся наша жизнь, вся любовь, все упование? Даже падая, греша, изменяя обращены ли мы к восхождению, возлюбили ли небо превыше всего? Если да, то, несмотря на всю нашу греховность мы приняты на небо, мы узрим теперь свет и славу Царства. Если нет, таинство пришествия Господа будет для нас таинством грядущего суда, ибо нас судит не справедливость и не закон, а Присутствие Христа среди нас, которого мы не заметили, которое «не приняли всерьез».

Так, вознося нас на небо, Литургия ставит нас лицом к лицу с абсолютной ответственностью совести и сознания, которых требует от нас Церковь, если мы исповедуем себя христианами. Нам все дано и потому спросится много. В свете пришествия и присутствия Христа все становится бесконечно серьезным, приобретает бесконечное значение. И именно Литургией, таинством этого пришествия и присутствия вечно судится и сама Церковь и каждый из нас в ней. И только в беспощадной ясности этого видения самих себя перед лицом Литургии, мы и можем и должны в ней участвовать.

5. Благодарим Господа: Достойно и праведно...

Этими словами начиналась еврейская молитва благодарения и их произнес Господь 13), когда начинал — этой старой молитвой новое благодарение, то, которое должно было вознести человека к Богу и спасти мир. И, как тоже было предписано, Апостолы ответили: «достойно и праведно» и Церковь каждый раз, совершая воспоинание этого благодарения повторяет за ним и с ними: «достойно и праведно» 14).

Творение завершено. После тьмы греха и отпадения, вот снова, в первый раз человек приносит Богу чистое, безгрешное, свободное и совершенное благодарение. Человек возвращен на то место, которое уготовал ему Творец, создавая мир. Он стоит на высоте, перед Престолом Бога, он стоит на небе, перед лицом Самого Бога и свободно — в полноте любви и ведения — соединяя

13) Последовательность действий Христовых на Тайной Вечери как она записана в Новом Завете: «взял хлеб, благодарил, преломил» (срв. I Кор. II, 23-24) указывает на точное соблюдение Им установленного обряда.

14) Именно эти два слова принадлежат самому раннему ядру Литургии и общим всем ее разветвлениям. Теперь она восполнена троической формулой, чтобы дать возможность священнику тайно прочитать первую часть молитвы.

в себе весь мир, всю тварь, всех и вся приносит благодарения и в нем весь мир утверждает и признает это «достойным и праведным». Это — Христос. Он один без греха, он один — Человек во всей полноте его назначения, его природы, его славы, Он один в Себе восстанавливает и возвращает Богу «падший образ» и потому Его благодарение, единственно, полно и совершенно. И это благодарение Христа приносим мы, его слышим, когда начинает священник молитву Евхаристию, заповеданную нам Христом и навеки соединившую нас с Богом. И потому только Духом Святым можем и мы в ответ исповедать наше согласие, наше принятие восстановленного порядка мира: «достойно и праведно». И что же другое может ответить человек, узнавший Бога, к которому сам Бог пришел, чтобы соединить его с Собою и в этом единстве даровать ему жизнь вечную.

Священник Александр Шмеман.

ГЕНИЙ И СВЯТОЙ

в их творческой и житейской судьбе

Всякий, кто хоть раз почувствовал священный трепет от вторгшейся ему в душу вечной красоты — не обвиняясь скажет, что видение небесного прообраза Скинии на Синае есть то, что обычно именуется вдохновением. Но здесь, на этой земле, обреченной труду и тернию — не существует исключения даже для божественного восторга, если вызвавшие его образы подлежат закреплению и так сказать удержанию. Вдохновение подлежит реализации, овеществлению, оформляющему воплощению.

И наступает, налегает тяжким игом то, что должно назвать творческой страдой. Материя, или вещество, в которые воплощается образ вдохновения — косна: она «противится» своему творцу. Возникает то, что техника знает под именем «сопротивления материалов». Сопротивление это должно быть преодолено до конца. То есть существует императив идеального совершенства, который можно вслед за некоторыми мыслителями назвать «демоном совершенства». Этот императив, или этот «демон» требует полноты совершенства. Такое требование, в условиях временно пространственного бытия никогда, и нигде не может быть осуществлено — и в то же время должно быть осуществлено. По закону действия и противодействия, косная материя, при наличности предъявляемых к ней требований дать бесконечно совершенный образ, доводит свое сопротивление тоже до бесконечности. Задача становится бесконечно трудной, а императив совершенства требует ее осу-

ществления. Творческая страда художественного воплощения превращается в настоящее крестоношение. И для творца сопротивление материалов и демон совершенства превращаются в настоящий ад. Его психологическим проявлением является нарастающее недовольство собой по мере воплощения узренного на высотах образа и по мере роста совершенства этого воплощения. Искусство долго, жизнь коротка, говорили древние римляне. И в этом афоризме звучит грусть, более того, отчаяние по поводу такого несоответствия вечных требований подлинного искусства — понимаемого в самом широком смысле слова — и жалких условий скоропреходящего обреченного смерти и уничтожению, человеческого существования. Отсюда та вечная тоска подлинного гения, подмеченная еще Аристотелем: «Всякий гений скорбен».

