

LE MESSENGER
TRIMESTRIEL

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 55

IV — 1959

LE MESSENGER

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 Шеман, М. Р. Гизетти, О. Раевская.

№ 55

СОДЕРЖАНИЕ

IV - 1959

1. Памяти митрополита Владимира — Прот. Василий Зеньковский 2
2. Призыв митрополита Владимира — Прот. Виктор Юрьев. 3
3. Из посланий св. Игнатия Богоносца 7
4. К юбилею А. П. Чехова — Прот. В. Зеньковский 8
5. Письма об иконе: Письмо первое. — Образ и символ. — В. Вейдле 10
6. Фессалонитское торжество — Прот. Георгий Флоровский 19
7. Экуменическая задача Православия — О. Клеман 23
8. Философские мотивы в русской поэзии. Ф. И. Тютчев — Прот. В. Зеньковский 20

БИБЛИОГРАФИЯ

9. Архимандрит Андроник (Елпидинский). Восемнадцать лет в Индии — Н. Зернов 38
10. Молодежь Советского Союза — К. Хелстовская 39

ХРОНИКА

11. Отчет о работе Р.С.Х.Д. во Франции 42
12. Семинар литургического опыта 46

Подписная плата на год: 7,5 н.ф. С целью поддержки: 15 н.ф. Подписная плата на «Le Messenger Orthodoxe» de l'A.C.E.R. de langue française 6 н.ф.

Во Франции подписную плату просим вносить только на почтовый счет РСХД:
СС.Р. Paris 2441-04. Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier de Serres Paris 15.

4 N°s par an. Abonnement annuel: 7,5 n.f. Prix du N° 1,75 n.f. Adresse de la rédaction: Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres. Paris 15. France.

БИБЛИОТЕКА - ФОНА
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"
Н. РАДИЩЕВСКАЯ Д. 2
инв. 626



Высокопреосвященнейший
МИТРОПОЛИТ ВЛАДИМИР
Экзарх Святейшего Патриарха Вселенского
(1873—1959)

ПАМЯТИ МИТРОПОЛИТА ВЛАДИМИРА Слово при погребении Владыки

Сегодня мы прощаемся с Владыкой Владимиром и сердца наши полны печали. От нас ушел не только наш архипастырь, наш первосвятитель, — ушел от нас праведник. Все, кто имел случай узнать ближе покойного Владыку, не мог не чувствовать при общении с ним, что это был подлинный праведник. От него всегда излучалась любовь, приветливость, благожелательность, — наш Владыка как бы сиял тем внутренним светом, который исходил от его постоянного погружения в молитву. И делом и жизнью наш Владыка во всем служил Богу, как бы всегда предстоял Ему. К нашему Владыке в полной мере применимы слова из тропаря святителям: «правило веры, образ кротости, воздержания учитель». Действительно, покойный Владыка был прежде всего «учителем воздержания» — не только в пище, но и в слове, в суждении о людях. Он был в то же время «правилом веры» — постоянно отдавая свое время молитве; без молитвы Владыка не принимал никаких решений. Господь, поставив Владыку во главе нашего экзархата, живущего в чужой и инославной стране и вследствие этого подверженного всяким испытаниям, — возложил на Владыку тяжелое бремя, которое он нес тихо и бережно, всегда во всем опираясь на молитву. Бывали случаи, когда приходилось просить Владыку о принятии немедленного решения по какому-либо делу, но Владыка всегда сначала становился на молитву и тогда лишь принимал решение.

Но особенно применимы к нашему Владыке слова из приведенного тропаря: «образ кротости». Смирение Владыки было поистине безгранично, — и оттого он всегда пребывал в мире, в радости. Владыке был дан особый дар *ласковой* любви, — бывает ведь любовь подлинная, но безласковая, а наш Владыка всегда был ласков. Тайна этой ласковости лежала в его тихой кротости, в смирении, в безраздельной отдаче себя воле Божией.

Жизненный путь Митрополита Владимира был усеян трудностями, даже терзаниями. Только те, кто близко стояли ко Владыке, знают, сколько терзаний испытывал он от различных осложнений в церковной жизни. Они истомляли его, подтачивали здоровье, но не ослабевал в нем дух кротости и любви к людям.

Будем же утешаться в эти скорбные для нас дни, тем, что Владыка был с нами, что свет, который был в нем, всегда сиял нам. Мы знаем, что когда кругом нас сгущается тьма, когда одолевают нас печаль и испытания, — что прибежищем для нас тогда может быть только Церковь. И то, что покойный Владыка всегда жил духом в Церкви, можно сказать — жил Церковью — это и давало ему си-

лу хранить в душе правду Христову. Когда принимал наш Владыка в юные годы монашество, не думал он тогда, на какую высоту поставит его Господь, — но он, по слову того же тропаря, «смирением стяжал высокое».

В смирении, в молитве, в безраздельной отдаче себя Богу была сила Владыки, та вечная красота личности, перед которой всегда склоняются люди.

Будем же молиться об упокоении души незабвенного нашего Владыки.

Прот. В. Зеньковский

ПРИЗЫВ МИТРОПОЛИТА ВЛАДИМИРА

«Ищи мира и стремись к нему» (I Петра III, 11) — таков завет христианам апостола Петра.

Покойный Первосвятитель митрополит Владимир и был исполнителем этого апостольского завета и не только в своей личной жизни, но и в жизни церковной.

Он, действительно, перед лицом наших юрисдикционных и национальных церковных разделений, которыми болеет православное общество в Западной Европе, не только словом, но и делом стремился к церковному миру и к правильному каноническому устройству церковной жизни на территории, вверенного ему сперва Высшей церковной властью Русской Церкви, а затем Патриархом Вселенским.

Приведем выписку из протоколов Епархиального Собрания управляемого митрополитом Владимиром Экзархата, 1949 года:

«Выслушав долгие и горячие прения, вызванные докладом С. С. Верховского о каноническом положении Экзархата, митрополит Владимир обратился к Собранию с нижеследующим заявлением: «Каковы бы ни были мнения отдельных участников Собрания, одна мысль является всеобщей и основной: разделение в нашей Церкви есть величайшее зло и нам необходимо принять все меры, чтобы это зло изжить, принять меры для достижения церковного единения. А посему я готов еще раз обратиться к митрополиту Анастасию с приглашением совместно обратиться к святейшему патриарху Афинагору с просьбой, чтобы он, как преемник св. Иоанна Златоуста и как Вселенский Патриарх и водворил бы мир и, если Его Святейшеству угодно будет утвердить Экзархом митрополита Анастасия, я приму указание Патриарха, как волю Божию и беспрекословно подчинюсь митрополиту Анастасию».

Мы знаем что в Швейцарии в городе Vevey состоялось свидание двух митрополитов, где наш первосвятитель сделал вышеупо-

мянутое предложение о достижении единства обеих юрисдикций, и не по вине митрополита Владимира это свидание осталось безрезультатным.

После вышеупомянутого доклада на том же Епархиальном Собрании Экзархата 1949 года под личным председательством покойного нашего первосвятителя Епархиальное Собрание приняло текст послания ко всем православным, пребывающим в Западной Европе.

Приведем наиболее существенные выдержки из этого послания:

«Возлюбленные о Христе Архипастыри, пастыри и все православные христиане, пребывающие в Западной Европе!

Вот уже тридцать лет, как волею Провидения живем мы на Западе. В стеснениях и бедности, среди чужих инославных народов с помощью Божией мы строим здесь Православную Церковь: нами открыты десятки приходов и церковных учреждений; новые поколения утверждаются в вере. Мы могли бы радоваться о нашей церковной жизни, если бы не одно страшное зло, которое по грехам нашим глубоко укоренилось среди нас: — мы разумеем церковные разделения.

Почти в каждой стране Западной Европы мы видим православных разных народностей, живущих в одних и тех же городах и весях и едва общающихся друг с другом; видим междуусобную вражду не только между нами, русскими, но и среди других православных; видим епископов и священников, притязающих, противно всем канонам, на одну и ту же паству.

Все мы знаем, что разделениями нашими мы гневим Бога, унижаем Православие среди народов, соблазняем малых сих и развращаем церковное сознание верующих...

...Вспомним, братья, святую истину о единстве Церкви. Господь наш Иисус Христос положил любовь основным законом жизни, открыв нам устами возлюбленного ученика Своего, что и Сам Бог есть сущая Любовь. Но что же есть любовь, если не совершенное единение?... Все отцы и святые подвизались за единство и мир церковный, и Сам Св. Дух именует Церковь в священном символе нашем единой и соборной. Кто учил нас взаимному отчуждению, разделениям и расколам, если не дух разделения, враг Бога и людей.

Ради сохранения и утверждения единства Церкви Бог повелел нам блюсти не только единство веры и благодатных установлений, не только единение в любви, но и нерасторжимое единство священной иерархии и церковного управления как во всей вселенной, так и в каждом месте, где существует Церковь. Посему со времен апостольских Св. Церковь или, лучше сказать, Сам Бог положил быть

одному из высших иерархов первенствующим во всей католической Церкви, в каждой же области или городе быть власти одного епископа, наместника Сына Его на земле, совместно с подчиненным ему единым пресвитерством и в единодушном согласии со всем православным народом, хотя бы он состоял из людей разного происхождения и языка...

Тех, кто хотят делить Церковь Божию по народностям, если даже они живут в одной и той же стране, или тем паче, по политическим направлениям или по каким-либо частным мнениям, мы со всею Св. Церковью считаем противниками священных канонов и Самого Господа, святое Тело Которого они раздирают...

Возлюбленные о Христе архипастыри, пастыри и все православные христиане, умоляем Вас именем Господним оставить все распри, какие бы причины или силы ни побуждали вас к ним: нет и не может быть законных причин для расколов. Покоримся Богу и священным канонам Церкви: объединимся все в единую Церковь в странах, куда привел нас и наших православных братьев Бог. Приложим все усилия к образованию единой Западно-Европейской Православной Церкви.

Кто из нас не хочет церковного мира? Но он невозможен и никогда не осуществится, пока мы не изживем самую причину распрей — наше разделение по разным церковным юрисдикциям. И как уничтожим разделение, если не подчинимся закону Господню о единстве священной иерархии в каждой стране, области или городе?...

Мы, русские, более всех соблазняющие распрями христианский мир, должны первые показать пример объединения. Но мы зовем к нему и всех православных, живущих с нами в одних странах. Ради установления общего мира и порядка мы предлагаем, братья, собраться вместе представителям всех православных церковных образований в Западной Европе. Мы готовы к соборованию со всеми, кто ищет церковного благоустройства и мира. Мы благодарим бы Господа Бога и за всякий шаг на пути единения.

Обращаясь к Вам с этим посланием мы одновременно сыновне просим и Святейшего Вселенского Патриарха благословить наши начинания, ибо Вселенскому Престолу принадлежит попечение о всех церковных делах, не могущих быть устроенными силами других Поместных церквей. Эта власть принадлежит Вселенскому Престолу не потому, что он константинопольский или греческий, но потому, что он имеет первенство во Вселенской Церкви.

... Противники церковного единства ссылаются иногда на временность нашего пребывания за-границей: и наше церковное устройство здесь должно быть, по их мнению, временным. Но за

рубежом возрастает уже третье поколение православных, и число наших приходов мало изменяется. Мы видим также, к чему приводят временные формы нашего устройства. Очевидно, что множество православных останется в Западной Европе даже в случае возможности для них вернуться на Родину. И не должны ли мы думать, не только о Родине и родной Церкви, но и об утверждении Православия на Западе. Полагаем, братья, что Господь призывает нас к тому, чтобы в каждой стране мира, даже до пределов земли, утвердилась в истинной вере Истинная Церковь, и мы должны бы все трудиться по примеру апостолов и равноапостольных мужей, которыми славна и Русская Церковь, ради распространения Православия на Западе. Но возможно ли это, когда мы разъединены и поглощены борьбой друг с другом? Мы становимся часто не светом, но соблазном миру.

... Да не смущается никто ложным страхом, что если бы в странах, где мы ныне живем, была бы единая Православная Церковь, то в ней не было бы уже места ни для любви, ни для служения нашим родным церквам и странам. Церковь не есть ни национальная организация, ни патриотический орден, но внутри Церкви есть место всему благу, и каждый из нас всегда сможет служить и в общеправославном единстве своей Родине и осуществлять всякую правду. Соединившись, мы станем лишь сильнее во всяком начинании на благо Церкви и Родине.

... Не будем же медлить в исполнении Его воли, не будем искать более Господа и людей, и любовь Бога Отца, мир Господа нашего Иисуса Христа и благодать Свят. Духа да будет со всеми нами. Аминь».

*Подлинное подписал: Владимир, Митрополит
Западно-Европейских Русских Православных
Церквей, Экзарх Патриарха Вселенского,
Председатель Епархиального Собрания.*

В основу канонического правильного устройства Церковной жизни у нас в странах Западной Европы в этом послании положен **территориальный принцип**, т. е. на данной территории может быть только одна Поместная Православная Церковь, возглавляемая и управляемая единым Архиепископом и в которую входят все православные, проживающие на этой территории вне зависимости от их национальности, политических и других убеждений. И только исходя из этого принятого от самого начала святой Церковью **территориального принципа** устройства церковной жизни возможно достижение церковного единства и наших трех русских юрисдикций.

Текст этого послания был одобрен, утвержден, подписан и благословлен митрополитом Владимиром к рассылке православным церковным организациям в Западной Европе и послан на усмотрение Святейшему Патриарху Афинагору.

Искание церковного мира и стремление к нему — это завет, который оставил нам почивший Архиепископ, митрополит Владимир.

Прот. Виктор Юрьев

ИЗ ПОСЛАНИЙ СВ. ИГНАТИЯ БОГОНОСЦА ЕПИСКОПА АНТИОХИЙСКОГО

О месте епископа в Церкви и о единстве Церкви

«Посему, как Господь без Отца, по своему единению с Ним, ничего не делал ни Сам Собою, ни через апостолов, так и вы ничего не делайте без епископа и пресвитеров. Не думайте, чтобы вышло что-либо похвальное у вас, если будете делать это сами по себе, но в общем собрании да будет у вас одна молитва, одно прошение, один ум, одна надежда в любви и радости непорочной. Един Иисус Христос, и лучше Его нет ничего. Поэтому все вы составляете из себя как бы один храм Божий, как бы один жертвенник, как бы одного Иисуса Христа, Который исшел от Единого Отца и в Едином пребывает, и к Нему Единому отошел.

