

LE MESSEAGER  
TRIMESTRIEL

# ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО  
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 60

I — 1961

# LE MESSAGEUR

périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

Редакционная Коллегия:

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

№ 60 СОДЕРЖАНИЕ I - 1961

1. Русский писатель (К восьмидесятилетию Б. К. Зайцева) — В. Вейдле ..... 1
2. Н. О. Лосский — прот. В. Зеньковский ..... 3
3. Подготовка освобождения крестьян в русской литературе — прот. В. Зеньковский ..... 5
4. Моральная и духовная сторона в реформе 19 февраля 1861 года — П. Е. Ковалевский ..... 10
5. К столетию освобождения крестьян (19-II-1861—19-II-1961) — И. К. Смолич ..... 13
6. О понятии первенства в православной экклезиологии — прот. А. Шмеман ..... 28
7. «Я крестил вас водой, а Он будет крестить вас Духом Святым» — свящ. Г. Сериков ..... 43
8. Время истории и пророческое обновление — К. Фотиев. 46

## БИБЛИОГРАФИЯ

9. Л. А. Зандер. «Тайна Добра» — П. Паскаль ..... 51
10. P. Evdokimov. «L'Orthodoxie» — В. .... 52
11. Новый Мир, № 1 — Н. Струве ..... 55

## ХРОНИКА

12. «Точно свидетели» — Л. Зандер ..... 59
13. Экумени в Имсхаузене — Ф. Х. .... 60
14. Чествование 50-летия со дня смерти Л. Н. Толстого во Франции — С. К. .... 62

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

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

4 N° 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 - ФОНД  
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"  
Н. РАДИЩЕВСКАЯ Д. 2

инв. 630

В. ВЕЙДЛЕ

## РУССКИЙ ПИСАТЕЛЬ

К восьмидесятилетию Б. К. Зайцева.

Борису Константиновичу Зайцеву исполнилось восемьдесят лет, и шестьдесят прошло с тех пор, как первый его рассказ появился в печати. Пожелаем ему... Нет, себе пожелаем, чтоб он еще долго, как можно дольше оставался с нами. И не нам одним следует этого желать, здесь, за рубежом. Желать этого должен каждый и там, в нашей стране. Потому что о будущем можно только гадать, а пока, для всех нас, он — последний русский писатель.

В эмиграции они вымерли. В России называются не русскими, а советскими, и больше сорока лет подвергаются обработке, отучающей их помнить о том, к чему обязывало это писательское звание в те времена, когда Россия звалась еще Россией.

“Французский писатель”, “английский писатель”, это, не только для нас, но и для французов или англичан, попросту определение национальности и профессии. “Русский писатель” — не то; это не любой литератор, пишущий по-русски. Или, говоря точнее, наряду с широким понятием, таким же, как французское или английское, слова эти обозначают еще и другое, более узкое, постепенно сложившееся в послепетровское и особенно в после-пушкинское время. Русский писатель — человек совестливый и правдивый, человек независимый, внутренне свободный, а потому и любящий свободу, не свою только, но и чужую, и готовый постоять за нее. Пишет он не об отвлеченных предметах и не о себе одном; он пишет с любовью и состраданием о людях; если же ~~о людях~~, то не о тех, что волнуют лишь некоторых, а о тех, которыми каждый живет, пусть даже ничего о них не зная. Главное в этом определении — совесть, потому что бывает свобода без совести и есть много правд, которым совесть не нужна, но совесть не может обойтись без свободы и правды, и не может быть совести для немногих, и не может не требовать совесть сострадания и любви.