Но трудности «сопротивления материала» и неумолимые требования «демона совершенства», несмотря на все свои ужасы, еще не главное в терниях язвящих гения. Есть нечто худшее! Прежде всего, похвалы и хулы «бессмысленного народа». В них часто обнаруживается такая степень непонимания, что, в иных случаях, гений выносит хулы на него извергаемые гораздо легче, чем хвалы. Но, во вторых, — и это и есть самое главное, душа гения подвластна тяжким падениям. Она может стать игрищем страстей, вплоть до самых низких. Здесь мы подошли к случаю, о котором Крылов говорит так:

Орлам случается и ниже кур спускаться,
Но курам никогда до облак не подняться!

Очень немногим доступна разгадка тайны этого «подъема», этого «воспарения до облаков». Надо раз навсегда понять, что «полет гения» начинается с глубокого и подлинного раскаяния и омерзения к своему «малому я». В такой степени, что творческое парение превращается в «нелицемерный суд над собою», по трагическому признанию Ибсена. Тогда покидаемое душой гения «малое я», подобное обветшалой одежде, может восприниматься как нечто подобное «чуждому духу», противнику, клеветнику, или же «приживальщику» на манер «Карамазовского чорта». Происходит крайне мучительное, хотя и спасительное раздвоение. Водворяется в душе прежде всего целомудренный стыд — за себя и за других. «Малое я» делается даже какой-то бездарной пародией на «я» большое, на подлинное творчество, пародией жалкой, лишенной силы и огня.

Здесь разверзается пропасть между гением — и обыкновенным талантом, который лишь первый между равными, то-есть между людьми толпы. Гений мучительно стыдится того, чем человек

толпы и обыкновенный «талант» гордится — и то, что для них есть «удача» — то для гения стыд, позор и поношение, «безумие и ужас». Но и обратно: лучшее в творчестве гения сплошь и рядом для толпы и ея «талантов» есть либо бред, либо попросту падение творчества, или же его полное отсутствие: так, например, для Белинского признаком упадка творчества Пушкина были его лучшие творения, не говоря уже о творчестве Гоголя, Баратынского и, особенно, Достоевского. Поэтому и праведен произносимый над толпой суд, где устами гения говорит высшая справедливость, движимая ревнующей к высшему благу любовью.

Душе противны вы как гробы

Подите прочь! Какое дело

Поэту мирному до вас!

В разврате каменейте смело,

Не оживит вас лиры глас.

В этих стихах особенно характерен эпитет «мирный», прилагательный к поэту заслуживающему этого имени, то есть к гению. Это выражение полно глубочайшего смысла, на этот раз уже вполне богословско-аскетического. Подобно тому, как святость познается по тому миру, который ореолом окружает святого, так и в творении подлинного гения каким-бы ни был их сюжет — пусть самый ужасный, как, например, в Аде «Божественной Комедии» Данте, всегда чувствуется и слышится небесная музыка глубокого мира. Это и есть то, что можно назвать «чудом гения», его первейшим признаком. Отсюда — «душеспасительность» подлинно гениальных творений и чистота, разливающаяся подобно благовонному елею, «миру» не только вокруг творений гения, но и вокруг его творца, когда он «приносит жертву Аполлону». Гений и его творчество могут сжечь и убить, но никогда не оскверняют кого бы то ни было:

Твоей святости не нарушит

Поэта чистая рука,

Но ненароком жизнь задушит,

Иль унесет за облака.

Но на гения - пророка «как ливень льются муки» — посылаемые Богом вместе со страшным, несносным даром гениальности и наносимые людской пошлостью и людскими злодеяниями. Судьба гения не только напоминает проклятие, но в действительности и есть проклятие. Где разгадка этого ужаса? Ведь

суть его в том предельно противоречивом положении, в силу которого гений, чтобы приносить своим творчеством высшее счастье и высший мир не только должен пройти через проклятие и ад, но должен, как во все время своего пути, а может быть и по ту сторону, пребыть в аду, или в таких «мытарствах», которые равносильны аду.