... Блаженны вы, которые соединены с ним (с епископом) так же, как Церковь с Иисусом Христом, и как Иисус Христос с Отцом, дабы все было согласно через единение. Никто да не обольщается! Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божия. Если молитва двоих имеет великую силу, то сколько сильнее молитва епископа и целой Церкви? Поэтому, кто не ходит в общее собрание, тот уже возгордился и сам осудил себя; ибо написано: Бог гордым противится.

... Все почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа, как Иисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеров же, как собрание Божие, как сонм апостолов. Без них нет Церкви.

... Без епископа никто не делает ничего, относящегося до Церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь. Не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротив, что сделает он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно.

... Желая, чтобы вы угождали не людям, но Богу, как вы и благоугождаете Ему...

... Я пишу церквам и всем сказываю, что добровольно умираю за Бога, если только вы не воспрепятствуете мне. Умоляю вас: не оказывайте мне неблагоприятной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтобы я сделался чистым хлебом Христовым. Лучше приласкайте этих зверей, чтобы они сделались гробом моим и ничего не оставили от моего тела, дабы по смерти не быть мне кому-либо в тягость... Молитесь о мне Христу, чтобы я посредством этих орудий сделался жертвою Богу.

... О, если бы не лишиться мне приготовленных для меня зверей! Молюсь, чтобы они с жадностью бросились на меня. Я заманю их, чтобы они тотчас-же пожрали меня, а не так, как они некоторых побоялись и не тронули. Если же добровольно не захотят, — я их принужу. Простите мне; я знаю, что мне полезно. Теперь только начинаю быть учеником. Не видимое, ни невидимое, ничто не удержит меня придти к Иисусу Христу. Огонь и крест, толпы зверей, рассечения, расторжения, раздробления костей, отсечение членов, сокрушение всего тела, лютые муки диавола придут на меня, — только бы достигнуть мне Христа.

... Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру. ... Не будьте такими, которые призывают Иисуса Христа, а любят мир.

И если бы даже лично стал я просить вас о другом, не слушайте меня: верьте больше тому, о чем пишу вам теперь. Живой пишу вам, горя желанием умереть. Моя любовь распялась и нет во мне огня, любящего вещество, но вода живая, говорящая во мне, взывает мне изнутри: «Иди к Отцу!» Нет для меня сладости в пище тленной, ни в удовольствиях этой жизни. Хлеба Божьего желаю, хлеба небесного, хлеба жизни, который есть плоть Иисуса Христа, Сына Божьего. И пития Божьего желаю, — крови Его, которая есть любовь нетленная и жизнь вечная».

К ЮБИЛЕЮ А. П. ЧЕХОВА

В январе 1960 года исполняется сто лет со дня рождения Чехова, — одного из самых замечательных русских писателей. Чехова любили, иные даже обожали его еще при жизни его, — а после смерти слава Чехова все растет и растет, — и не только среди русских людей, но и на Западе. Есть даже нечто загадочное в этой любви западных людей к Чехову, — ведь им так трудно почувствовать чеховский юмор, разделить его мечты! А главное — герои Чехова большею частью маленькие люди, точно все они из глубокой провинции. Смешное в рассказах Чехова доступно

ли оно западным людям? Понятна ли и та особая чеховская прусть, которая как бы обволакивает его рассказы? Фактически же слава Чехова на Западе растет с года на год. В чем причина этого?

Конечно, прежде всего в художественной силе произведений Чехова: подобно Гоголю, Чехов необыкновенный мастер слова — он всегда прост в рассказе, а в то же время увлекателен. Вообще его великолепный художественный дар стоит очень высоко, умнее в нескольких словах очертить людей, всю обстановку — поразительно. Нравится многим в Чехове и то, что у него нет больших романов — его миниатюры, чудесно сделанные, захватывают читателя целиком. Но есть что-то и более глубокое, чем Чехов интересен для западных людей. Но чем именно?

Думаю, что не ошибусь, если скажу: в Чехове, больше чем в каком-нибудь другом крупном русском писателе, западные люди находят раскрытие русской души. В больших и малых рассказах Чехова, в его драмах есть своеобразная музыка души, которая приближает западных людей к тайнам русской души.

Когда-то Константин Аксаков утверждал, что на Западе «убывает душа». Это, конечно, неверно — душа западного человека богата и сильна, — но западная цивилизация положила свою печать на людей Запада, сделала их деловитыми, смелыми, расчетливыми, но и иссушает их души, лишает их живой и светлой непосредственности. Все на Западе разумно, все взвешено и рассчитано, но именно от этого жить здесь душно. Разве только у Франциска Ассизского найдем мы светлый космизм, детское, простодушное, человеческое отношение к природе, к людям. Но Франциск Ассизский был одинок, остался непонят, его гениальность неподражаема, неповторима. Вне его простодушного приятия мира и в противлении ему западный мир слишком деловит, чтобы поэтически любить мир, слишком рационален, чтобы отдаваться непосредственному любованию природой.

И вот как раз в Чехове Запад находит этот простодушный, но и глубоко человеческий подход к людям. Когда Чехов описывает, напр., унтера Пришибеева, то сквозь его глупости все время чувствуется его наивность и цельность. Он несносен, этот унтер Пришибеев, от него в деревне житья нет, а в то же время это живая душа, хотя и исковерканная. Все чеховские герои, даже «человек в футляре», даже тот прапорщик, чин которого упразднили, — все, все они живут своей маленькой правдой и в этом смысле все они какие-то поэты, имеют в душе огонь. Все они неразумны, порой невыносимы, часто несчастны, но человеческое отношение автора к своим героям скрашивает их недостатки.

В этом и есть вся суть: за героями Чехова всюду чувствуется сам Чехов, который учит нас братскому отношению к людям, который не бросает камнем ни в кого и с какой-то нежностью описывает своих героев. Всюду светится душа самого Чехова, — и какая поразительная сила жалости к людям у него! Чехову всех жалко, и от этого у него какая-то трудно выразимая в словах грусть о жизни, грусть о всех, кому тяжело жить. Когда же у героев Чехова вырываются слова об иной жизни, о том счастье, потребность которого живет в каждой душе, тогда эти мечты о небе в алмазах, о том, что все станет когда-то ясно, светло, — эти мечты зажигают ответную грусть у читателя. Тайна жизни проще, чем это думала и думает западная цивилизация, — она в том, чтобы душа жила всей полнотой ее порывов, чтобы душа не была скована правилами и рациональными расчетами, но отдавалась радости жить, петь, светиться.

Успехи Чехова на Западе связаны именно с человечностью, которая пронизывает произведения Чехова. Чехов учит всех человечности не рассуждениями, а тем его отношением к его героям, которое овладевает читателями. Если от произведений Чехова почти всегда веет грустью, то еще больше веет вниманием к человеческой душе, нежным участием к ней.

Прот. В. Зеньковский

ПИСЬМА ОБ ИКОНЕ

Письмо первое. — Образ и символ.

Икона принадлежит православию. На Западе она — гостья. Родилась она, правда, в неразделенной еще Церкви и почитание ее не оспаривается католичеством; но исконная и непрерывная (хоть и не очень широкая) традиция иконы и ее почитания наблюдается в одной Италии, где сквозь века всего крепче хранилась связь, как с христианской древностью, так и с Византией. Не первенствует, однако, эта традиция и здесь. Если же нынче в католических храмах всего Запада нередко встречаются и пользуются вниманием молящихся отдельные, большей частью богородичные иконы так называемого итало-греческого письма или репродукции с них, то появились они там в недавнее время, в силу потребности, которая раньше не проявлялась и происхождение которой интересно было бы выяснить. Западное религиозное искусство, даже в созданиях своих наиболее близких к иконе, как современные ее расцвету в России итальянский алтарный образ или «Andachtsbild» заальпийских стран, иконным искусством все же не стано-

вится; у него другой художественный облик и другой религиозный смысл. Икона укоренена и полностью утверждена только в восточном, вернее греческом христианстве. Но из этого отнюдь не следует, что и значение она имеет только в его пределах.

Общехристианское и общечеловеческое значение иконы заключается в том, что замысел, положенный в ее основу, и она сама, как осуществление этого замысла, с непревзойденной ясностью раскрывают истинную природу не только религиозного изобразительного искусства, но и всякого вообще изображения. Замысел иконы, как и все вытекающие из него особенности ее тематики и стиля, обусловлен ее церковным почитанием, а почитание это, каковы бы ни были дальнейшие богословские оправдания его, проистекает из веры в два неразрывно друг с другом связанных свойства иконного изображения: его сходство с тем, что изображено, и его особого рода тождество (тяготение к слиянию) с этим изображенным. Внимательное рассмотрение того, что собственно мыслится в этих понятиях сходства и тождества как раз и позволяет приблизиться к пониманию не одних этих изображений, но и всех других, даже наиболее далеких от всякого им подобия.

Начнем со сходства. В применении к иконам, о каком сходстве может идти речь? Если мы обратимся к писавшим об этом авторам, начиная с предиконоборческой эпохи, то не без удивления увидим, что речь у них почти всегда идет о сходстве самом буквальном, о точном соответствии изображения изображенному, соответствии не внутреннем, а самом обычном, внешнем. Сходством этим обосновывается свято хранимая из века в век иконографическая традиция, отступление от которой потому и недопустимо, что оно было бы отступлением от сходства. Особая гарантия этому сходству давалась легендами об иконах непосредственно портретных, например писанных Евангелистом Лукой, и о нерукотворных иконах Христа, Богородицы и некоторых святых. Иконы эти прежде всего и влекли к себе верующих несомненно запечатленного в них сходства. В Москве 16-го века даже к Иезуитам решились обратиться, прослышав, что у них хранится «подлинная» икона Спасителя; а Иерусалимский патриарх Досифей в 1672 г. утверждал, что «похожие» иконы не нуждаются в освящении (которое и вообще введено было поздно: 7-ой вселенский собор о нем еще ничего не знал). Но с другой стороны, достаточно вспомнить о самих иконах или заглянуть в позднейшие руководства для иконописцев, чтобы убедиться, что сходства, как его понимаем мы, или как его понимали в эллинистическо-римскую эпоху, тут не имелось в виду и достаточным считалось соблюдение немногих типических черт, вроде лысины и бороды кли-

ном у Апостола Павла, курчавых волос и окладистой бороды у Апостола Петра. Теоретическое требование сходства может быть и внушалось пережитками эллинистических представлений, но сама икона этому требованию отнюдь не отвечала, и меньше всего она ему отвечала во времена высшего своего цветения. Ничего похожего на «снимок с натуры», никакого «живства» (как говорили у нас в 17-ом веке) нельзя обнаружить ни в совершеннейшей иконе Нерукотворного Спаса, перешедшей из Успенского Собора в Третьяковскую Галерею, ни в иконе Владимирской Божией Матери, никому, разумеется, не способной внушить мысль о живой модели, успешно воспроизведенной даже и гениальным, даже и святым художником. И тем не менее, именно эти иконы всего чище, всего несомненной являют другое сходство: сходство образа с созерцаемым Церковью прообразом.

Но как возможно или что означает сходство с чем-то незримым, созерцаемым (индивидуально или соборно) только духовными очами? Современник бл. Августина, Павлин, епископ Ноланский, писал другу, просившему его портрета: «Чье же ты хочешь, чтоб я послал тебе изображение, земного человека или небесного?», разумея при этом, что второго из упомянутых изображений он никак ему послать не может. На это уместно было бы возразить, что ведь хороший портрет передает не только телесный, но и духовный облик человека, если бы тут не имелось в виду нечто другое: тот духовный облик (недаром названный небесным), который полностью заменил земной, или то новое духовное тело, которое мыслимо лишь после истления плоти. Искусство того времени еще не достигло той одухотворенности, что необходима для выполнения изобразительных задач, отвечающих представлениям такого рода, но, главное, и тогда уже становилось ясно, что задачи эти — не портретные, а иконные. Именно в замысле иконы, внутри этого замысла, охватившего и стенопись, и мозаику, и самую архитектуру церковного здания, образовался позже тот насквозь иконный византийский стиль, вне которого не могла бы возникнуть и наша, русская икона, и который в лучшее свое время ни с чем другим сходства не искал, как с умопостигаемым, духовным и незримым.

Время это наступило, однако, лишь в начале второго тысячелетия, после долгой подготовительной работы, состоявшей в постепенном отбрасывании всего слишком телесного и земного, что заключалось в эллинистическом и поздне-античном художественном наследии. В эпоху иконоборческих споров, когда определялось церковное учение об иконе, эта работа отнюдь еще не была закончена. Ни в нападках иконоборцев, ни в писаниях заступ-

ников иконы не могли быть учтены те приемы изображения, те черты иконописного стиля, что сложились значительно позднее, а если к ним уже и тогда намечался путь, то в письменности тех лет отражения это не получило. Поэтому ответ иконоборцам, данный решениями 7-го вселенского собора не мог быть и не был полным; восполнение же свое он получил не в богословских писаниях последующего времени, а в самом иконном творчестве и вообще в расцвете религиозного искусства Византии. Тут и вопрос о сходстве, иначе говоря о самой природе образа, возникший в иконоборческих спорах лишь мимоходом, получил свое, если не принципиальное, то фактическое решение.