“Русский писатель” — понятие этическое, а не литературно-эстетическое; оно вытекает из этики, не отвергающей эстетики, но включающей ее в себя, отрицающей ее отдельность. Вполне сходное понятие “русский поэт” таким этическим

смыслом однако не обладает. Помню, как однажды, когда что-то задело его чувство собственного достоинства, Ходасевич сказал: "Я — русский писатель". Сказать в этом случае "я — русский поэт" он бы не мог, так как этим он бы только похвалил себя за то, что он русский, или за то, что он поэт, или за то и другое вместе. Поэтому он ощущал себя очень глубоко, но когда думал о долге, выполняемом им, и о чести выполнения этого долга, он становился сам для себя не поэтом прежде всего, а русским писателем, потому что знал вместе со всеми нами, выросшими в старой России, что долг этот — писательский долг. Я убежден, что и Пастернак, с самого начала, даже когда этого не было заметно ни в прозе его, ни в стихах, смотрел на себя так же, стремился быть и уже был тем, кем полностью себя показал в конце жизни, когда написан им был "Доктор Живаго". Значит сильна была в нем мысль "я — русский писатель", если он пронес ее через сорок лет издевательства над нею, как и Зайцев ее пронес через сорок лет жизни в чужом краю.

Сохранить ей верность, жить этой верностью — подвиг, как в России, где нет России, так и вдалеке от родной земли. Есть надежда, что подвиг этот — хоть и не требует он наград — будет вознагражден освобождением, пусть и очень медленным, утверждаемой им идеи от тех искривлений и выворачиваний наизнанку, которым она подверглась в стране, где некогда родилась. Читатели там у Зайцева есть, и за последние годы их стало больше, чем прежде. Будет их и еще больше. Учат же его книги, как и "Доктор Живаго", одному: тому, что и сейчас еще можно быть русским писателем, в том особом смысле этих слов, о котором идет речь. Все качества, которыми достигается это звание, не только у Бориса Константиновича есть, как они были и у предшественников его, но и с совсем особой отчетливостью выступают они во всем, что им написано.

Нет в его писаниях ничего громкого, покоряющего, поражающего воображение, так что, пожалуй,

Не поймет и не заметит  
Гордый взор иноплеменный,

да и мы сами, если уж слишком возгордимся, не оценим того, что "сквозит и тайно светит" в образах, которыми они населены, и уже в словесной ткани, откуда рождаются эти образы. Так нам сродни, так изнутри знакомы все эти лю-

ди со всем, окружающим их, что мы принимаем это, как должное, и греемся в их свете, точно его никто и не затеплил. Так легко и просто, в самом привольном своем русле, льется живая, теплая русская речь, что нам кажется: иначе и быть не может. Только где же мы еще слышим ее такую? В чем слове сквозит еще то, прежнее, чего у нас нет?

Пусть подольше будет с нами тот, кто так говорит. К правнукам быть может и придет ему на смену другой, как знать? А для нас — оттого мы и любим его так — он последний русский писатель.

*Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ.*

### Н. О. ЛОССКИЙ

Нашему выдающемуся современнику, известнейшему русскому философу Николаю Онуфриевичу Лосскому в декабре 1960 года исполнилось 90 лет. Шлем наше сердечное приветствие Николаю Онуфриевичу и искренне желаем ему здравствовать и продолжать свою работу в области философии.

В России Николай Онуфриевич был профессором Университета в Петрограде, но в 1921 г. был уволен «за религиозное направление», а в 1922 г. вместе с многими другими мыслителями и писателями был изгнан из России. По приглашению Масарика он поселился в Праге, где вел преподавание в Чешском Университете; несколько позже, он был избран профессором Университета в Братиславе, где оставался до конца войны. В 1945 г. Н. О. Лосский переселился во Францию, а с 1946 г. живет в Америке.

Такова внешняя биография Н. О., но за ней стоит исключительно напряженная творческая его жизнь. В бесчисленных своих книгах и статьях Лосский коснулся решительно всех существенных проблем философии, — только по вопросам эстетики он высказался лишь мимоходом. Но из всего богатого творчества Н. О. Лосского особую ценность представляют его гносеологические изыскания, его выдающийся труд по логике, и, наконец, его метафизика.

В своей первой работе — «Обоснование интуитивизма», за которую Н. О. Лосский получил степень доктора философии, он борется против так называемого «гносеологического индивидуализма» — это сторона гносеологических изысканий Лосского, как-

то параллельна той «соборной» гносеологии, которая, от Хомякова до кн. С. Трубецкого, является самым плодотворным из русских философских построений. Но Лосский стоит все же в стороне от этой «соборной» гносеологии, его анализы вращаются вокруг основного (и труднейшего!) вопроса о «гносеологической координации», то-есть, о соотношении в познании субъекта и объекта. При разрешении этого вопроса Лосский следовал директивам своей метафизики (первый очерк которой был напечатан в журнале «Вопросы философии и психологии» под названием «Мир, как органическое целое»).