Мы подошли к той черте, которая едва заметно отделяет гения от святого, а иногда и сливает их, несмотря на различия по существу. Начнем с того, что сближает, а порой и сливает категории гениальности и святости. Это прежде всего: недовольство собой, вечные тревоги причиняемые «демоном совершенства», вечные муки раскаяния и стыда за себя и за содеянное, а главное — постоянный ад в душе, который есть даже своеобразный императив, требование выраженное в чеканной формуле афонским старцем Силуаном: «Держи свою душу во аде и не отчаивайся». Но здесь же и различие гения и святого. Гений часто пребывает в отчаянии и мраке. Святой же преодолевает их. Эти слова находятся в книге иеромонаха Софрония о его святом учителе — авве Силуане. Эта книга одна может помочь нам постигнуть, в меру доступную духовному усилию каждого, тайну святости, поскольку вообще эта тайна может быть открываема и раскрываема. Не надо забывать, что по выражению «Древнего Патерика» «слова суть орудия века сего, молчание же есть тайна жизни будущего века». Да и сама тайна, мистика святости, как и само слово «мистика» происходят от греческого слова «μυο», что значит приблизительно — «молчу с пальцем прижатым к устам». Гениальное выражение Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь», как-то особенно применимо к данному случаю. Можно даже сказать, что главное орудие, которым святость не только постигается, но и достигается есть молчание. По истине, святость — неизреченна.

Но не надо смешивать священное и святое. Все святое одновременно и священно, но далеко не все священное — свято. Ибо святое как священное есть уже спасенное и раскрывается по ту сторону: канонизируют только после смерти. Священное же может унаследовать и вечную пагубу, получая уже здесь свою награду, как это нам открывает Евангелие. То, что обозначает еврейское слово «кедош» означает одновременно и святое и священное. Его формальный смысл — «изъятый из нормы», «обособленный», то что именуется в Новом Завете «града́м стоящим наверху горы». Святое также и неприкосновенно, собственно даже невидимо — за исключением тех случаев, которые именуется чудом. Но и святость и чудо могут, говоря строго, быть узрены лишь очами веры, которая есть полнота духовного состояния человека. Святое обладает свойством освящать — чего совсем может не быть у священ-

ного. Гениальный дар несомненно священен, но гений нуждается в освящающей и спасающей силе благодати Божией, которой наделен святой. И нуждается гений в спасающей помощи святости и святого не в меньшей — если не в большей степени, чем так наз. «обыкновенный смертный», каким по существу не редко и является гений:

Между детей ничтожных мира
Быть-может всех ничтожней он.

Самое жуткое в этой метафизике — это понятие «мира» — «секулярности», как предназначенного к сожжению и гибели, к попадению вечным огнем в качестве «плевых», «шелухи», «соломы» (последний перевод не совсем точен — речь именно идет о пустой шелухе, о том, что лишено подлинного бытия, «онтологического ядра», что не есть «зерно пшеничное»). От священного, так же как от гениального, силой божественного суда, силой правды Божией, может быть, «отнят» его дар так же как и дар освящающей благодати — и «отдан» — метафизически — «другому». От святого же — никогда. Священный может быть рассвящен. Святой же, ушедший по ту сторону, приобщившийся Божественному бытию, не может быть лишен святости. Святой и есть истинный сверхчеловек, обиталище Святого Духа. Как это видно из I Кор. XIII.13, высшая степень гениальности то есть священного, может быть совершенно лишена святости и унаследовать пагубу, а не блаженство, если не стяжает себе любви, которая единственно и может соделать священное святым, то есть освятить для вечности и спасти.

Судьба гения ужасна. Он распят миром и сознанием собственного ничтожества перед лицом Божиим и перед своей совестью. По причине богоподобной мощи своего дара, но очень часто, совсем небогоподобной жизни, гений стоит к аду ближе, чем кто-либо из прочих «детей ничтожных мира». Ад гения и ад святого — совершенно различны. Святой, в силу своего вольноизбранного подвига — проходит через ад и преодолевает, побеждает его. Вот почему гений нуждается в помощи сострадающей и освящающей, божественной любви излучаемой святым, и иногда в еще большей степени чем любой из мирских и обыкновенных людей, часто не сознающих какое несчастье и проклятие быть гением.

В. Н. Ильин.

ГОГОЛЬ ВО ФРАНЦИИ

Речь, произнесенная проф. П. Паскалем *) на торжественном спектакле, посвященном памяти Н. В. Гоголя, в воскресенье 16-го марта 1952 года, в Париже.

Говорить о Гоголе — романисте, драматурге, сатирике, о поэте в прозе, об отце «натуральной школы», о мыслителе — здесь не время и не место.

Я избираю тему гораздо более узкую: я скажу вам только о том, как относились и относятся к Гоголю французы. И приходится сразу же признать, что до сих пор французы недостаточно в него вникли, его поняли.

То столетие со дня его смерти, которое мы ныне знаменуем, на мой взгляд, можно разбить на три периода.