Иконоборцы утверждали, что икона Христа невозможна или нечестива, вследствие нераздельности и неслиянности Его природ. Божественное естество неизобразимо, изображать же одно человеческое, это значит вместе с несторианами отрицать их нераздельность и кроме того выдавать образ человека за образ Богочеловека; тогда как изображать человеческое, считая, что тем самым изображено и божественное естество, это значит впадать в монофизитство, отрицающее их неслиянность. Защитники иконы, в опровержение этого, приводили доводы не всегда убедительные и не исчерпывающие вопроса, как прекрасно показал о. Сергей Булгаков в I-ой главе своей книги «Икона и иконопочитание» (Париж, 1931). Они ссылались на вочеловечивание Господа, которое именно и делает Его изобразимым, но изобразимым, как у них выходит, все же лишь в Его человечности. Это более или менее и соответствует ранне-христианским и ранне-византийским изображениям Спасителя, но не более поздним, к которым полностью применимы слова о. Сергия (там же, стр. 135): «Икона Христова есть единый образ Бога и Человека в Богочеловеке». И точно также, возражения иконоборцев против изображения Богородицы и святых, на том основании, что изображения эти по необходимости будут относиться к земному их облику и бытию, а не к небесной хвале и славе, опровергнуты были не богословами 8-го или 9-го века, а искусством последующих веков, как раз и научившимся иконописать все святое — как лица, так и события — во хвале и славе, им присущих.

Уже самый отказ от трехмерных скульптурных изображений, сопровождаемый устранением объемности из живописи и рельефа, и совершившийся без того, чтобы понадобились для этого какие либо предписания церковных властей, показывает, что искусство само осуществляло то иконное задание, которое молчаливо ставила ему Церковь. Дело тут не в простом отчуждении от статуи, которая в язычестве была идолом (на Западе, например, от-

чуждение это оказалось преходящим), но в инстинктивно-безошибочном выборе средств, которыми только и могло быть достигнуто впечатление бесплотности. Не бестелесности, а именно бесплотности; греки прекрасно чувствовали это различие, которое мы, наследники их, перестали чувствовать, хоть их язык и завещал его нашим языкам. Иконный мир, который был миром всего классического византийского искусства и в создании которого греческому чувству и греческой мысли принадлежит первенствующая роль, населен бесплотными существами, нисколько не лишеными, однако, одним лишь организмам свойственной еврими и грамони. Тело, которое им сохранено или возвращено, это и есть то духовное тело, что в 15-ой главе I-го послания к Коринфянам противопоставляется телу душевному. Речь идет там о теле воскресения, и в самом деле, все, что вмещено в себя иконой, греческой, а потом и русской, имеет место на небе, а не на земле. И не то, чтобы это всего лишь подразумевалось: византийские мастера научились и научили других показывать это, делать это очевидным. Подобно тому, как купол византийского храма, или позднее все пять куполов вместе с мозаиками на них, внушают участникам церковной службы мысль, что они участвуют в ней, будучи уже на небе, так и каждая отдельная икона, или иконостас в целом, дает верующему все то, что в Послании к Евреям (XI, 1) определено, как даваемое верою: «уповаемых извещение, вещей обличение невидимых».

Под невидимым разумеется здесь не просто неувиденное или бывшее видимым и переставшее им быть, а обещанное надежде и утверждаемое верой, но недоступное зрению. Его-то икона и делает зримым, чем уже и сказано, что обращена она не к воссозданию того, о чем повествуется в Писании, не к наглядному воспроизведению Евангельских лиц и деяний, а к «извещению» (овеществлению) и «обличению» (деланию явным) того, что Церковь учит и во что она верит. Этим не отрицается, конечно, что Благовещение или Рождество Христово, или крестная смерть Спасителя — события, занимающие определенное место во времени и в пространстве; но икона все же из времени и пространства их изъе­млет, выключает из истории и включает в кругооборот церковного года; не закрепляет их на земле, а переносит на небо, окружает хвалой и славой и делает предметом вечного молитвенного созерцания. Она не вопрошает, подобно искусству других народов и веков, как была обставлена комната, куда вошел ангел, какой вид открывался с Голгофы и как глубоко засунул Фома пальцы в рану воскресшего Христа. Не одних лишь ангелов, но и Божию Матерь, и святых, да и всех попиравших земными стопами

землю видит она не в земном, а в небесном свете, и в Спасителе, от младенчества через всю земную жизнь Его и еще сквозь смерть Его на кресте, прозревает воскресшего, имеющего судить живых и мертвых Бога. Иконоборец и впрямь мог бы обвинить ее в монофизитстве, но уж никак не в несторианстве: природ во Христе она не разделяет, одной Его человечности (как в искусстве более позднем) не являет; неслиянности же их никакое искусство дать почувствовать не может. Вне иконы, нет образа Богочеловека; есть только образ человека, сочетание которого с Богом подразумевается, но не показывается воочию.

Не земное, а небесное, не что было, а что вечно есть, становится видимым в иконе. Созерцаемое духом она облекает в образы духовных тел и делает доступным зрению. В этом смысле иконы, этим она свой замысел и осуществляет. Замысел этот и возможен и осуществим был только в Византии; вырасти он мог только из ее греческих корней. Уже самая мысль о видимом, не воспроизводящем другое видимое, а являющем нечто умопостигаемое, в чувственном опыте не данное — чисто греческая мысль, восходящая в конечном счете к (позднему) Платону. Плотин учит, что красоту надо созерцать внутренним оком, из чего следует, что изображать надлежит именно предмет этого внутреннего созерцания. Его ученик Порфирий уже применил эту мысль к изображениям языческих богов, говоря, что сокрытое раскрывается в них и становится явным. Черпая из тех же источников, Дионисий Псевдо-Ареопагит об изображениях или образах, в самом общем смысле слова, говорит, что они «видимое невидимого», а Св. Иоанн Дамаскин, определивший их как «подобия, образцы или отпечатки того, что в них изображено» в другом месте, говоря более непосредственно об иконах, сближается с Дионисием, называет их «видимым невидимого и не имеющего образа» (первая и третья из этих цитат приведены в упомянутой книге о Сергия, стр. 71 и 36). Этому невидимому и не имеющему образа икона, однако, подобна; ей присуще сходство с ним. Что же это, собственно, значит, о каком сходстве идет речь? Теперь уже, конечно, не о том, которое достигается при воспроизведении доступных чувственному опыту предметов. Не о том, но не о меньшем, а о большем, о сходстве переходящем в тождество. Дионисий говорит в своем трактате о церковной иерархии (4, 3), по случайному поводу (но и здесь ему вторит Дамаскин), что подлинное сходство образа с изображаемым, есть тождество их, при котором различными остаются только их сущности или природы (мы сказали бы теперь: слои или планы бытия, к которым они относятся). Во

всем остальном они неразличимы. Так и для верующего, молящегося перед иконой, изображенное и образ сливаются в одно.

Тут мы подходим к самому глубокому в иконе, к тому, что делает образ символом; к религиозному содержанию ее, неотрывному, однако, и от ее облика, как произведения искусства. Содержание это не исчерпывается определяющими его догматическими формулами, но если бы оно было иным, тогда и облик иконы был бы не тот, какой мы знаем, хотя формулы, пожалуй, могли бы и тогда остаться теми же. Согласно им, хвала, воздаваемая образу, молитва, приносимая ему возносится к первообразу, в отношении которого и уместно «истинное служение», в отличие от «почтительного поклонения», оказываемого самой иконе. Такие различия теоретически оправданы и годны для предотвращения некоторых смешений (хотя и следует заметить, что соскабливание краски с икон, для примешивания ее к вину Причастия и другие наблюдавшиеся некогда суеверия такого рода объясняются не смешением образа с первообразом, а смешением образа с послужившим для его начертания материалом). Сколько бы мы ни соглашались признавать различия означаемого и означающего, изображающего и изображенного в символе-образе иконы, различия эти исчезают, когда мы молимся перед ней. Как нам выделить тогда «почтительное поклонение» из того «служения» молитвы, которое мы обращаем — не к самой иконе, нет, потому что выражение «сама икона» уже потеряло для нас смысл — но к первообразу явленному нам не иначе, как сквозь образ: с ним, в нем и неотрывно от него? То, что непосредственно дано в молитве перед иконой, это именно отождествление образа и первообраза, отождествление облегчаемое самим характером иконного образа, — его привычностью, знанием, что он таков, каким должен быть (вследствие строгого следования церковному преданию), но еще больше подлинным «сходством», уже в самом письме его, с чем-то непостижимым, но угадываемо-прекрасным, с тем, что от неба, а не от земли.

Иконоборцы отвергали икону Христа на том основании, что никакого другого «единосущного» образа Его быть не может, кроме того, который дан верующим в таинстве Причастия. Защитники иконопочитания на это возражали, что применительно к иконе о единосущности речи нет и что тождество здесь касается лишь ипостаси или имени, тогда как в Евхаристии оно и в самом деле относится к сущности — хлеба и вина с одной стороны, тела и крови Христовых, с другой. Они могли бы также возразить, что как раз образа в Причастии и нет, так что называть

Св. Дары образом Христа можно лишь в переносном смысле слова. Разница в понимании иконы тут настолько велика, что один из лучших знатоков иконоборческой эпохи Г. А. Острогорский высказал однажды мысль, что люди этих двух лагерей вообще друг друга не понимали. Если сосредоточиться, однако, на основном религиозном различии, лежащем по ту сторону формулированных обоими сторонами доктрин, то оно окажется хоть и очень существенным, но все же не таким, которое взаимное понимание полностью бы исключало. Его можно определить так: иконоборцы признавали религиозную полноту символа, но не образа; силой в их глазах, обладал, например, крест, а не икона; отчего они и верили в подлинное присутствие тела и крови Спасителя в Св. Дарах, но не верили в присутствие подлинного образа Его в Его иконе. Они готовы были отождествить означающее и означаемое внутри символа, но отказывались отождествлять изображающее и изображаемое внутри образа. Объясняется это, в конечном счете, далекостью иконоборческих кругов от того течения греческой мысли, которое учило понимать образ символически, как «видимое невидимого», сливающееся с этим невидимым воедино, а не как простое воспроизведение, чего-то видимого и увиденного. Вероятно многим иконоборцам, сложившим оружие перед греческой мыслью, постепенно открылось то, что было сокрыто для них за семью печатями, да и сама икона, в дальнейшем, все более исключала возможность неверных толкований, все отчетливей, в конкретном облике своем, являла соответствие тому смыслу, который иконопочитатели в нее вкладывали. Этот смысл, хранимый в Православной Церкви отнюдь, однако, не отрезан от всего того, что другие изображения значили и значат для других людей. Напротив, он то и помогает нам понять смысловую структуру всех других изображений.

И прежде всего, по наибольшему контрасту с ним, становится ясна природа тех изображений, в которых смысловая структура, т. е. внутренняя, означающая или выражающая связь между изображением и изображенным начисто отсутствует, в которых смысла вообще нет. Таковы бессмысленные, в наше время, повсюду мелькающие, отовсюду осаждающие нас воспроизведения кусков действительности, полученные механическим (или ручным, но автоматизированным) путем и столь же машинально узнаваемые нами: изображения без всякого воображения. Мы можем сказать, разумеется, что им присущи разнообразные практические смыслы, но, говоря так, мы назовем смыслом назначение, цель, функцию, чего до сих пор, пока речь шла об иконе, нам делать

не приходилось. Смысл, в основном применении этого слова, есть лишь там, где есть знак и понимание этого знака, причем когда знак условен, когда он всего лишь обозначает, а не выражает, лучше говорить о его значении, чем о его смысле (например, когда речь идет о букве, обозначающей звук языка или о ноте, обозначающей тон в музыке). Если же знак выражает (как слово, когда оно не обозначает единичный предмет, а выражает общий свой смысл), то он уже не условен и мы в праве называть его символом. Изображения могут быть символичны и несимволичны. В последнем случае, они, ничего не выражая, также ничего и не обозначают, но имеют то сходство с простыми, несимволическими знаками, что их две стороны — снимок и то, что снято — совершенно внеположны одна другой. Когда вы глядите на открытку с видом Московского Кремля, то вид этот ничего вам о Кремле не говорит, никак не «выражает» Кремля, он только показывает его и предоставляет вам вкладывать в показанное любые известные или угодные вам смыслы. Само изображение бессмысленно, оттого, что никем не вообразено; оно вас только «относит» к предмету, по иному, «наглядно», но столь же невыразительно и деловито, как это делает буква или нотный знак.

Все прочие изображения, будучи созданы «по человечеству», мыслью и руками, а значит и при участии, хотя бы малом, воображения, обладают более или менее сложной, более или менее глубокой смысловой структурой. Располагая их по степени ее сложности и глубины, мы увидим, что они сами собой образуют лестницу, поднимаясь по которой приближаешься к иконе, а спускаясь, удаляешься от нее. Крайне упрощая действительное положение вещей и принимая в расчет только категории, охватывающие очень различные виды изображений, можно свести эту лестницу всего к четырем ступеням. На нижней поместятся всевозможные «ведуты», «проспекты», документальные гравюры и рисунки былых времен, исполненные «на глаз», а значит и причастные внутреннему миру человека, хоть и с преобладанием предметного над образным и творческим. На следующей, очень широкой ступени, расположатся произведения рисунка, графики и, конечно, скульптуры, живописи, определенно относимые нами к искусству, где все, что изображено было сперва художником вообразено, где все данные чувственного опыта прошли через его духовный опыт: образы видимого, но вместе с тем и невидимого в видимом. На еще более высокой ступени найдут место те редкие произведения искусства, в которых все вещественное и видимое насквозь пронизано и просвечено невидимым, так что открывается в них

нечто, чему иначе как на языке религии имени дать нельзя. На высшей же ступени, и уже не на пороге, а внутри религиозной жизни, воссияет нам то воплощенное в образе лицезрение горнего, духом постигаемого мира, что называем мы иконой.

В. Вейдле

ФЕССАЛОНИТСКОЕ ТОРЖЕСТВО

В этом году исполнилось 600 лет со дня блаженной кончины Святого Григория Паламы, Архиепископа Солунского. Скончался он 14 ноября 1359 года. Солунская Церковь отметила этот знаменательный день торжественным празднованием. Почин празднества принадлежал теперешнему Солунскому владыке, Митрополиту Пантелеймону. Это было, прежде всего, церковное торжество: память и молитва. К участию в празднике были приглашены и другие церкви. Это был праздник Православия, не только одной Солунской церкви. Присутствовало немало епископов — из Греции и других автокефальных церквей Востока. Присутствовали также и представители Церкви Сербской и Московского Патриархата. Но в празднике принял участие также и местный Университет: он именуется «Аристотелевским» — в память великого наставника Александра Македонского. Ведь Солунь — сердце Македонии. Программа праздника включала и академическую часть.