Что касается проблем метафизики, то Лосский примкнул к русским последователям Лейбница (Л. А. Козлов, А. М. Лопатин, А. С. Аскольдов), но Лосский по-своему преобразовал основное у Лейбница понятие «монады». Лосский говорит о «субстанциональных деятелях», этим подчеркивая творческую активность единиц бытия. Замечательной особенностью метафизики Лосского является то, что он совершенно свободен от той идеи «всеединства», которую Вл. Соловьев привил русской философии. Идея «всеединства», идущая от последнего замечательного философа древней Греции Платона (III в. по Р. Х.), никак не может быть соединима с основным понятием христианской метафизики, с **понятием творения**. Вся «школа» Вл. Соловьева, к сожалению, оказалась в плену идеи «всеединства», — один лишь Лосский ясно и отчетливо различал понятие Абсолюта и мирового целого.

В логике Лосскому принадлежит очень много тонких и удачных анализов.

Я не буду касаться других работ Н. О., не потому, что они менее ценны, но потому, что в небольшой статье невозможно дать хотя бы беглую характеристику идей Лосского в иных областях, кроме тех, о коих была выше речь. Но хочу отметить основные черты дарования Лосского: свежесть и оригинальность идей, смелость мысли и исключительную ясность, часто увлекательность изложения. Вклад Лосского в русскую философию не только велик и ценен, но в творчестве Лосского русская философия поднялась на высоту, выходящую за пределы русской мысли. Действительно, очень многие книги Лосского переведены на иностранные языки, чего они действительно заслуживают.

Пожелаем Николаю Онуфриевичу здоровья и сил для продолжения его работы в сфере философии.

Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

## ПОДГОТОВКА ОСВОБОЖДЕНИЯ КРЕСТЬЯН В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Сто лет назад в русской истории произошел знаменательный перелом — пало крепостное право. Сознание его неправды, моральной недопустимости не сразу созрело в сознании русского общества, но уже в середине XVIII века вопрос о крепостном праве был поставлен со всей четкостью в русской литературе. Первоначально речь шла о **злоупотреблениях** со стороны помещиков, но постепенно общественная мысль со всей ясностью выдвинула основную неправду крепостного права. Однако, разрешение этого вопроса все время тормозилось со стороны тех, часто очень влиятельных кругов, которым было невыгодно уничтожение крепостного права. Только в 1861 году волею Александра II сопротивление это было сломлено, — состоялось наконец уничтожение крепостного права, и крестьяне стали свободными.

В этой борьбе за освобождение крестьян большую и добрую роль сыграла русская литература. Если верно, что русская литература вообще **человеколюбива**, то это особенно верно в ее горячей защите крестьян, в раскрытии основной неправды крепостного права.

В XVIII веке два человека сделали особенно много в этом направлении, — а именно Новиков и Радищев. Что касается Новикова, имя которого вписано золотыми буквами в историю русской культуры, то по вопросу о положении крестьян он часто высказывался в издаваемых им журналах. В журнале «Трутень» Новиков выставляет, например, фигуру некоего помещика Безразсуда, в уста которого Новиков вкладывает дикие речи. О нем Новиков говорит, что он был **«болен мнением»**, что «крестьяне не суть человеки». «Они мои рабы, говорит Безразсуд, и они для того и сотворены, чтобы день и ночь работать для меня». Грубый эгоизм Безразсуда Новиков со всей силой осмеивает именно как «безразсудство».

Во втором журнале, который несколько позже издавал Новиков и который носил название «Живописец», тон его становится более суровым. «О, человечество, писал он в журнале, тебя не знают в селах, где помещики **тиранствуют** над подобными себе людьми». В другом месте у него один по-

мещик высмеивает тех, кто говорит о бедствиях крестьян. “Экая беда, — говорит этот помещик, — на то они крестьяне!”