Первый — Гоголь — писатель европейского масштаба: большинство его сочинений уже известны. В 1845 г. Луи Виардо издает под названием «Nouvelles Russes» перевод его пяти повестей: «Тарас Бульба», «Записки сумасшедшего», «Коляска», «Старосветские помещики», «Вий». В 1853 г., Меримэ переводит Ревизора (l'Inspecteur général), а в 1856 г. выпускает книгу «Au bord de la Neva. Contes russes», в которую включает вместе с «Героем нашего времени» и «La Pharmacienne» В. Сологуба и «Шинель» Гоголя. Наконец, в 1858 г. появились сразу два перевода «Мертвых душ». На первый взгляд все это не так-то плохо. Но!... Виардо русского языка не знает! Под названием второй части Мертвых Душ Шарриер дает продолжение этого романа, сочиненное неким Захарченкой. А с Меримэ дело обстоит и того хуже: он вообразил будто он знает русский язык! А результаты такого самообольщения получались вот какие:

1. Ревизор. Действие 1-ое, явление 3:

Городничий: И давно он здесь?

Добчинский: А недели две уж. Приехал на Василия Египтянина.

Меримэ перевел: — Il est descendu chez Vacili Eghiptianine.

2. Явление 5:

Городничий. А Держиморда где?

*) Проф. Pierre Pascal известный французский славяновед, автор капитального труда о русском расколе (Avvakum et les débuts du Raskol. Champion. 1938) и небольшой, но очень ценной «Histoire de Russie», Ed. P. U. F. 1946».

Частный пристав. Держиморда поехал на пожарной трубе.

У Меримэ: *Derjimorda est allé à un feu de cheminée.*

3. Немного дальше в том-же 5-ом явлении:

Городничий — Да сказать Держиморде, чтобы не слишком давал волю кулакам своим: он для порядка всем ставит фонари под глазами, и правому и виноватому.

У Меримэ: — *Qu'il ait soin de mettre à tout le monde, honnêtes gens ou autres, sa lanterne sous le nez.*

4. Действие II-ое, явление 1-ое.

Осип. — В Питере... галантерейное, чорт возьми, обращение! Невежливое слова никогда не услышишь: всякой тебе говорит Вы.

У Меримэ: *Au diable la galanterie! Elles n'ont pas un mot tendre à vous dire: toujours vous!*

5. И наконец, немного дальше, Осип восклицает: Кажись, так-бы теперь весь свет съел!

А Меримэ переводит: *Je parie que tout le monde a déjà dîné à cette heure.*

Я ограничусь этими примерами, но не трудно найти и другие.

15 ноября 1851 г. Меримэ напечатал в «*Revue des Deux Mondes*» свое мнение о Гоголе: он хвалит Старосветских Помещиков «*un petit chef-d'œuvre*»; он терпит Вия — «*ce roi des gnomes*» за его «*fantastique cosaque*», а в Мертвых Душах он усматривает только авантюрный роман, основанный на неправдоподобной фабле.

Впрочем, он Гоголя не любит. В этой нелюбви он прямо признается в одном частном письме: «Я не люблю Гоголя, который мне представляется подражателем Бальзака, с ярко выраженным пристрастием ко всему безобразному». Затем, до 1875 г., о Гоголе больше нигде и ничего не встречается и только в 1875 г. Courrière в добросовестной *Histoire de la littérature contemporaine en Russie* посвящает Гоголю целую главу и совершенно справедливо считает, что он демократизировал русскую литературу.

Этим открывается второй период. В нем имеем тот капитальный труд, который впервые ознакомил французское образованное общество с русской литературой: «*Le Roman russe*» de E. M. de Vogüe, вышедший в 1886 г. Автор уже знает и язык, и историю России, вникает во внутренний смысл и социальное значение русской словесности вообще. Что-же касается Гоголя, то он видит в нем родоначальника современного романа «Мы все вышли из Шинели»; он чувствует всю прелесть его языка, поэзию его опи-

саний и лирических отступлений, эпический пафос в Тарасе Бульбе, христианское вдохновение в Шинели; он все понимает даже — и это следует отметить с особенной похвалой,—«Переписку с друзьями». Но в конце концов, когда дело доходит до заключения, он вдруг совершенно неожиданно ставит Гоголя на полпути между Сервантесом и Лесажем! Лесажем, автором хотя и классического, но очень посредственного и ныне забытого романа «Храмой чорт».

До юбилейного 1909 г. (год рождения) литература о Гоголе мало обогащается. В 1909 г. Institut de France посылает в Москву официальную делегацию: того-же E. M. de Vogüe от Французской Академии, а от Académie des Inscriptions et Belles Lettres, профессора Louis Léger, первого во Франции специалиста — славяноведа. Впоследствии L. Léger издал книгу о Гоголе: до сего дня первую и последнюю, написанную французом о Гоголе! «*Nicolas Gogol, Paris 1913*». Небольшая книжка в 265 стр., считая отчет о поездке в Москву, произнесенные там речи, многочисленные ненужные анекдоты и целую главу о Гоголе и Меримэ. Это, — не научное исследование — далеко не научное!—Это лишь легкое и довольно развязное повествование не глупого, но и не глубокого человека о жизни и произведениях великого писателя. Этим заканчивается, перед мировой войной, наш второй период.