Программа была умело составлена. Празднество началось в среду вечером, 11 ноября, молитвенным собранием с приветственными речами в храме Святого Григория. В том же храме была совершена праздничная вечерня в канун памяти Святого, в пятницу, 13-го. К празднику была составлена новая служба, по замыслу Митрополита Пантелеймона, трудами Афонского инока Герасима, одобренная Синодом Эладской церкви. Она и правилась на торжествах. В день Святого, 14-го, в его храме была совершена Божественная Литургия, при служении пяти епископов, возглавленная Митрополитом Солунским. После службы состоялось собрание, в зале нового общежития для богословских студентов Университета, на котором мною была прочтена праздничная речь: «Святой Григорий Палама и Предание Отцов». В тот же день к вечеру мощи Святого были перенесены крестным ходом из храма святого Григория в старый кафедральный собор Святой Софии, и там была совершена вечерня. На следующее утро, в воскресенье, торжественное богослужение было совершено в храме Святого Димитрия Великомученика, при сослужении 12 епископов. Предстоятельством Митрополит Хиосский. В 1936 году я видел храм Святого Димитрия в развалинах. Теперь храм восста-

новлен или, вернее, сооружен новый величественный собор, в котором сохранены все остатки древнего храма, включая его замечательные мозаики. Этим богослужением закончилось молитвенное торжество.

Два собрания были посвящены докладам. Были выбраны темы общего характера. Прежде всего — о **единстве в Православной Церкви**. Было прочитано три доклада. Первый, и самый обстоятельный и острый, профессором Аливизатосом. Он настаивал на своеобразии Православного понимания Церковного единства и резко предостерегал против попыток перетолковать или переделать Православное понятие единства, основанное на многообразии автокефальных единиц, в централизаторском или «Ватиканском» духе. После него говорили отец Хризостом Константиридис, профессор Халкинской богословской школы, и профессор Иоанн Калогиру, Солунского Университета. Вторая тема была ближе к предмету праздничных воспоминаний: о **монашеской жизни в Православной церкви**. Святитель Григорий был великим ревнителем монашества и главным мотивом его богословского творчества была «защита святых безмолвствующих» — таково заглавие его главного произведения. Профессор Андрей Фитракис, Афинского Университета, сделал общий очерк истории Восточного монашества, яркий и ясный. После него говорил отец Феоклит, из монастыря Святого Дионисия, на Святой Горе, горячо и убежденно. Отец Феоклит недавно издал замечательную книгу в обоснование и защиту монашеской концепции христианской жизни, под заглавием: «Между небом и землей». Это — восторженная проповедь иноческого идеала, не без преувеличений и упрощений. Эта группа докладов заключена была речью Митрополита Хиосского. В Греции до сих пор еще жива классическая традиция ораторского искусства. В проповедях и речах чувствуется искусство слова. Многие из участников торжества, однако, очень жалели, что не было отведено времени для свободного обсуждения поднятых тем. Впрочем, это — обычный недостаток всех многочасовых собраний и конференций. Тем более оживленными были частные беседы.

В пятницу, 13 ноября, состоялось торжественное заседание Богословского Факультета, под председательством Ректора. Университет воспользовался праздником для присуждения почетных степеней Доктора. Степень доктора была присуждена пяти лицам: Митрополиту Солунскому, Пантелеймону; Епископу Катанскому, Кассиану; мне; и двум заслуженным профессорам Афинского Университета, Амилькару Аливизатосу и Георгию Сотириу. Секретарь факультета, профессор Калогиру, прочел обстоятельный

доклад о мотивах присуждения степени, с характеристикой каждого кандидата. Митрополит Пантелеймон широко известен своей просвещенной пастырской работой и заботами об укреплении и углублении религиозного просвещения. Имя профессора Аливизатоса, специалиста по церковному праву, тесно связано с Икуменическим движением. Сейчас он — старейший из всех православных участников в икуменической работе: он присутствовал почти на всех больших собраниях, начиная с 1920 года — предварительное совещание в Женеве для организации конференций о «Вере и Церковном Порядке». Профессор Сотириу менее известен в широких кругах. Он принадлежит к числу самых выдающихся специалистов в области Древнехристианского и Византийского искусства. Его трудами создан в Афинах замечательный музей Византийского искусства. В 1938 году я с большим наслаждением прослушал в Афинах его курс по истории Византийской иконографии. — После вступительной речи, Декан факультета, профессор Василий Экзархос вручил дипломы новым докторам. По местному обычаю каждый новый доктор должен был произнести краткую речь, приличную случаю. Каждый говорил по-своему. В своем кратком слове я говорил об основном мотиве своей богословской работы, — об идее **«неопатристического синтеза»**, как руководящего принципа Православного богословия. Православное богословие должно быть укоренено в учении Святых Отцов. Это отнюдь не значит, что оно может быть сведено к простому повторению святоотеческих слов. Оно должно быть раскрытием Святоотеческого опыта и веры. В этом смысле оно должно быть всегда обращено к запросам своего времени. Оно должно быть одновременно «древним» и «современным». И первая задача православного богослова в наше время — изучение и уразумение Святоотеческого наследия. Церковь Православная до сих пор живет этим наследием, навсегда воплощенным в литургическом чине. Богословская мысль должна черпать вдохновение и руководство именно в этом непрерывном опыте молитвенной жизни.

Второе собрание в Университете было в воскресенье, 15-го. Оно было посвящено речи профессора Патрологии в Солунском Университете, Панайота Христу. Он предложил собранию краткий фактический обзор жизни и трудов Святителя Григория.

Такова внешняя сторона Солунского торжества. Передать его дух не легко. Знаменательно уже самое объединение вокруг имени Святого Григория. Оно мало известно в широких кругах, даже в Греции. Творения его до сих пор не были изданы вполне. Основной его богословский трактат, «В защиту святых безмолвствующих», издан впервые в этом году, в греческом подлиннике

с французским переводом, трудами отца Ивана Мейендорфа, опубликовавшего одновременно и свое «Введение в изучение Григория Паламы», и популярный очерк «Святой Григорий Палама и Православная Мистика» (тоже по-французски). В Солуни предпринимается издание полного собрания творений Святого, под общей редакцией профессора Христу. На это издание получена значительная субсидия. Станным образом, православные богословы мало обращались к творениям Паламы. Создавалось даже впечатление, что его мысль слишком своеобразна и не относится к основному течению православной жизни и мысли. Такое впечатление настойчиво внушалось с Запада, особенно с католической стороны. Между тем, литургическое предание свидетельствует об особом внимании Церкви к его памяти. Формальная канонизация Святителя состоялась в Константинополе всего через несколько лет после его кончины, уже в 1368 году. И тогда же было установлено творить его память, кроме дня его кончины, во вторую Неделю святой Четыредесятницы, сряду после «Торжества Православия». Особая служба была включена в Триодь. Вся Православная Церковь призывается каждый год вспоминать о нем. В свое время его основные богословские идеи были скреплены соборным свидетельством. В высшей степени своевременно было напомнить о его богословии, творчески продолжающем «предание Отцов» и укорененном в опыте созерцания и молитвенном подвиге.

В Солуни, на празднике Святителя, собрались только Православные, если не считать случайного гостя из Соединенных Штатов, бывшего там по другому поводу. В этом не было случайности. Для Запада Святой Григорий чужд, да и мало известен. Эта «Православная исключительность» придала торжеству особую интимность и теплоту, и обеспечила внутреннюю свободу в общении. Тема о «единстве в Православной Церкви» была включена в программу празднества не случайно, и не напрасно. И поставлена она была верно. Прежде всего нужно общение Православных в области мысли и молитвы. В этом отношении Солунское собрание напоминало конгресс Православных профессоров богословия в Афинах в 1946 году. Оно не было таким всеобъемлющим, как меньшее по составу собрание 1936-го года: многие Церкви не были вовсе представлены в этом году. Но во многих отношениях общение было живее и глубже.

Празднество завершится изданием юбилейного сборника, в который войдут и все доклады, читанные в Солуни, и другие статьи, доставленные избранным кругом авторов.

Прот. Георгий Флоровский, Д. Ф.

ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА ПРАВОСЛАВИЯ

В 54-м номере *Вестника*, в отчете о сессии Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей на острове Родосе уже упоминалось об инциденте, который, благодаря неосторожности католической прессы и Ватиканского радио, получил чрезмерный и болезненный резонанс в экуменических и вообще в церковных кругах. Инцидент этот, который можно считать исчерпанным, имел однако и свои положительные стороны: он поставил перед православным сознанием вопрос о наших экуменических задачах, о наших отношениях к католичеству и к протестантизму, о характере нашего участия во Всемирном Совете Церквей... По этому поводу был сделан ряд заявлений (Вселенский Патриарх), которые в свою очередь вызвали ряд недоумений и вопросов (см., напр., заметку о. А. Шмемана в *St Vladimir's Seminary Quarterly*. 1959, № 2). Вопросы эти могут обсуждаться в разных планах и на разной глубине. Чрезвычайно интересной является в этом отношении статья Оливье Клемана — православного француза, для которого католико-протестантская контроверза является трагедией «своего» западного мира, — напечатанная в № 766 от 21 ноября журнала *Réforme*. С любезного согласия последнего мы приводим полный перевод этой статьи и выражаем *Réforme* нашу сердечную благодарность.

Редакция

Детская болезнь экуменизма.

Римская церковь переживает повидимому в настоящее время то, что можно назвать «детской болезнью» экуменизма. В первый раз в истории (если отбросить скоро прекратившиеся попытки Пия XI завязать отношения с Православием) римский Первосвященник, вдохновленный повидимому духом смирения и любви, открывает свою церковь чувству экуменических чаяний нашей эпохи. Нет поэтому ничего удивительного в том, что наиболее братски настроенные католики испытывают почти что опьяняющую их радость и что им кажется, что все проблемы уже решены, тогда как на самом деле в данный момент они могут быть только ответственно поставлены: с риском начать подлинный диалог.

Англиканские, протестанские и православные деятели экуменизма хорошо знают эту атмосферу оптимизма. Все они ее пережили в двадцатых годах, когда, почувствовав веяние Духа, они думали, что любовь понимаемая то пиэтически, то деятельно достаточно для решения всех проблем. За этим однако последовали: во-первых, многочисленные разочарования, во-вторых — длительное терпение в осуществлении подлинной любви, направленной на изучение вероисповедных различий, независимо от исторических сложившихся предрассудков, в стремлении понять другого в его жизненной сущности, увидеть его таким, как он есть — для того, чтобы в этом обоюдном видении осязательно совместно сделать шаг вперед в направлении самого существенного.

Нет никакого сомнения в том, что большинство образованных католиков (в частности во Франции) даже не начинали той учебы, которая необходима для подлинного понимания Православия. И мы можем здесь задать себе вопрос о том, правильно ли информирован обо всех этих проблемах сам римский Первосвященник, язык коего — полный прекрасного чувства — нас одновременно и трогает и разочаровывает.

Как католики понимают Православие.

Отдельные представители тех, кто дает католическому миру информации о Православии, кто так сказать «создает» католическое представление о Православной церкви были и на Родосе и в Ватиканском радио и в редакции Парижского журнала «Ля Круа». Поэтому целесообразным является критически рассмотреть их более или менее глубоко разработанное понимание христианского Востока.

Эти слова — христианский Восток — вводят нас в самое сердце проблемы. Для очень многих католических экуменистов, в особенности принадлежащих к молодым поколениям, тем, что разделяет Католичество и Православие является в конечном счете фольклор. Постараемся сначала понять их точку зрения. Разделение христианского Востока и христианского Запада, говорят они нам, не имеет других оснований, кроме неизбежной дифференциации двух культур, связанных с историческими и географическими факторами. Проблема исхождения Св. Духа сводится к простому различию точек зрения; в них также проявляются психологии двух способов мышления. Главный упрек Православной церкви Риму заключался ведь в том, что Западная церковь ввела изменение в Никео-Царьградский символ веры односторонним актом.

В таком понимании Православная церковь является частью церкви Римской, утесом, оторвавшимся от золотоносной горы, но содержащим в себе то же золото. Вследствие этого раскола и других случайностей судьбы — завоеваний крестоносцев, господству Ислама — Православие в конце первого тысячелетия «вышло из истории», остановилось в своем историческом развитии, довольствуясь бесплодным хранением духовных и психологических данных предшествовавших эпох.

Римская же церковь, говорят они нам, осталась в сердце исторического процесса; она победоносно встретила в 14-ом веке рождение новой культуры и нового мира, создав томистский синтез, каковой является единственной системой, которая, утвер-

див автономность и природы и разума, способна одновременно и обосновать новую культуру и дать ответ на все ее вопрошания (по всем видимостям большинство наших экуменистов являются сынами Св. Доминика).

Что же касается Православной церкви, то «вернувшись в историю» в 19-ом веке, сначала в России, а затем в Греции и в Балканских странах, она испытывает огромные трудности при встрече с современностью. Предоставленная своим силам, она не в состоянии преодолеть это испытание, главным образом из-за неимения соответствующего аппарата, как в области мысли, так и управления; поэтому, углубляя свою работу, она рано или поздно будет принуждена обратиться к братской помощи Рима и воспринять созданную «науку» — одним словом: понять самое себя и свою изначальную принадлежность к Католичеству — само собою разумеется — римскому. Это счастливое открытие задерживается исключительно невежеством большинства православных, которые не знакомы в достаточной мере с историей, чтобы знать, что до раскола XI-го века их отцы охотно признавали и восхваляли римский примат; и недостаточно образованы философски, чтобы понять, что томизм является провиденциальным синтезом греческих отцов и нового мира (относительно первого «заблуждения» отметим сейчас же, чтобы больше к этому вопросу не возвращаться, что для православных примат и непогрешимость суть два понятия совершенно различной природы).

Из этих соображений вытекает и соответствующая линия поведения. Римская церковь должна незаинтересованно помогать Православным церквям Греции и Балкан перейти через порог приспособления к новому миру и современной культуре (здесь можно было бы повторить все то, что на светском языке говорится о помощи культурных стран недоразвитым народам); она должна обучать своей науке православных студентов-богословов (давая им для этого стипендии в католических институтах); таким образом, они будут способствовать неизбежному открытию Православием того единства с Римом, которое никогда не прекращалось и с которым вполне совместимы самые большие различия в области фольклора.