В этом роде журналы Новикова постоянно касались судьбы крестьян. Более остро и решительно, чем Новиков, заговорил другой замечательный писатель XVIII века — Радищев. Своей острой постановкой вопроса о крепостном праве Радищев более всех сделал для того, чтобы пробудить сознание несправедливости и недопустимости крепостного права. В своем сочинении “Путешествие из Петербурга в Москву” Радищев описывает ряд случаев самоуправства и жестокости помещиков в отношении крестьян.

Книга Радищева начинается так: “Я взглянул окрест меня, и душа моя была уязвлена страданиями человечества. Узрел я, что бедствия человека происходят от человека же”.

В дороге Радищев натывается на бесчисленные случаи черствости, жестокости помещиков в отношении крестьян, с которыми они часто обращаются “как со скотом”... “Страшись, помещик жестокосердный, пишет Радищев в одном месте, — на челе каждого из твоих крестьян я читаю твое осуждение”.

Радищев призывал не только к тому, чтобы “состраждать” крестьянам, но он прямо говорит, что “самый обычай порабощать народ есть зверский обычай”. То, что крестьян продавали, как скот, возмущает его до глубины души, как “варварство”; “неужели, восклицает он в одном месте, нам чужды ощущения человечности? Неужели мы не понимаем неправды порабощения людей?” В другом месте у него читаем: “Можно ли государство, в коем две трети граждан лишены прав и в законе мертвы, — можно ли такое государство почитать достойным?”

Мысль о том, что крестьяне “в законе мертвы”, т. е. лишены прав, выдвинута Радищевым на первый план. Это была любимая идея XVIII века о равенстве всех людей; идея эта была связана с так называемым учением об “естественном праве”, т. е. о том, что принадлежит всем людям по их природе.

Книга Радищева была конфискована, сам он был сослан в Сибирь, но его пламенная защита крестьянства не пропала. От Радищева в русской литературе развилось два течения, — одно больше подчеркивало идею равенства всех лю-

дей, другое призывало к жалости, к состраданию участи крестьян.

Идея равенства всех людей была с большой силой выдвигается рядом второстепенных, ныне уж забытых писателей, следовавших за Радищевым. Несколько позже эту идею развивал такой яркий писатель, как Герцен, в сочинениях которого приводится много случаев самоуправства и ненужной жестокости в отношении крестьян не только со стороны помещиков, но и со стороны властей. Еще в ранние годы Герцен, ужаснувшись тому, что происходило вокруг него, дал “Ганнибалу клятву”, вместе со своим другом Огаревым, т. е. принес присягу, что отныне его жизнь будет посвящена борьбе со всем строем. Чисто социальная тема о крепостном праве здесь замещалась более общей темой о том строе, при котором было возможно крепостное право, возможны различные злоупотребления со стороны помещиков и властей. Это переводило тему социальную в тему политическую, — и Герцен вместе с другими единомышленниками действительно отдал свои силы на борьбу со всем политическим строем в России. Но надо отметить, что когда Александр II подписал манифест об освобождении крестьян, то Герцен, живший тогда за границей, написал свою знаменитую статью: “Ты победил, Галилеянин!” Эти слова, сказанные когда-то Юлианом Отступником в отношении христианства, которого уничтожить он не мог, Герцен применяет к Александру II, который победил в Герцене его непримиримость.

Но все это направление общественной мысли было все же слишком связано с общей идеей равенства всех людей: чтобы сломать сопротивление тех кругов русского общества, которые не хотели помириться с уничтожением крепостного права, нужно было идти и другим путем. Этот другой путь тоже был намечен в XVIII веке, но развился он со всей силой уже в XIX веке, — это был путь гуманизма, внимания к крестьянской душе, к ее переживаниям и страданиям.

Ноты гуманизма впервые были выдвинуты у нас Карамзиным в рассказе “Бедная Лиза”, но они очень ослабли у него его сентиментализмом. Более существенно было все то, что внес сюда Жуковский. Как раз в день рождения будущего Александра II, Жуковский написал стихотворение, в котором он призывал будущего государя:

Да не забудет он на чреде высокой  
Святейшего призвания — человек.

Жуковский стал затем воспитателем Александра II, которому он прививал начала гуманизма, развивал в нем начала человечности. Мы увидим, что именно мотивы гуманизма имели решающее влияние на Александра II.