Третий период: конец двадцатых и все тридцатые годы, когда под впечатлением русской революции все русское вошло в моду. Спешно переводятся советские писатели, заново переводят и классиков. Это коснулось и Гоголя. Появляются приличные (хотя и не всегда точные) — переводы Вечеров на Хуторе, Мертвых Душ, повестей. Имена новых переводчиков: Монго, Шюзевиль, Дени Рош. Хороший знаток России и человек тонкого вкуса Жюль Легра (для русских приятелей Юлий Антонович), в своей иногда спорной, но всегда оригинальной *Littérature russe* 1929 года, посвящает Гоголю 16 чрезвычайно пронизательных страниц. Они начинаются фразой «*Gogol est un très grand bonhomme*», а кончаются словами: «*Gogol est grand parmi les grands*». Несколько позднее, в 1932 г., Борис Шлецер выпускает свою «Жизнь Гоголя», самую умную и чуткую книгу, но тут я выхожу из рамок моей темы, ибо эта французская книга написана не природным французом. Тогда же в репертуар *Vieux-Colombier* 1) был включен Ревизор (боюсь, не по тексту-ли Меримэ, так как в 1927 г. его перевод со всеми его «красотами» переиздан в распространенной коллекции «*Les Classiques pour tous*».

1) Известный парижский театр. Примечание Редакции.

После книгоиздательского затишья во время войны, начиная с 1945 г. мода на все русское вспыхнула с удвоенной силой и даже с некоторой политической окраской: мы получили скороспелые новые переводы Вечеров на хуторе, Миргорода, Шинели, напечатанные иногда в Бельгии а иногда в Швейцарии, и Мертвые Души, почему-то переведенные на Парижский «арго».

Итак, недостатка в переводах, повидимому, не было. В каталоге нашего почтенного библиографа Бутчика, их насчитывается свыше 50. Как видно нашлись и читатели; Гоголь стал известен некоторому количеству образованных французов. Однако, можно ли из этого заключить, что Гоголь оказал какое-либо влияние на французскую литературу? Как это ни грустно, должен признаться, что он такого влияния на французскую литературу не оказал. Французские писатели писали под влиянием Толстого и Достоевского, критики высказывались за или против их писательской манеры, их приемов, философы и богословы изучали их воззрения. По поводу Гоголя ничего подобного не наблюдается. Один английский ученый **Ф. Неммингс**, написал большую книгу — диссертацию в 250 стр. о русском романе во Франции. Там идет речь о Толстом, о Достоевском, о Тургеневе, а о Гоголе упоминается лишь вскольз и словно мимоходом. Столько русских шедевров не нашли в французской литературе ни малейшего отклика! И театр Гоголя во Франции не привился. Что это значит? По-моему это объясняется тремя причинами.

Во-первых, Гоголь — основоположник, Гоголь — предтеча: после него пришли Тургенев, Толстой, Достоевский. Они нам ближе, хотя-бы по времени. Они, великаны, затмили его собою в глазах широкой публики.

Во-вторых, Гоголь малопонятен. Смеется-ли он просто, или зло издевается, неизвестно. Он сам, повидимому, не всегда это знал. Конечно, Достоевский тоже сложен, тоже дает повод разным толкованиям, но если его тщательно исследовать, то, кажется, можно разгадать. По крайней мере, таково мое впечатление. А у Гоголя есть что-то незаконченное и, в сущности, неуловимое. Он пугает, отталкивает. Один из моих учеников выбрал было темой своей докторской диссертации Гоголя. Стал его изучать, написал, напечатал даже, пространную и отличную главу об его отце, но дальше этого не пошел; бросил, переменял тему: испугался.

В третьих, Гоголь, надо думать, более русский, чем Толстой и Достоевский. У последних, обстановка и внешние черты — русские, но проблемы и характеры — общечеловеческие. У Гоголя же все исключительно русское. Его Плюшкины, Маниловы, Петухи стали, конечно, типами, но только для России. Они слишком

обусловлены русским бытом (да еще того времени!) для того, чтобы стать «типами» вообще в какой-нибудь другой стране. Гоголь вполне понятен и приемлем только для русских, да еще разве для тех немногих иностранцев, кто достаточно углубился в русское прошлое, кто узнал русские нравы, изучил русские проблемы и любил русскую природу.

Таково нынешнее положение изучения Гоголя во Франции. Оно не блестяще и не особенно лестно для французов. Но, конечно, это несколько не умаляет достоинств великого русского писателя.

П. Паскаль.

СРЕДИ КНИГ И ЖУРНАЛОВ

«St. Tikon Zadonsky, inspirer of Dostoevsky» by Nadejda Gorodetzky (London, S.P.C.K. 1951).