Эти старые и рассчитанные на долгое время планы странным образом сочетались с «детской болезнью» экуменизма, которой в настоящее время болеет Римская церковь — в результате чего этим летом и был сделан неосторожный и несвоевременный нажим...

Что же касается Русской церкви, то старательно умалчивая о ее компромиссах и в частности об отношении ее верующих к государству, многие утешают себя надеждой, что коммунистическая

рационализация русского человека приведет русских православных к сознанию необходимости уточнить и рационализировать и свое богословие и стать — почему нет? — подлинными томистами.

И как понимают его православные.

Каждый, кто глубоко любит Православие (я хочу сказать: кому Православие помогает в его духовной жизни) — будь он католиком, протестантом или православным — инстинктивно понимает, что вышеизложенное понимание более, чем спорно.

Раскол 1054 г. отнюдь не является результатом только одного исторического и культурного расхождения. Для наиболее глубоких православных богословов, так же, как и для объективных западных ученых (вспомним о докладе, прочитанном на Родосе лютеранским богословом Э. Шлинком) некоторые понятия и установки римского богословия средних веков ставят под вопрос действительность Св. Духа как в человеке, так и в Церкви: напомним только о том, что для Православия истина не может быть гарантирована ни папой, ни даже собором как таковым, но исключительно согласием личных убеждений, которые преданием, т. е. Духом Святым, действующим в Телѣ Христовѣ, приводятся в согласие в Слове и Таинстве.

Не является ли характерным то обстоятельство, что после раскола XI-го века христианский Восток не потерял свободного пророчества, которое изнутри обновляло церковь в самые тяжкие часы ее жизни; тогда как на Западе, в течение всех средних веков множились ереси о свободе во Св. Духе?

Нет, Православная церковь не закаменела в формах первого тысячелетия и не «покинула истории». Во-первых, внешне: ибо до XV-го века Византия, а затем Россия отнюдь не отказывались «творить» историю. А когда православным пришлось испытать гнет истории, когда их постигло унижение и гонение, какой путь избрали они? — Следовать за Христом! (образ современного русского народа, молящегося в своих храмах, навсегда запечатлелся в моей душе, как икона страждущего Христа). Но и в отношении глубины духовной жизни Православная церковь, вопреки своим недостаткам и даже падениям неизменно принимала и отвечала на вызовы истории. Средневековая Византия отнюдь не была окаменелой и неизменно трудилась над очищением богословских понятий, заимствованных из эллинизма, истолковывая их в свете библейского откровения, оживляя природу энергиями и утверждая благодаря этому возможность личной встречи человека с Богом — подлинное взаимодействие Творца и творения... Где же находим мы настоя-

щий ответ современному рационализму и натурализму: в том ли компромиссе, который старается установить с ними томизм (который они, использовав его для своих целей, сейчас же отвергнут); или же в учении Св. Григория Паламы о жизненно-экзистенциальном знании, неотделимом от освящения всего состава человека и о преображении тела и материи?

А в 18-ом и в начале 19-го веков, когда положение Православной церкви было поистине трагично (господство турок на Балканах; синодальный период в России), она в собственной глубине нашла силы для достойного ответа веку «просвещения»: изданием Добротолюбия; явлением преп. Серафима Саровского с его учением о христианской жизни, как преобразующем стяжании Св. Духа; проповедью Митрополита Филарета Московского, столь насыщенной глубиной патристики и богословской мудростью; посланием Восточных Патриархов 1848 г., утверждающим, что Истина хранится всей совокупностью церковного народа, предупреждающим Папу об опасности провозглашения своей непогрешимости и обосновывающим прозрения Хомякова о природе кафоличности — соборности торжественным определением иерархической власти. А в России 19-го и 20-го вв., вероятно, вследствие невозможности последовательного осуществления начал гуманизма, изучение и изживание атеизма получило ни с чем несравнимую глубину и остроту и подземные человеки начали воспевать трагический гимн Богу радости — в соответствии с глубочайшей истиной Православия о победе Христа над смертью. Сколько атеистов на Западе, равнодушных к схоластической мысли, начали предчувствовать Христа, читая Достоевского и Бердяева, каковые в лучших частях своего творчества являются безусловными свидетелями Православия!

И не в православной ли России наиболее просвещенные умы встретили, проработали и преодолели проблематику марксизма еще задолго до первой мировой войны? Вспомним С. Булгакова, автора гениальной философии (и богословия) хозяйства.

А в 1925 г. русская церковь, окруженная враждебным марксистским миром, не нашла ли слов, напоминающих послание к Диогнету и не начала ли в самом сердце безбожия своего свидетельства единственно доступными ей способами молитвы и любви?

Экуменическое призвание Православия.

Мы можем теперь различить противоположность двух пониманий, которые невидимо лежат в основании того, что в столь яркой форме выявилось в «Родосском инциденте».

Нетактичность некоторых католических унионистов объясня-

ется в конце концов непониманием подлинных судеб Православия, которое отнюдь не является бессознательным обломком римского Католичества. В своих духовных глубинах Православие превосходит те ограничительные меры и те рационалистические надстройки, которые Рим считает неизбежными для сохранения и защиты Истины. Православие хранит Истину и без них.

Экуменические судьбы Православия развивались и продолжают развиваться в связи с этими двумя пониманиями. Если мы согласимся с «плоским» истолкованием раскола XI-го века, то мы неизбежно должны принять и «плоское» объяснение событий XVI-го века: протест реформаторов должен в таком случае быть истолкован, как чрезмерная реакция на временный упадок Римской церкви.

Но о чем здесь в действительности идет речь? О возможности православного понимания и православной оценки Реформации. Ибо если раскол Востока и Запада действительно связан с ущерблением, нанесенным Римом полноте Св. Духа, а следовательно с искажением учения о царственном священстве и о христианской свободе — тогда протест Реформации оказывается — по крайней мере в своих положительных моментах — исканием и стремлением восстановить эту полноту. В таком случае Православие оказывается совсем не чуждым Западной проблематике, но получает свое место и значение в самом сердце западного христианства. Своей глубиной Православие может быть ближе всего и всех к той единственной точке единства, от которой все исходит, к которой все стремится, без возможности, однако, соединиться и примирить противоречия вследствие отсутствия «третьего термина».

По сравнению со своими западными сестрами Православная церковь является культурно-слабой и недостаточной. Но Западные церкви в своей разорванности и в своем страстном, но вечно неосуществимом стремлении к единству только подхлестывают интеллектуальное искание и исследование источников; тогда как Православие сохраняет и самой своей внешней исторической униженностью питает и растит хрупкое зерно единства — робкую надежду на возможность преодоления своих ограниченностей.

Да — с помощью **всех** своих западных сестер Православие должно осознать себя как живой зов к общению, должно понять весь Запад, как разорванное Христианство, вдохновляемое к творчеству самим фактом своей разорванности...

В этой перспективе Православие — по самой своей природе — имеет экуменическое призвание. Оно никому себя не противопоставляет; в частности никоим образом не противопоставляет себя Риму. Но с одинаковой любовью открывает двери своего сердца всему богатству христианской жизни Запада — католикам, англи-

канам, протестантам — ибо именно полнота и внутренняя диалектика этой жизни предощущается им как скрытое Православие.

Но в своем смирении Православная церковь должна пересмотреть и свою собственную жизнь и первым делом попытаться вылечить свою бедную историческую плоть, которая вчера раздиралась различными национализмами, сегодня — железным занавесом, и вследствие своих частных «преданий» (которые далеко не всегда выражают собою Предание, каковое есть судящее присутствие в Церкви Св. Духа) всегда стоит перед опасностью утери своей прозрачности и чистоты.

Но для плодотворности экуменического диалога Православие должно отнестись критически и к другим вероисповедным установкам. Протестантские экуменисты это прекрасно понимают; ибо участие Православных во Всемирном Совете Церквей побуждает их более глубоко продумать противоположение духовного события и установленного порядка, Слова и Таинства, одним словом, — проблему реальности освящения. Католические братья также должны услышать Православный голос. Ибо Православная Церковь ставит под вопрос целый ряд положений, принятых Римом после раскола: к таковым относятся проблема взаимоотношения Слова и Духа в откровении Отца; учение о Церкви; весь богословский комплекс, предполагаемый догматом Непорочного зачатия...

Подготовка будущего собора ничего не выиграет от того, что верующих католиков будут убеждать, что по существу Православие — это «то же самое» и что достаточно усиления власти епископов, чтобы все трудности были разрешены.

Подготовка будущего собора ничего не выиграет от непрерывного повторения, что все Православие исчерпывается формой его богослужения и от замалчивания того факта, что в Православии живо свободное пророчество — просто потому, что его опыт и его учение (мы имеем в виду Св. Симеона Нового Богослова и Преп. Серафима Саровского) кажутся католикам «недостаточно католическими».

Подготовка будущего собора ничего не выиграет от утверждения, что Православное богословие — это детский лепет, ибо оно не пользуется логическим аппаратом, отвечающим «научным» требованиям; и от замалчивания (среди многих других) такого строго продуманного богословия, как труд В. Лосского — конечно потому, что он без компромисса поставил проблему о Св. Духе.

Если Три есть священное число, знаменующее собою Бога Любви, Который никогда в Себе не бывает одинок; если это число выражает собою преодоление всяческого противоположения в

полноте единства и различия личного бытия; то перенесенное в наш павший мир это число всегда подвержено опасности превратиться отблеск Божества в его искаженный образ и стать символом разъединения, дурного согласия двух, исключая третьего — согласие двух против одного.

В этом соблазне — постоянная опасность экуменического диалога, который по своему существу является трехгранной реальностью. Православие изменило бы своему экуменическому призванию как в том случае если бы оно удовольствовалось своим участием во Всемирном Совете Церквей (которому оно должно облегчить сближение с католичеством), так и в том случае, если бы оно пошло на одностороннее соглашение с Римом. События этого лета показали, что отдельные православные церкви инстинктивно предчувствуют свое высокое призвание. Пожелаем, чтобы эти события ускорили самосознание Православия в отношении его служения христианскому единству. Пожелаем также, чтобы эти события побудили задуматься над этими вопросами католических экуменистов, среди которых имеется немало подлинных друзей Православия. Не является ли верховным законом экуменизма: идти к другому, в котором нуждаешься, для того, чтобы стать вполне самим собой, то-есть в полноте осуществить свое христианство.

Оливье Клеман

ФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ

Глава III

Ф. И. Тютчев (1803—1873)

После Пушкина русская поэзия расцвела с необычайной силой, выдвинувши таких первоклассных поэтов, как Тютчев и Лермонтов. Поистине это был золотой век русской поэзии. Но Тютчев стоял ближе к Пушкину и по годам (был моложе Пушкина всего на 4 года) и потому, что в его удивительном творчестве поэзия поднялась даже выше, чем она была выражена Пушкиным. Но талант Пушкина был шире, разностроннее, а главное самобытнее; Тютчев же в очень большой степени был связан не столько с русской стихией, сколько со всей немецкой романтикой. Оставаясь ярким и самостоятельным в своих поэтических переживаниях, Тютчев все же был теснейшим образом связан с немецкой романтикой *).

*) Смотри об этом обстоятельную статью проф. Чижевского (Ztschr. für Slav. Philologie 1927) «Tütchew und die deutsche Romantik».

В Тютчеве очень трудно отделить его поэтические прозрения от работы его мысли; некоторые из самых замечательных его стихотворений представляют превосходную поэтическую обработку **мыслей**, рождавшихся независимо от поэтических прозрений его. Между прочим это обстоятельство очень затрудняло и затрудняет надлежащую оценку творчества Тютчева. Первоклассный поэтический талант его облакал в удачнейшие стихи то, что рождалось в работе мысли, — **поэзия слишком часто была к услугам именно мысли Тютчева**. Для нашей цели — раскрытия философских мотивов, которые проявлялись в поэтических интуициях, поэзия Тютчева особенно трудна для анализа. Достаточно, например, прочитав интереснейшую статью Вл. Соловьева о Тютчеве, чтобы сразу почувствовать, что Соловьев (а за ним и другие исследователи Тютчева) просто не различал у Тютчева его поэтической интуиции от поэтической обработки чисто мыслительных построений. Если взять, например, знаменитые и действительно прекрасные стихи Тютчева:

«Не то, что мните вы, природа...»

чтобы сразу увидеть, что в основе их лежит вовсе не поэтическая интуиция, а работа мысли, нашедшая затем в стихах свое выражение, — разве только в словах о природе: «в ней есть душа, в ней есть **свобода**», в последнем утверждении о природе есть отзвук собственных интуиций Тютчева, как это мы увидим дальше.

Тютчев был, конечно, серьезным и глубоким мыслителем, во многом самостоятельным, — и эта работа мысли наполняла его душу, лишь иногда выражаясь в превосходно сделанных стихах. Не этой ли работой мысли Тютчев и привлекал к себе сердца людей, мировоззрение которых было созвучно с мыслями Тютчева (Л. Толстой, Вл. Соловьев, Тургенев)? Если к этому присоединить совершенство формы, то станет понятным тот ореол, который окружает Тютчева донныне.

Но у Тютчева были и настоящие, глубокие и властные поэтические интуиции, которые нам, в настоящем этюде, и важны в первую очередь. Он сам хорошо сказал:

Есть целый мир в душе моей
Таинственно волшебных дум.

Тютчев умел «слышать» в себе эту внутреннюю жизнь души, и отсюда непобедимое очарование почти всех его стихотворений. Чтобы разобраться в диалектике этих «таинственно волшебных

дум» Тютчева, надо исходить однако не из переживания хаоса в бытии (как это делает например Вл. Соловьев), а из переживания Тютчева о соотношении человеческого «я» и мирового бытия. Вот замечательное (одно из лучших) стихотворение Тютчева, которое передает эту, **основную** для него интуицию:

Тени сизые смешались,
Цвет поблекнул, звук уснул;
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальний гул...

Час тоски невыразимой!
Все во мне, и я во всем.

Сумрак тихий, сумрак сонный,
Лейся в глубь моей души,
Тихий, томный, благовонный,
Все залей и утиши...