Тут же отметим, что еще Николай I лелеял мечту провести уничтожение крепостного права, но ему это не удалось. Как раз сплетение социальной и чисто политической темы мешали проведению реформы в отношении крестьянства. Как характерно в этом отношении восклицание Пушкина:

“Увижу ль я народ освобожденный  
И рабство, павшее по манию царя?”

Нотка безнадежности, которая звучит в этих стихах, свидетельствовала о том, что уничтожение крепостного права все время натывалось на сопротивление различных кругов. Сплетение социальной и политической темы только усложняло вопрос о крепостном праве. Чтобы пробить брешь в этой как бы непреодолимой преграде, нужна была новая сила, — и этой силой явилась литература, посвященная внутреннему миру русского крестьянина. Здесь должно помянуть три имени — Белинского, Григоровича и Тургенева.

Имя Белинского всем известно, как замечательного критика, много содействовавшего расцвету русской литературы. Но не все знают, что первое литературное произведение Белинского было посвящено как раз страданиям крестьянства. Это была драма под названием “Дмитрий Калинин”. Цензура не пропустила этой вещи, сам Белинский был за нее исключен из Университета, но драма Белинского осталась в истории литературы, как первая попытка изобразить жизнь крепостного человека. Характерен для всей этой эпохи общий поворот **к народу**, к изучению его жизни и творчества; не можем тут не вспомнить, что когда Карамзин написал свою “Историю государства Российского”, то некто Полевой написал в противовес Карамзину, “Историю **народа** Российского”. Этот поворот к народу стал знаменем времени.

Первым ярким, хотя и слабым с художественной точки зрения произведением, посвященным народу, был знаменитый рассказ Григоровича “Антон Горемыка”. Ценна была в этом рассказе его тема — переживания крепостного человека и его злоключения. Но действительным **откровением** о народной душе были впервые “Записки охотника” Тургенева.

Это действительно подлинно художественные рассказы, которые вводят в мир внутренней жизни крестьян. Начиная с рассказа “Хорь и Калиныч” и дальше, Тургенев приближает народ ко всему тому, чем жило русское общество, которое узнавало себя в этих простых людях. Каждый рассказ в этой серии — настоящий перл; ничего не навязывая читателю, Тургенев вводит читателя в различные переживания крестьян. Различные типы, различные условия всюду вскрывают живую народную душу. Как замечательно, например, рассказ “Касьян с Красивой Мечи”, где Касьян говорит: “Много хрестьян в лаптях ходят, по миру бродят, **правды ищут**”. Этот штрих с предельной ясностью сближает искания высших слоев русского общества с тем, чем жил и русский народ. В рассказе “Бирюк” за суровой внешностью Бирюка блеснула такая человечность, которая поднимает его до высших форм доброты. А что сказать о рассказе “Бежин луг”, где так живо и непосредственно раскрывается детский мир — дети в этом рассказе принадлежат к крепостному сословию, но в них та же красота детства, какую можно найти и в высших кругах. И все типы, какие встают перед читателем “Записок охотника”, — они все по существу близки к людям другого мира. **Общая идея равенства людей** из ее **отвлеченной** формулировки здесь превращается в живое и художественно сильное раскрытие подлинного единства высших и низших слоев общества. Это, конечно, было более сильным аргументом в защиту идеи уничтожения крепостного строя, чем самые яркие обличения самоуправства помещиков. Недаром Александр II, еще будучи наследником, зачитывался “Записками охотника” — они продолжали в его душе то, к чему приучил его в юные годы Жуковский. Недаром Оксфордский Университет наградил Тургенева почетной степенью доктора именно за его живое содействие делу освобождения крестьян.

Тургенев был первоклассный художник, — и оттого галерея типов крестьян, выведенных им в “Записках охотника”, оставляет неотразимое впечатление подлинности. Это не сентиментальное описание, как у Карамзина в его “Бедной Лизе”, это не жалостный рассказ как у Григоровича. Нет, по Тургеневу душа народная так же богата, так же живет разнообразными мечтами, страстями, исканиями, как и люди высших кругов. Зачем же таких людей держать в несправии? Не простой призыв к справедливости во имя общей идеи равенства людей, не общий гуманизм, а именно живая

картина народной жизни сделала то, что ни пламенные речи Радищева, ни горячий протест Герцена не могли сделать. В освобождении крестьян, в этом празднике русской жизни, действительно добрую роль сыграла русская литература.