В западном христианском мире, как и в некоторых православных кругах распространено предубеждение, будто-бы основная черта восточной духовности заключается в несколько отвлеченном от земной жизни мистицизме, тогда как харизма западного христианства ведет его по путям «деятельной любви», вдохновляемой верностью евангельскому образу «земного Христа». Книга Н. Городецкой показывает на конкретном примере православного святого, насколько это противоположение схематично и искусственно: в этом одна из ее заслуг. Образ Тихона Задонского — это образ «евангельского», деятельного святого, реформатора церковной жизни в своей епархии, стремящегося к повышению нравственного уровня во всех классах общества, через исполнение евангельских заповедей.

Оставаясь верным преданию святых отцов, он, главным образом, вдохновлялся в своем богомыслии, Священным Писанием, в частности Новым Заветом. Ему был чужд всякий пиетистический сентиментализм, отделяющий веру от ее догматического содержания. Будучи мистиком и реалистом в подходе к таинствам (он находится среди весьма редких в XVIII-ом веке сторонников частого причащения), он боролся в то-же время со смертельной опасностью угрожающей тем, кто ограничивается лишь теоретическим познанием истинного учения, без подлинной любви.

Работа Н. Городецкой является плодом и богатых знаний и личного почитания св. Тихона. Благодаря тщательной работе над историческим материалом, автор открывает нам подлинный лик святого, лик человека, подверженный искушениям, но идущий смиренно своим путем надежды и веры. Св. Тихон умер почти в полном

одиночестве, но голос его звучит до сих пор, в его «завещании», как хвала Богу, преисполненная неземной радости.

Был ли Тихон прототипом некоторых персонажей Достоевского, в частности старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»? На этот спорный вопрос, Н. Городецкая не дает простого ответа. В своем творчестве, подчиненном общим законам литературы Достоевский не дает исторического «портрета» святого. Но Достоевский во многих несовершенных набросках, стремится к описанию русского образа положительной святости, которой можно было бы противопоставить Димитрию и Ивану Карамазовым. Тихон Задонский казался ему самым подлинным воплощением этого образа.

Работа Н. Городецкой удостоена докторской степени Оксфордского Университета. Но она заслуживает и большего. Будем надеяться, что образ св. Тихона, данный в книге Н. Городецкой, откроет Западу подлинный и светлый лик Православия, свет которого идет ни с Востока, ни с Запада, а от самого Христа.

Е. Бер-Зигель.

E. Behr - Sigel. Prière et Sainteté dans l'Eglise Russe (suivi d'un Essai sur le rôle du monachisme dans la vie spirituelle du peuple russe). Les Editions du Cerf. Paris 1950.

Как показывает заглавие ее книги, вышедшей в серии «Russie et Chrétienté», выпускаемым доминиканским издательством le Cerf в Париже, г-жа Behr-Sigel, перешедшая в православие француженка, посвящает свой труд истории и характеру русской духовности и святости. Книга написана очень живо и интересно. Составительница изучила всю доступную ей в заграничных условиях русскую житийную литературу и следует, в ее изучении, традициям наилучших наших агиографов, А. Кадлубовского и недавно умершего Г. П. Федотова, старавшихся, прежде всего, понять духовный облик изучаемых святых и установить основные типы духовности и святости.

После краткого вступления, в котором автор, между прочим, излагает православный взгляд на канонизацию святых, книга, в своей первой части, дает краткую историю русской святости. Здесь отметим очень живую и интересную характеристику святых князей киевского периода, преподобных Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, русских юродивых XV и XVI веков и преп. Серафима Саровского. Очень бегло г-жа Behr-Sigel упоминает о святителях древней Руси, которые играли всегда очень важную роль в жизни русского народа и которые, вопреки утверждению составительницы книги, вылились в

определенный и, по нашему мнению, оригинальный агиографический тип. Также, за исключением старцев Паисия Величковского, Амвросия Оптинского и преп. Серафима Саровского, книга очень мало говорит о представителях русской святости и духовности синодального периода Русской Церкви.

Поэтому вторая часть книги, в которой г-жа Behr-Sigel старается дать представление русского народа об идеале святости, страдает иногда некоторой схематичностью, хотя здесь основные черты русской агиографии (мистичность, отвержение норм падшего мира, братолюбия и церковность) подмечены совершенно правильно. Очень интересны заканчивающие эту вторую часть главы об источниках русской агиографии и о методах их изучения, а также прибавленный в конце книги опыт изучения влияния монашества на духовную жизнь русского народа. И вообще, книга дает ясную и верную картину главнейших явлений русской святости и потому является очень ценным пособием для всякого желающего ознакомиться с религиозной историей России и, вообще, с душой православия.

Священник А. Князев.

«Церковный Вестник Западно - Европейского Православного Русского Экзархата» (редактор: архим. Силвестр). № 2, 1952 г.