Дай вкусить уничтоженья,
С миром дремлющим смешай!

Чудные стихи — и какое удивительное переживание: «все во мне, и я во всем»! Не только призрачность человеческого «я» выражена здесь с предельной «тоской невыразимой», но и странная потребность совсем забыть себя: «дай вкусить уничтоженья», т. е. уничтожения «я».

Здесь, по-моему, ключ к «таинственно волшебным думам» Тютчева, — и это, конечно, меньше всего пантеизм (как нередко характеризуют основные установки у Тютчева*). На тему о призрачности нашего «я» много и часто писал Тютчев:

О, нашей мысли обольщенье,
Ты, человеческое я!

Мы только «льстим» себе, обольщаем себя тем, что наше я обладает каким-то своим, нерушимым бытием, а на самом деле это только обманчивое представление.

*) Франк говорит в своем этюде «Космическое чувство в поэзии Тютчева» (сборник «Живое знание») о «явственном пантеизме Тютчева» и вовсе не о восприятии хаоса в бытии (что было для Тютчева **вторичным**, а вовсе не исходным).

О, вещая душа моя,
О, сердце полное тревоги,
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!...

Пустоте и призрачности нашего я изредка противостоит образ Христа — воплощенного Личного бытия

(Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть),

но чаще из призрачности нашего я вытекает у Тютчева желание «раствориться» во «всем»:

Дума за думой — волна за волной
Два проявленья стихии одной.

Тот же все вечный прибой и отбой,
Тот же все **призрак** тревожно-пустой.

И так понятны в свете этом, слова Тютчева:

Все во мне, и я во всем.

Эта **неотделимость нашего я от космоса**, столь чуждая христианскому восприятию человека в его утвержденности (каждого «я») в вечном бытии, — это и есть как бы центральное поэтическое созерцание у Тютчева.

Сюда присоединяется «философия ночи», все романтическое учение о *Nachtseite der Seele*, которое укрепило и углубило поэтическое восприятие у Тютчева призрачности нашего я. Но «философия ночи» только примкнула к основному у Тютчева восприятию призрачности нашего «я». Все же романтическое воззрение, что день как бы закрывает от души подлинное бытие, что лишь ночью душа освобождается от этого «давления», перешло к Тютчеву и дало место ряду чудных его стихотворений, в которых глубина мысли соперничает с яркостью образов:

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь, и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

Небесный свод, горящий славой звездной
Таинственно глядит из глубины,
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.

Не менее ярко и глубоко другое стихотворение:

На мир таинственный духов,
Над этой бездной безымянной,
Покров наброшен златотканый
Высокой волею богов.

Но меркнет день, настала ночь;
Пришла — и с мира рокового
Ткань благодатную покрыва
Сорвав, отбрасывает прочь...
И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами:
Вот отчего нам ночь страшна!

Это подлинное и глубокое переживание у Тютчева, который нашел свои слова, свои образы для «философии ночи». Немецкие романтики порой рассматривали ночь, как «откровение Вечности». Тютчев же предпочитает говорить о «бездне» или «хаосе». В стихотворении «Ночные голоса» он говорит:

Иль смертных дум, освобожденных сном,
Мир бестелесный, слышный, но незримый
Теперь роится в хаосе ночном?

Стремоухов, в своей прекрасной книге о Тютчеве*) говорит, что у Тютчева мы скорее находим панпсихизм, чем пантеизм. Что пантеизма **вовсе нет у Тютчева** — это бесспорно, но **вовсе нет** и панпсихизма, который своей внутренней диалектикой связан (уже у Лейбница, тем более у русских неолейбницианцев) с **персонализмом** — между тем для Тютчева характерен как раз **имперсонализм**, чувство «безличности» человека.

Природа знать не знает о былом**),

*) Stre moukhoff. La poésie et l'idéologie de Tioutcheff. Strasbourg, 1937.

**) Природа не знает, не вмещает, по Тютчеву, историю, историческое бытие. Так космизм поглощает у него всю богатую, сложную жизнь, которая заполняет историю.

Ей чужды наши призрачные годы
И перед ней мы смутно сознаем
Самих себя лишь грезю (!) природы.
Поочередно всех своих детей
Свершающих свой подвиг бесполезный (!!!)
Она равно приветствует своей
Всепоглощающей и миротворной бездной.

Это есть чистейший имперсонализм — и вот еще одна иллюстрация этого:

Как хорошо ты, о море ночное!
Здесь лучезарно, там сизо, темно...
В лунном сиянии, словно живое
Ходит, и дышит, и блещет оно.
В этом волнении, в этом сиянии,
Весь как во сне, я потерян стою
О, как охотно бы в их обаяньи
Всю потопил бы я душу свою!

В личной жизни Тютчев жил напряженной и даже страстной жизнью, — но все это он охотно «потопил» бы перед лицом жизни природной! Какой тут панпсихизм, когда собственную психику Тютчев готов «потопить» в жизни природной...

Но мы уже упомянули, что в отношении природы Тютчев довольно смело утверждает, что «в ней есть душа, в ней есть свобода». Насчет «души мира» в других местах он ничего не говорит, но о свободе в природе мы узнаем кое-что из других его стихов. Самое замечательное стихотворение, говорящее о какой-то «свободе» касается ветра:

О чем ты воешь, ветер ночной,
О чем ты сетуешь безумно?
Что значит странный голос твой,
То глухо-жалобный, то шумный?
Понятым сердцу языком
Твердишь о непонятной муке.

Два последние стиха есть подлинное поэтическое восприятие, — они не выдуманы, они лишь выражают сознание («понятым сердцу языком») того, что в природе есть какая-то мука...

Но дальше идет речь уже о человеческой душе:

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!

Эти странные слова становятся еще более странными в дальнейшем:

Как жадно мир души **ночной**
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди
И с беспредельным жаждет слиться.

(опять имперсонализм!). Но конец еще более неожиданный:

О, бурь уснувших не буди:
Под ними хаос шевелится!...

Комментарии, какие дает Вл. Соловьев (в своей статье о поэзии Тютчева) этим стихам, по правде сказать, не имеют никакого отношения к Тютчеву и всецело объясняются софиологической концепцией Соловьева (во второй ее редакции). Но если вдуматься в приведенные слова Тютчева, который в данном случае ничего не «сочиняет», а просто выражает непосредственную интуицию, то вот какой смысл они в себе содержат:

Вот первый комментарий из другого стихотворения:

Одни зарницы огневые
Воспламеняясь чередой,
Как демоны глухонемые
Ведут беседу меж собой.

И вот опять все потемнело,
Все стихло в чуткой темноте,
Как бы **таинственно дело**
Решалось там на высоте.

Эти слова о «таинственном деле» ничего другого не означают*), кроме чувства, что в природе есть своя, таинственная жизнь (в чем и состоит ее свобода!). Но природа, как это открывается «миру души ночной», есть бездна, страшная нам именно потому, что в природе идет своя таинственная жизнь, жертвами

*) Вл. Соловьев и здесь усмотрел «злое движение» мирового хаоса.

которой мы являемся. «Непонятная мука» есть в природе (она как-то связана с «таинственным делом» в ней), и все горе наше в том, что мы лишь бессильные свидетели этой муки, этой жизни природы. Все это входит в нас через «понятный сердцу язык», но разум обнять этого не может. Но почему же ветер ночной может разбудить «уснувшие бури»? Очевидно это не **личные бури** — ведь «под ними хаос шевелится», хаос не личный, а космический. Если в ночную пору «все во мне и я во всем», то тут нет места пробуждению личных «уснувших бурь» — сама ведь личность эфемерна («пустое самообольщение»). Все это варианты на тему имперсонализма.

Чудесные стихи Тютчева касаются и личных переживаний его, но в них нет никаких откровений, никаких интуиций. То же, что мы приводили до сих пор, вскрывает философские мотивы в интуициях Тютчева. Постараемся их формулировать.

Справедливо и верно было сказано (особенно хорошо Франком) о «космическом чувстве» у Тютчева. Да, он глубоко чувствовал жизнь природы, угадывая какое-то «таинственное дело» в ней, куда проникнуть нам не дано. Обычно из этого космического чувства у Тютчева выводят и его восприятие призрачности нашего я; Франк например говорит о «космизации» души у него, о разложении того непосредственного восприятия, которое дано нам всем. Но соотношение космического сознания и настойчивой мысли о призрачности нашего я у Тютчева надо понимать как раз в **обратном порядке**: из имперсонализма, и только из него и вытекает у Тютчева его потребность «слияния» с космосом. Любопытно, что нигде у Тютчева нет и намека на загробную жизнь нашего я, уже явно независимую от космоса. Тютчев представляет единственный пример в мировой литературе незамечания метафизической глубины в нашем я — для него оно пусто, призрачно, и есть чистое «самообольщение». Это, конечно, не то разложение понятия я, которое с такой силой в английской философии развивал Юм, это есть нечувствие метафизической тайны в каждой человеческой индивидуальности. Вероятно, оттого так и любил Тютчева Толстой, все учение которого вытекает из его имперсонализма. Заметим тут же, что романтизм (и немецкий и английский, тем более французский) наоборот заняты всегда именно темой о тайне, скрытой в нашем «я». У Тютчева же из его имперсонализма и вытекает и «жажда самоуничтожения» и недоверие к «я». Его известные строки:

«Все во мне и я во всем»

надо бы читать в обратном порядке: так сильно ощущение у него, что его «я» во «всем» (т. е. что в нашем я нет ни грана подлинной индивидуальности, своеобразия и метафизической силы), — что понятно из этого, что

«Все во мне»

Только исходя из имперсонализма Тютчева можно надлежаше понять его космизм, а пресловутая «космизация души» есть только вывод из пустоты и призрачности нашего «я». Между прочим здесь ясно, насколько все восприятие бытия у Тютчева было чуждо христианству с его глубоким чувством метафизической природы нашего я, — что и закрепляется в учении о всеобщем воскресении.

Остается вопрос — считать ли имперсонализм Тютчева его индивидуальным свойством или мы тут стоим перед какой-то особенностью русской души (той самой, которую нарочито подчеркивал Толстой в Каратаеве)? Но на этот вопрос некоторый свет бросает дальнейшее развитие русской поэзии, — о чем речь впереди.

Прот. В. Зеньковский

БИБЛИОГРАФИЯ

Архимандрит Андроник (Елпидинский)

Восемнадцать лет в Индии. Стр. 359, Буэнос-Айрес, 1959.

Русская Церковь знает ряд выдающихся миссионеров, но их работа всегда была вне главного русла нашей церковной жизни. Книга о Андронике, вышедшая после преждевременной кончины ее автора, занимает особое место в эмигрантской литературе, так как она рассказывает об одиноком подвиге русского священника, отдавшего себя мало понятной большинству миссионерской работе. Забытый и не поддержанный нашей Церковью, он принужден был покинуть Индию и последние годы своей жизни провел в Америке. Уроженец далекого Севера, отец Андроник принял монашество и священство в Сергиевском Подворье в Париже в 1925 г. Пять лет он провел в Бельфоре, работая там на приходе, но его тянуло к миссионерству. Прочтя в «Вестнике Р. С. Х. Д.» статью о христианстве в Индии, он решил покинуть Францию и переселиться в эту далекую страну. После долгих хлопот и усилий ему удалось попасть в Индию в 1931 г., где он и пробыл до 1949 года.

Книга о Андронике дает яркую и правдивую картину жизни современной Индии и без всяких прикрас знакомит своих читателей с необычайной личностью ее автора, человека глубокой веры, мужества и самоотвержения, который совмещал хозяйственность русского северянина с полной отдачей монашеству и молитве. Большую часть своей жизни в Индии о. Андроник провел в Траванкоре, построив саморучно на вершине дикого холма дом и маленькую церковь. В 1954 г. моя жена и я

посетили место его подвигов и познакомились с индусом-монахом, который продолжал дело, начатое о. Андроником. Окружающее население с благодарностью вспоминало необычайного русского отшельника, надеясь, что он вернется к ним, но этому не суждено было совершиться...

С внешней точки зрения миссия о. Андроника не была удачной, ему не удалось обратить язычников в христианство и положить основание собственной церковной общине. Одной из главных причин этого была его встреча с Православной Церковью Южной Индии, которая, хотя и не находится в евхаристическом общении с нами, все же исповедует нашу веру и очень близка нам по духу.

О. Андроник встретил самый радушный прием среди этих православных индусов и после долгих размышлений пришел к выводу, что он должен помогать их Церкви, а не создавать отдельную общину.

Решение, принятое о. Андроником, ставит перед нашим церковным сознанием большой и ответственный вопрос о границах Православия. Мы привыкли рассматривать христиан, не находящихся в каноническом общении с нами, как отличающихся от нас и по своей вере, но на юге Индии существует Церковь, православная по вероисповеданию, но отличная от нас по своему богослужению. Она была отрезана географически и исторически от Византии, никогда не была в связи с нашей Церковью, но, будучи основана апостолом Фомой, она сохранила подлинное апостольское предание. Как же должны мы отнестись к ней, считать ли ее православной или не православной Церковью? Вывод, сделанный о. Андроником, оказал глубокое влияние на судьбу его миссии.

Мне пришлось тоже близко познакомиться с православными индусами во время моего пребывания в Траванкоре и я вполне разделяю положительную оценку, сделанную о. Андроником.

Индия находится сейчас на распутье. Ее многомиллионное население ищет новых путей жизни. Православные Траванкора могли бы много дать своей стране, но она нуждается в дружбе и поддержке других православных Церквей. О. Андроник горько переживал безразличие как русских, так и греков, к судьбам христианства в Индии. Его призывы о помощи оставались неуслышанными при его жизни. Какова же будет судьба его книги? Найдет ли его посмертный голос отзвук среди членов нашей Церкви?

Оксфорд.

Н. Зернов

Молодежь Советского Союза (сборник статей), издание Института по Изучению СССР, Мюнхен, 1959 г., стр. 101. Адрес издательства: Institut zur Erforschung der UdSSR, München 26, Schliessfach 8, Deutschland.