Горячо рекомендуем вниманию наших читателей статью-некролог Ф. Бокача о недавно почившем в Болгарии протопр. Георгии Шавельском, бывшим управляющим военным и морским духовенством России. Статья, написанная частично по личным воспоминаниям, читается, несмотря на ее размеры (около 14 стр.) с неслабевающим интересом. Личность почившего пастыря — ярко и разносторонне освященная — радуется своей твердой верой, евангельской любовью и неустанным служением Христу и ближнему.

В том же номере следует обратить особое внимание на статью свящ. А. Шмемана о «богослужении и богослужебной практике». Автор справедливо замечает, что приспособление церковного устава к условиям современной жизни исказило и продолжает искажать истинный смысл богослужения. Предотвратить эти искажения, утверждает о. А. Шмеман, можно только путем продуманного медленного преобразования богослужения. С должной справедливостью судить о поставленном о. А. Шмеманом чрезвычайно важном вопросе можно будет только при наличии второй части статьи, в которой будут даны некоторые руководящие принципы предлагаемого преобразования.

ХРОНИКА

Нимеллер о своей поездке в сов. Россию.

В дополнение к нашей заметке о поездке Нимеллера в сов. Россию, приводим нижеследующие извлечения из статьи самого Нимеллера, появившейся в февральском номере протестантского немецкого ежемесячника «Die Stimme der Gemeinde» (Голос Общины).

«...Я совершил поездку на Восток в качестве церковного деятеля. Издавна меня волновал вопрос, является ли теперешняя русская Церковь подлинной Христовой Церковью?...

Факт на лицо и в нем сомневаться нельзя: русская церковь живет и совершенно непохожа — хотя-бы чисто внешне — на церковь умирающую...

Молодых людей на богослужениях почти не видно, мужчины — как часто и у нас — в меньшинстве, детей же много... Число открытых церквей продолжает быть сравнительно незначительным; но, по дороге в Загорск, в воскресенье утром я посетил пять деревенских храмов и в каждом из них совершалась служба...

Нет сомнений, что Церковь в сов. России является лишь терпимым учреждением и никакими привилегиями не пользуется. В настоящее время открытых преследований нет... Однако, не нужно забывать, что в тоталитарном советском государстве для Христовой Церкви места нет; Церковь, в лучшем случае посторонний, терпимый элемент, которому позволено существовать в рамках общего закона... Естественно, что в этих условиях, Церковь по отношению к государству не свободна в том смысле что не может выполнять своей пророческой миссии и открыто критиковать власть... В некотором смысле русская Церковь и поныне — страждущая Церковь».

Некоторые другие заявления Нимеллера показывают, что он плохо знаком, по существу, с православной Церковью. Так, наличие проповеди в богослужении приводит его в изумление; он думает, что это новшество свойственное Церкви в сов. России и склонен приписывать его рационалистическому влиянию большевизма на русских людей!

Статья Нимеллера заканчивается следующими словами: «...Я уверен, что та Церковь, которую я видел в Москве, есть подлинная Христова Церковь».

Несколько сведений о Церкви в сов. России.

Антирелигиозная пропаганда в сов. России, за последнее время, значительно усилилась. Коммунистическая партия и пресса заметно обеспокоены влиянием Церкви на подрастающую молодежь.

Храмы все реже и реже передаются в распоряжение церковных властей. Соборы в Курске, Владимире, Смоленске и некоторые исторические церкви в Ярославле, Ростове и Костроме реставрированы и открыты для богослужения, но в Суздале из 25 церквей, 23 продолжают служить местом для складов.

Перемещения епископов с одной кафедры на другую остаются столь же частыми, как и раньше. Митрополит Вениамин (бывший экзарх в Соед. Штатах) переведен из Риги в Ростов и замещен архиеп. Рязанским, Филаретом. Архиеп. Даниил, в Пинске с 1946 г., был внезапно уволен в конце 1950 г. и замещен епископом Тамбовским, Паисием (Обрушевым), который со времени его поставления, в 1944 г., в Бресте, переменил семь раз место своего служения. В тот же срок еп. Сергей (Ларин) был перемещен четыре раза. Следует оговорить, что частые перемещения епископов не новшество в русской Церкви. Покойный митр. Евлогий в своих «Воспоминаниях» дает несколько разительных примеров таких перемещений и резко осуждает эту практику, как противоканоничную и вредную для Церкви.

Архиеп. Черниговский Симеон (Ивановский), член патриаршего Синода, и архиеп. Дамаскин (Малюта), Волынской епархии, находятся по всей вероятности в ссылке. Ту же участь, видимо, претерпели митр. Нестор, экзарх Патриарха на всю восточную Азию (о нем нет сведений с конца 1948 г.) и вышеупомянутый архиеп. Пинский, Даниил. Следует отметить, что два последние епископа долгое время были в эмиграции. (Иреникон, IV, 1951).