Институт по изучению СССР, кроме периодических изданий на разных языках, выпускает отдельные брошюры, посвященные самым разнообразным сторонам советской жизни. Особенный интерес для нас представляет сборник 13-и статей о советской молодежи. Оглавления статей сразу указывают на мастерство редакции, которая, в книжечке небольшого объема, сумела преподать читателю в высшей степени содержательный обзор самых жгучих конфликтов, в которые вовлечена молодежь в Советском Союзе.

Обзор охватывает 3 последних года (1957, 1958 и 1959 г. г.), то есть период, который следует за «оттепелью» 1956 г. и доходит до наших дней. Авторы статей с той или иной стороны подводят своих читате-

лей к трем основным темам, и прежде всего к теме о **протесте** советской молодежи против создавшегося строя жизни в СССР. Несмотря на то, что современная молодежь Советского Союза является продуктом «марксистского воспитания» и не имеет тех поводов к недовольству, каковые были у «отцов» — ведь нет уж более частной собственности, нет социальных преград, нет темных идеологий и суеверий!.. — несмотря на то, что современная молодежь пожинает плоды великих коммунистических идей и достижений, главную оппозицию коммунистическому режиму оказывает именно она. В чем же дело? Не является ли воспитание, придуманное коммунистическими теоретиками, лишь **насилственной дрессировкой**, не отвечающей потребностям нормального развития молодых людей, и способной в конце концов зародить в их душах законное отталкивание от искусственных рамок? Природа человека берет свое и в тоталитарной стране, что должны признать и строители коммунизма. Вот что пишет (в намеренно ли неясной форме?) начальник отдела пропаганды в № 2 журнала «Коммунист» 1959 года *): «Нельзя согласиться с утверждениями авторов некоторых статей о том, что говорить об отставании сознания от бытия, о сохранении элементов старого, буржуазного сознания можно лишь по отношению к людям, выросшим или по крайней мере родившимся в капиталистическом обществе, но никоим образом не по отношению к людям, родившимся и выросшим при социализме.. Подобного рода взгляды — пример вульгаризации». Протест молодежи направлен прежде всего против стеснения личной свободы. Отвоевывать в этой области приходится самые элементарные права. Особенно выделяются самые молодые литераторы, которые мучительно борются с «проклятыми вопросами»: почему я не имею права думать, как хочу, писать, что думаю, выбирать профессию по вкусу, любить кого жаждет душа, а не кого советует партия? Если большинство молодежи оказывает оппозицию «по инерции», обходя указы партии, то элита, которая идет по стопам старших представителей «оттепели» (вспомним В. Дудинцева), совершает как бы некий «крестовый поход» не только за свободу, но и за правду. Молодой поэт Евгений Евтушенко (ему около 25 лет) олицетворяет это движение, характеристику которого мы находим в следующих его стихах:

«Я знал, что мне дадут ответы дружно
 На все и «как?», и «что?» и «почему?»,
 Но получилось так, что стало пужно
 На все искать стветы самому...»

.....
 Ты потерпи, ты взглядывайся, слушай,
 Ищи, ищи. Пройди весь белый свет.
 Да, правда хорошо, а счастье лучше.
 Но все-таки без правды счастья нет». **)

Вторая большая тема, затронутая в сборнике, касается социального положения молодежи в СССР. Самым тяжелым испытанием является факт все более и более систематической эксплуатации сил молодежи в целях осуществления государственных строек и выполнения норм про-

*) См. сборник, стр. 25.

**) См. сборник стр. 28; подчеркнуто нами.

дукции. Эксплуатация эта простирается вплоть до детского труда. Все последние реформы средних учебных заведений, не без труда проведенные Хрущевым, преследуют всё ту же цель: увеличение трудодней. После окончания первого цикла «одиннадцатилетки» школьники 14-16 лет должны «определенное количество часов в неделю работать на производстве или сельском хозяйстве». Для детей младшего возраста создаются (1959 г.) особые лагеря «труда и отдыха», где школьники должны выполнять сельские работы, напр., по выращиванию кукурузы, домашней птицы и т. п. Другой, еще более вредный замысел хрущевских реформ норовит оторвать детей от какого бы то ни было влияния семьи. Реформа, проводимая наиболее безгласно, заключается в создании колоссальных школ-интернатов, в которых дети данного района обязаны будут учиться. Экстернат, в целях этого плана, должен быть с течением времени «изжит». В настоящее время интернаты вмещают 180.000 детей; а в 1965 г. их предвидится до 2,5 миллионов, то есть 20% школьной молодежи. Основным препятствием в осуществлении этого плана является сильный протест родителей, а также и педагогов.

Третья тема, которая является подосновой всех других, касается увядания коммунистического пафоса. Это угасание внутренней искры тесно связано с проблемами молодежи. Коммунизм полинял, он сделался чем-то искусственным, риторическим; любая позиция политической тактики, будь она компромисс или даже измена марксистской идеологии, имеет своих теоретиков, которые удачно, и чаще неудачно, подгоняют факты под теории. Молодежь остро ощущает неравенство, создавшееся в Советском Союзе между положением преданных или нужных режиму работников и рядовыми гражданами. Противоречие с коммунистической теорией об уничтожении классов здесь налицо, но это не смущает мастеров ложных лозунгов. Вот что мы читаем в «Правде» *) (от 27-6-1958 г.): «..И на высшей стадии коммунизма, когда будет осуществлен коммунистический принцип распределения по потребностям, не будет уравниловки, так как потребность и вкусы (!) людей будут различными». Спал энтузиазм. Комсомолы пустыют, лозунги звучат пусто, молодежь ищет воодушевления либо в спорте, либо в погоне за благами мира сего, либо даже в церковных обрядах, особенно же обрядах брака, крестин, престольных праздников, смутно сознавая смысл церковной жизни! Коммунистическая партия вяло пополняет свои редеющие ряды и делается постепенно партией стариков (средний возраст в КП — от 40 до 50 лет!). Конечно, в массе живет гордость от сознания достижений техники и науки, но идеология коммунизма вряд ли может привлечь молодежь к **свободной** жертвенности!

Статьи данного сборника приводят самые яркие факты «оживления» среди молодежи. За единицами «свидетелей» стоит необозримый фон серой массы бедных юношей и девушек, которым не дано по-своему проложить свою жизнь.. Но, как и во всех движениях, пробивают, на вид самые непоборимые препятствия, лишь немногочисленные бойцы. Особенно укрепляет нашу душу сознание, что искра правды в России не погасла, что и по сей день там есть служители правды, которые озаряют надеждой путь многих.

Ксения Хелстовская

*) См. сборник, стр. 18.

ХРОНИКА

ОТЧЕТ О РАБОТЕ РСХД ЗА 1958-1959 г. г.

15 декабря 1959 г. состоялось общее собрание членов Р. С. Х. Д., на котором были прочитаны доклады о работе Четверговой Школы Р. С. Х. Д. (о. И. Верник), о работе Юношеского Отдела (К. А. Ельчанинов) и о работе Студенческого Отдела (И. В. Морозов). Приводим краткое резюме прочитанных докладов.

Четверговая Школа Р. С. Х. Д., под руководством прот. Виктора Юрьева. В истекшем учебном году в четверговой школе училось 88 учеников. Всю работу проводят 9 преподавателей в 10-ти классах. При четверговой школе существует хор (20 человек), который, под руководством Т. И. Смоленской, занимается изучением церковных песнопений.

ЮНОШЕСКИЙ ОТДЕЛ Р. С. Х. Д.

Сборы. Основная работа с детьми от 7 до 15 лет протекала на сборах по воскресеньям с 3-х до 6-ти часов в доме РСХД. Работало 8 отрядов. В среднем приходило 45-60 человек детей. 12 руководителей занимались с детьми прикладным искусством, играми, чтением, пением и проводило беседы на различные темы. Весной совершались выезды и походы в леса окрестностей Парижа.

Лагери. Десятидневный зимний лагерь в Шателе в Альпах, на высоте 1.250 м., состоялся с 23 декабря по 3 января, при участии 75 чел. детей и 8 руководителей. В ежедневную программу входили: до 4-х часов — катанье на лыжах и санках, с 4 до 9 часов — прикладное искусство, пение, игры, беседы. В том же месте состоялся и весенний лагерь с 22 марта по 1 апреля (80 чел. детей и 8 руководителей). О летнем лагере см. отчет в № 54 «Вестника».

Издание детского журнала «Ключ». Вышли 12, 13 и 14 №№. Тираж каждого номера — 500 экземпляров.

«Журнал православного лицеиста» (по-французски) для молодежи от 14 до 19 л. Вышли 4, 5, и 6 №№, тираж 400 экз. С 7-го номера тираж повышается до 500 экз., так как журнал пользуется большим успехом. В журнале пишет преимущественно сама же молодежь. «Журнал православного лицеиста» на русском языке выходит одновременно с французским изданием.

Социальная работа. В истекшем году дети собрали на стариков 48.000 франков. **Лотерея** в пользу нуждающихся детей: было продано билетов на 23.000 фр. **Распродажа** изделий по прикладному искусству принесла 25.000 фр. **Поездка** группы старших девочек в русский дом в Севр (под Парижем) с исполнением эрстистической программы. **Посещение больных** старшими девочками.

Религиозный кружок молодежи от 14 до 18 лет собирался 7 раз. Приходило от 15 до 25 человек. Участники кружка ходили также в театр (5 раз) и на выставки (2 раза).

Съезд лицеистов. 11 и 12 апреля. Тема: «Православные ли мы в жизни или только на словах?». На съезде приняло участие 80 человек молодежи.

Работа с руководителями. В Юношеском отделе РСХД работает 20 руководителей. Помимо регулярных собраний, на которых обсуж-

даются рядовые проблемы, руководители приняли участие в Съезде руководителей, 2-3 ноября, на котором была выработана программа на год и заслушаны доклады на педагогические темы.

СТУДЕНЧЕСКИЙ ОТДЕЛ

В 1958-1959 г. вели работу 8 кружков:

1) **Кружок по изучению Священного Писания**, под руководством о. Ильи Мелия, о. Б. Бобринского и Н. А. Куломзина, собирался 2 раза в месяц и занимался изучением Евангелия от Марка. Доклады читались по преимуществу руководителями кружка, и так как в числе руководителей были преподаватель Нового Завета (Н. А. Куломзин) и преподаватель догматического богословия (о. Б. Бобринский), то сотрудничество последних делало работу кружка особенно плодотворной и интересной. Кружок посещали от 7 до 15 человек.

2) **Религиозно-философский кружок**, под руководством Д. Д. Викторова, собирался (в составе от 7 до 20 человек) один раз в три недели и занимался изучением творчества В. Соловьева, Н. А. Бердяева, Н. В. Гоголя. Доклады читали: В. Н. Ильин, прот. В. Зеньковский, Л. А. Зандер, И. В. Морозов, Д. Д. Викторов.

3) **Кружок по изучению современной России**, под руководством К. А. Ельчанинова и И. В. Морозова. Обычно в работе кружка принимало участие от 10 до 14 человек, хотя на некоторых докладах собиралось и до 70 человек. Работа была посвящена изучению трех тем:

1) экономической системе Сов. России, 2) отношению к революции А. Блока и Б. Пастернака и 3) юношеству и молодежи в Сов. России. С докладами выступали: о. С. Оболенский, М. Лазаревич, И. В. Морозов, Г. А. Раевский, П. А. Струве, Д. Тихомицкий.

4) **Экуменический кружок** под руководством Н. А. Струве. В работе кружка принимали участие католические, протестантские и православные студенты, в составе 25 человек. Тема кружка — разбор трудных евангельских текстов.

5) **Музыкальный кружок**, под руководством В. Шушкевича, собирался два раза в месяц в составе 7-10 человек. Работа кружка была посвящена изучению Баха, Бетховена и Чайковского. Вступительные доклады читали: В. Н. Ильин и В. Шушкевич.

6) **Клуб для молодежи**, под руководством С. Аржаковского, собирался один раз в месяц в составе от 30 до 60 человек.

7) **Театральный кружок**, под руководством В. П. Субботина, собирался еженедельно в составе от 12 до 26 человек. В прошлом году театральный кружок осуществил четыре постановки: 1) на елке Р. С. Х. Д. было сыграно 2-ое действие из комедии Гоголя «Женитьба», 2) 22 февраля, в большой театральной зале в Исси-ле-Мулино была поставлена пьеса Островского «Бедность не порок», 3) 13 августа в летнем лагере — пьеса Э. Ростана «Романтики» и 4) 8 ноября — комедия Гоголя «Женитьба», по случаю 150-летия со дня рождения Н. В. Гоголя.

8) **Кружок Помощи**, под руководством К. В. Хелстовской и Е. Аржаковской. В работе приняло участие 40 человек и членам кружка удалось обслужить 44 чел.

Неделя о Православии.

В марте 1959 г. Р. С. Х. Д. организовало цикл лекций о православии на французском языке в Латинском квартале. Были прочитаны следующие доклады: «От марксизма к христианству» — Л. А. Зандер, «От идеализма в Церковь» — прот. В. Зеньковский; «Русская Церковь перед лицом коммунизма» — Н. А. Струве; «Свидетельство Православия современному миру» — прот. А. Князев; «Православие и смерть» — О. Клеман; «Православие и личная жизнь» — архим. Л. Жилле; «Церковь как община» — о. И. Мейендорф. На лекциях присутствовало от 75 до 100 человек.

Публичные лекции.

Движение организовало ряд публичных собраний. Первое было посвящено «Лирике Пушкина» — читал С. Маковский; второе — «Русской религиозной мысли» — читали прот. В. Зеньковский и Л. А. Зандер; третье — «Лирике Лермонтова» — читал В. Н. Ильин, и четвертое — памяти преп. Серафима Саровского — читали В. А. Зандер и В. Н. Ильин.

Праздник Движения.

4 декабря 1959 г. была организована встреча членов и друзей Движения. К. А. Ельчанинов прочел прекрасный доклад на тему: «Смысл и значение работы Движения». На празднике приняло участие более 100 человек.

Елки Р. С. Х. Д.

17 января 1959 г. Движение устроило елку для детского сада и 25 января елку для детей и для молодежи. На елках перебивало около 450 человек.

Съезды Движения.

Еще год тому назад Л. А. Зандер писал, что он за всю свою долготлетнюю работу в Движении «не помнит неудачных съездов. Тайна успеха в том, что в работе съезда Церковь как бы выходит за пределы храмового благочестия и сближается с жизнью. И обратно: жизнь, со всем своим многообразием, получает свой смысл, укореняется в молитве и таинствах»..

Как весенний съезд, так и осенний съезд собрали много молодежи; на весеннем съезде перебивало 355 человек, и 195 чел. на осеннем, о котором И. Н. Горяинова писала 5 ноября 1959 г. в газете «Русская Мысль» следующее: «Когда после многих лет отсутствия возвращаемся мы в дом или имение, где не были с детства, часто то, что некогда казалось большим, — комнаты, беседка, сад — и сохранилось таковым в памяти, вдруг представляется нам странно уменьшенным, точно стиснутым временем. Всем знакомо это чувство. Но как раз обратное испытала я, очутившись после многих лет отрезанности от русской среды на съезде Русского Студенческого Христианского Движения, состоявшемся 17 и 18 октября в Бьевре, под Парижем.

После многих лет скитаний по белу свету можно было опасаться впечатления известной узости, как неизбежного следствия замкнутости всякой эмигрантской общины. Поразила меня, наоборот, на съезде широта,

открытое отношение к современности вместе с выявлением созданной русской культурой личности на фоне меняющейся жизни».

«Вестник Р. С. Х. Д.»

С 1958 г. Движение издает 2 журнала, один по-русски на 48 стр. в 1.000 экз., и другой по-французски на 32 стр., в 1.500 экз. «Вестник» на французском языке встретил широкий отклик среди молодежи Сирии и Ливана, тогда как «Вестник» на русском языке также встречает надлежащий интерес у наших читателей. В своей рецензии в «Новом Русском Слове» от 29 октября 1959 г. М. Коряков пишет: «В Нью-Йорке я собрал за десять лет довольно большую библиотеку. У меня есть полные комплекты журналов «Современные Записки», «Путь», «Новый Град», «Новый Журнал», «Возрождение», «Числа». По моему глубокому убеждению, нам, выросшим уже при советской власти, совершенно необходимо изучать духовную жизнь русской эмиграции... Эмигрантские журналы надо собирать и беречь, — это поистине кладезь мыслей... Но особенное место в моей, повторяю, довольно большой библиотеке занимает маленький, тоненький, на вид неказистый журнал. К сожалению, он не имеет широкого распространения, в газетах о нем почти никогда не пишут. Между тем, про эти тоненькие книжки можно сказать, что они действительно «томов премногих тяжелей». Этот журнал — «Вестник Р. С. Х. Д.», выходящий в Париже.

Каждый номер «Вестника» полон ценнейшего и интереснейшего материала.

Комиссия по переводу церковно-славянских богослужебных текстов на французский язык, в составе о. И. Мелия, Н. А. Куломзина, И. Т. Ровер и К. В. Хелстовской, переработала заново текст перевода вечерни и утрени (из Часослова) и заново перевела главные части воскресных богослужений из Октоиха. Новые переводы были переизданы Движением отдельной книгой на ротаторе.

Летний лагерь Р. С. Х. Д. В лагере перебивало всего 296 человек; длился он 53 дня, с 5 июля по 28 августа 1959 г. (см. «Вестник» № 54).

Миссионерские поездки.

В истекшем году состоялось 2 поездки в Брюссель на юношеские съезды, организованные Русским Кружком Молодежи. Первая поездка состоялась в апреле месяце; с докладами выступили: 1) Н. А. Куломзин — «О значении поста», 2) К. А. Ельчанинов — «О месте и значении развлечений в работе с юношеством», 3) И. В. Морозов — «О христианской жизни», 4) Н. А. Струве — «Церковь и современная молодежь».

Вторая поездка состоялась в ноябре месяце; с докладами выступили: священник А. Семенов Тянь-Шанский — «О духовной жизни», Ю. И. Демидов — «Место и значение идеала в жизни человека», И. В. Морозов — «О значении в эмиграции работы Юношеских Организаций», К. В. Хелстовская — «О современной молодежи в Советской России».

Движение, работая с детьми и с молодежью, стремится не только оградить молодые души от пагубного влияния разных современных и нерелигиозных, а иногда и антирелигиозных тенденций современной культуры, но делает все возможное, чтобы зажечь в молодых душах

живую веру, реально связать их с жизнью Церкви, приобщить их к христианскому богатству, показать им жизненную правду Истины Христа. Движение стремится создать такую среду, где в подлинной христианской свободе формируется сознательно верующая церковная интеллигенция, ищущая разрешения в свете Христова учения всех острых проблем жизни.

СЕМИНАР ЛИТУРГИЧЕСКОГО ОПЫТА (Итоги пятилетней работы)

Весной 1955 г. при Богословском Институте в Париже состоялся первый «Семинар литургического опыта», имевший своей целью знакомить молодых западных богословов с литургическим богатством Православия. Семинар продолжался две недели и был разделен на две части: в течение шестой недели Великого Поста слушателям было прочитано 12 лекций и предложено 8 часов практических занятий; в Вербную субботу академическая работа была закончена, и участники семинара погрузились в молитвенную жизнь Церкви, присутствуя при Страстных богослужениях в храме Сергиевского Подворья. Курсы первой недели были составлены таким образом, чтобы инославные слушатели могли не только приобрести общие познания о Православии, но были бы подготовлены к сознательному восприятию всей глубины и красоты служб Страстной недели. В связи с этим Православие было им показано с трех сторон: догматической, исторической, феноменологической. Но весь предложенный им материал всегда имел в виду практическую цель «введения в православное богослужение» — подготовку к пониманию и полному участию в молитвенной жизни Церкви. Что же касается практических занятий, то они были посвящены Типикону Страстной и имели своим результатом то, что слушатели не только знали, что такое тропарь, экзопостиларий, каноны, прокимны, но ожидали их во время службы и следили за их содержанием.

Вместе с нами они пережили радость Пасхальной ночи, разговлялись вместе со студентами Богословского Института, а в самый день Пасхи специальный автокар отвез их в Сент-Женевьев де Буа (русское кладбище под Парижем), где они выслушали пасхальную вечерню, участвовали в крестном ходе, а затем — за трапезой, устроенной гостеприимной женой настоятеля, — обменивались пережитыми впечатлениями и высказывали пожелания для будущей работы...

Семинары эти стали традицией; до настоящего времени их было уже пять, число участников превосходит восемнадцать человек, в экуменическом мире они завоевали прочную репутацию. Первоначальный план оказался правильным и был сохранен, хотя жизнь и внесла свои неизбежные изменения. Главной трудностью оказалась проблема языка: переводы и доклады на три иностранных языка — превосходит наши силы. Но уже со второго года стало очевидно, что наибольший интерес этот семинар возбуждает в Германии: 90% участников были немцы (молодые пасторы, оканчивающие университет богословы). Участники семинаров ознакомили с их работой своих учителей, и некоторые профессора стали систематически посылать на них своих учеников, сделались убежденными друзьями семинара. Вследствие этого основным языком стал немецкий, а учебная неделя 1957 г. вся была проведена в Германии (в Хейдельберге), где семинару было предоставлено прекрасное

помещение (Petersstift) — с часовней, аудиториями, библиотекой и общежитием. Благодаря гостеприимству Баденской лютеранской церкви, стоимость жизни была сведена к минимуму, что, конечно, имело очень большое значение для скромных средств немецких студентов. В 1959 г. организацию учебной недели принял на себя Экуменический Институт в Боссе (около Женевы). Для нас это было большим облегчением, ибо избавило нас от огромной переписки и всей организационной работы, для которой в Боссе имеется прекрасно налаженный аппарат (а в Париже она бы выполнялась кустарным образом...). С другой стороны, Боссе имеет штат квалифицированных переводчиков и слуховые аппараты, позволяющие следить за переводом во время самой лекции. В связи со всем этим, мы ожидали «интернационализации» группы слушателей. Но на самом деле, за исключением одного англичанина (монаха из монастыря (Nashdom) и одного француза (пастора из Монбельяра), все остальные слушатели (и слушательницы, которых было 50%) — приехали из Германии.

Размеры этой статьи не позволяют нам привести многочисленные свидетельства участников семинаров о том, что они пережили в течение этих двух недель. Они составляют целую пачку благодарственных писем, отчетов и напечатанных в церковной прессе статей. Многие из них глубоко трогательны и вдохновлены. Классифицируя все эти высказывания, мы можем наметить три круга интересов и впечатлений, которые, не исключая один другого, идут в сторону большей глубины переживаемого. Первым кругом является чисто учебный, академический интерес в области сравнительного богословия — того, что в немецкой богословской терминологии называется *Konfessionskunde*. Результаты этого круга были с предельной ясностью сформулированы одним из участников: «В течение вашего семинара узнал я больше, чем в течение нескольких семестров академической работы...» Эти достижения доступны всем и ценятся всеми, независимо от вероисповедной установки, богословских точек зрения и т. п. Следующий круг может быть охарактеризован, как «экуменический». В него входит «опыт иной конфессии», более глубокое и практическое ознакомление с жизнью и благочестием «другой» («не моей») Церкви — одним словом — знакомство с Православием. Для тех, кто имел этот опыт и углубился в него, Православие является уже чем-то понятным и близким; можно сказать, что этот «экуменический круг» создает друзей Православия, которые не только его знают по книгам, но понимают его внутренний пафос, его, так сказать, душу... Нет надобности говорить о том, какое значение имеет эта работа и какую ценность представляют собою труды богословов, изучающих Православие при таком глубоком проникновении в его суть. Но это еще не все. Наибольшим достижением семинара мы считаем третий круг, который можно назвать молитвенно-мистическим: когда наши гости забывают, что они «инославные» и не думают о нас как о «православных», а просто вместе с нами переживают Страсти и Воскресение, молятся, ужасаются, радуются, одним словом, «спогребаются Христу вчера, совосстают днесь». «Я могу сколько угодно критиковать вашу Церковь, но когда я присутствую при вашем богослужении, то я не могу не молиться», — это слова одного «левого» лютеранина — ученика Бульмана... Все это, конечно, очень схематично. За этим стоят мысли, переживания: «Я только сегодня (в Сент-Женевьев де Буа) понял, что клад-

бище может быть местом радости» (а почему? — потому, что этот молодой пастор увидел на могилах красные яички).

С течением времени перед нами встала новая задача: как же объединить людей, прошедших через семинары, как же закрепить их опыт? Осуществить это очень трудно, ибо все эти потенциальные и актуальные друзья Православия рассеяны по всей Германии; потому, что у многих «восторг души первоначальный» тускнеет под влиянием будничной церковной работы; потому, что религиозный интерес к Православию может соскальзывать и на другие — научные или церковно-политические рельсы. Целый ряд попыток не привел к желаемым результатам: был ряд частных совещаний, был даже целый съезд (который как раз соскользнул на пути чисто академические. *), на заключительных собраниях семинара было высказано много благих пожеланий, но только недавно — летом 1959 г. — был наконец выработан конкретный план встречи тех участников семинара, для которых продолжение этой работы является чем-то настоятельно необходимым. Что даст этот съезд — об этом говорить еще рано; пока что намечено время (9-12 июля), место встречи (Imshausen) и общая тема: Евхаристия, взятая с точки зрения ее догматических предпосылок, ее жизненного значения и ее эсхатологической природы. Но дело это растет без внешней помощи (т. е. без денег), вне каких бы то ни было влияний — чисто изнутри. В этом причина медленности его развития, в этом, может быть, и залог духовного успеха... **И. Зандер**

*) Этот съезд состоялся в Хейдельберге с 27 по 29 октября 1958 г.; в нем участвовало 15 человек; был прочитан ряд докладов на очень специальные темы (как, напр., «Понятия Православия у Петра Могилы и у М. Филарета»; «Борьба импер. Юстиниана за единство Церкви»; «Православные и экуменические проблемы», и др.). Но религиозный элемент был элиминирован из богослужений на съезде не было. Кроме того, он был настолько стеснен временем и настолько «руководим» старшими, что никакого самоопределения молодежи не получилось.

Товарищество Объединенных Издателей

имеет генеральное представительство на распространение всех книг **YMCA PRESS, ВОЗРОЖДЕНИЯ, ИЗДАТЕЛЬСТВА ИМЕНИ ЧЕХОВА**

Все заказы на книги следует направлять по адресу:

Les Editeurs Réunis

29, rue St-Didier, Paris 16^e. — Tél.: KLE. 91-86.

Почтовый счет: **C.C.P. Paris N° 13313-73.**

Последние издания:

1) Прот. В. Зеньковский. — **История Русской Философии** в 2-х томах. 10 долл. — **Апологетика** — 4 долл.

2) **Учебники по Закону Божию** — 5 книг. Цена одной книги от 2,5 до 3 долл.

3) Поступила в продажу книга проф. А. В. Карташева — **Очерки по истории Русской Церкви**, в 2-х томах, стр. 1.300. (15 долл.).

Каталог книг высылается по просьбе читателей.

„ВЕСТНИК“

Русского Студенческого Христианского Движения

**ПРАВОСЛАВНЫЙ ОРГАН РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ**

XXV-й год издания.

ПРЕДСТАВИТЕЛИ «ВЕСТНИКА»

Во Франции: Подписную плату просим вносить на почтовый счет П.С.Х.Д.: *C.C.P. Paris 2441-04, Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres, Paris 15^e.*

Подписная плата на год: 7,5 н.ф., с целью поддержки — 15 н.ф. Подписная плата на «*Messenger Orthodoxe*» de langue française — 6 н.ф.

в Америке: Mrs Olga Polivanov, 172 West, 109 st. Apt. 3 W, New-York 25, N. Y.

San-Francisco: Miss. Olga Raevsky, San-Francisco 22, Ca.
Подписная плата на год: 4 н.ф.

в Англии: Mrs. Frank... London N. Y.
Подписная плата на год: 4 н.ф.

в Австралии: Mrs. V. S... S. Austr.

в Германии: Herr A. Altenhe...
Подписная плата на год: 4 н.ф.

в Канаде: Mr. Ole Westmo

в Швеции: Prost. S

в Марокко: Mme T. Maroc.

Tous droits de traduction

Imp. d

626
СПРАВОЧНИКИ