Съезд французской студенческой Федерации

В середине февраля, в красивом городе юго-запада Франции — Пуатье, родине великого учителя Церкви и поборника арианской ереси, Илария, состоялся четырехдневный съезд французской федерации христианских студенческих организаций. Съезд этот собирает раз в два года от ста до двух сот представителей протестантских студенческих группировок. В этом году на съезде присутствовало несколько гостей-иностранцев и, в качестве участников-наблюдателей трое местных католиков и трое православных, приехавших из Парижа. Двое из них были посланы от Движения.

Четырехдневная совместная работа на тему об осуществлении веры в повседневной жизни, быстро обнаружила внутренние слабости и нестроения французского протестантизма вообще, а в частности и студенческой федерации: полное отсутствие у участников съезда самых элементарных богословских знаний, скудость их духовной жизни (некоторые спрашивали: нужно ли молиться или как молиться?!), резкие расхождения по самым существенным во-

просам веры (для одних евхаристия — главное, для других она — ничто), и т. д....

Публичный доклад, прочитанный в городском Университете пастором Хацфелдом показал, что протестантизм во Франции далеко еще не освободился от «арианского» уклона мысли, который был преобладающим в XIX в. Но главный источник слабости протестантизма, сейчас как и прежде, по крайней мере среди простых верующих — в непонимании или отрицании богоустановленности Церкви и реального, объективного в Ней присутствия Христа. Так, в докладе проф. Гренобльского университета, Филибера, Церковь рассматривалась как психологически — необходимое, но исторически — случайное (!) учреждение. Доклад, прочитанный профессором истории Фадеем Ловским, русским по происхождению, был единственным, опирающимся на вековую церковную традицию.

Многие участники - протестанты открыто высказывали свои недоумения, упрекали протестантизм в несостоятельности и непоследовательности и противопоставляли ему организационную мощь и притягательную силу французского католичества.

Однако, нельзя не похвалить организаторов съезда: он был устроен так, что предоставлял участникам большую свободу как для осмотра достопримечательностей города, так и для общения друг с другом. Участие православных было признано руководителями съезда желательным и в дальнейшем.

Встречи с протестантами являются для нас православных плодотворным полем для миссионерской деятельности и дают нам возможность ощутить силу истинной веры и радость свидетельствовать о ней.

Участник.

Отъезд Г. Ходра

Видный деятель Сиро-Ливанского Движения православной молодежи, приехавший в 1948 г. на обучение в Богословский Институт в Париж, Георгий Ходр, после окончания четырехгоднего курса учения, покинул Францию и вернулся на родину в Сирию.

Во время своего пребывания на Западе, Г. Ходр принимал очень живое участие в экуменическом Движении (в качестве члена youth department Мирового Совета Церквей), в содружестве св. Албания и св. Сергия, на съезды кот. приглашался для чтения докладов, и в русском Движении во Франции.

Г. Ходр регулярно посещал собрания и съезды Движения, оживляя их частыми выступлениями. Им был создан первый в истории Движения библейский кружок на французском языке. Ходр был так-же сотрудником «Вестника» (см. № V, 1951 г.).

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1952 ГОД

В Е С Т Н И К »

Орган православной мысли и церковно-общественной жизни,
издаваемый Русским Студенческим Христианским Движением

19-ЫЙ ГОД ИЗДАНИЯ

Перед нами стоит задача увеличения числа подписчиков «Вестника», поэтому просим читателей и друзей содействовать широкому распространению нашего журнала среди русских людей и в первую очередь среди молодежи. Привлекайте к «Вестнику» большее количество подписчиков. Только этим Вы обеспечите его дальнейшее издание.

УСЛОВИЯ ПОДПИСКИ :

Во Франции:	цена отдельного номера	75 франков
	подписная плата на год	450 франков
За границей:	цена отдельного номера	0,35 доллар.
	подписная плата на год	2 доллара
В Германии:	подписная плата на год	8 герм. мар.
В Италии:	цена отдельного номера	100 лир
	подписная плата на год	600 лир

Пожертвования и подписную плату просим направлять :

во Франции:	Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier-de-Serres, Paris-15 ^e . Paris. C.C.P. Paris 2441-04.
в Америке:	Mrs. T. Lukkanen, 225 West 99th Street, New-York 25, N.Y., U.S.A.
San-Francisco :	Miss. Olga Raevsky, 427 Alcatraz Ave, Oakland 9 Calif, U.S.A.
в Германии:	Herrn Nikita Woinoff, 7 Schaumburgstr., Hannover, Allemagne.
в Марокко:	Mme E. Mirkovitch, 36 Derb Abda Kasba, Marrakech, Médina, Maroc
в Италии:	Arcipr. A. Nasalsky, via Leone Decimo 8. Firenze Italia.

Подписную плату можно вносить в любой валюте и любым способом, а также международными почтовыми купонами (1 купон равен 30 фр. фр.).

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

IMP. MODERNE DE LA PRESSE