Прошло сто лет со времени освобождения крестьян. Радуясь тому, что оно хоть с опозданием раскрепостило крестьян, вспомним с добрым чувством о тех, кто способствовал этому великому делу свободы и правды.

*П. Е. КОВАЛЕВСКИЙ*

### МОРАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ СТОРОНА В РЕФОРМЕ

19 ФЕВРАЛЯ 1861 ГОДА

К освобождению крестьян от крепостной зависимости можно подходить с исторической, социальной или экономической стороны. Но акт 19 февраля 1861 года является в первую очередь великой победой христианской морали и духа. На эту сторону "реформы" и следует особенно обратить внимание в памятный день ее столетия.

Если подходить к крепостному праву, как к социальному или экономическому явлению, то надо уйти в глубь веков, к описанию положения закабаленных людей и холопов в древней Руси, но крепостное право, то-есть "прикрепление крестьян к земле" не есть еще рабство и не лишает их самых элементарных человеческих прав. Только незначительная часть населения считалась в допетровской Руси бесправной.

Бесправие в отношении всего крестьянства началось только с реформы 1718 г. и, все время усугубляясь, довело русских частновладельческих крестьян до положения рабов только в 1761 году. До 1718 года крестьяне назывались на Руси "государевыми тяглыми людьми" и только Петр Великий сравнял их с холопами. С этого времени начинается постепенно лишение их прав. В 1730 году они лишены права владеть недвижимым имуществом, в 1741 г. права присяги и свидетельств. Этим самым крестьянин признается уже неспособным не только быть гражданином своего государства, но его слово вменяется ни в чью. В 1747 году помещики получают право ссылать живущих на их землях крестьян в Си-

бирь или отдавать в рекруты. Начинается период произвола, который усиливается, когда у крестьян отнимается их последнее право — жаловаться на жестокость помещика. Он становится рабом или, как о том говорят некоторые акты, "вещью, принадлежащей помещику, с которой тот волен делать что хочет".

Это ничем неограниченное право владения "душами" не могло не подействовать разрушающе, как на владельца, так и на крестьянина.

Самые лучшие люди находились все время в опасности подпасть этому всеобщему праву на "бесправие", когда человеку разрешено все в отношении другого человека.

Екатерина Великая, которая теоретически была против рабства, на практике раздавала населенные земли и широко способствовала укреплению крепостного права.

При Павле I была введена трехдневная барщина, мера благодетельная с точки зрения экономической, облегчившая труд крестьянина, но с моральной стороны ничего не было сделано. Конечно, велика была ответственность самого землевладельческого класса. Когда в 1803 году был обнародован закон о свободных хлебопашцах, почти ни один помещик им не воспользовался. К концу царствования имп. Александра I только 50 тысяч крестьян получили новое устройство.

Благодаря трудам М. Сперанского и П. Киселева было значительно облегчено положение государственных крестьян, которые в 1837 году получили самоуправление и которым фактически вернули те права, которых они были лишены в течение "просвещенного" XVIII века, но положение частновладельческих крестьян осталось тем же самым. Если было запрещено продавать их, разделяя семьи или без земли, то это не касалось дворовых, которые продолжали оставаться на положении рабов.

Все лучшие люди Александровского и Николаевского времени писали против рабства, но у большинства дальше слов дело не шло. Если одним из первых отпустил на волю своих крепостных основатель Харьковского Университета, В. Н. Каразин, то в последующее царствование ему последовали только единицы. Подала пример вел. кн. Елена Павловна, которая освободила своих крестьян имения Карловка Полтавской губ. Отпустили на волю своих крепостных

И. С. Тургенев и А. С. Хомяков, но их инициатива была каплей в море.

С воцарением имп. Александра II вопрос об отмене рабства встал во всей остроте. Для одних он был насущной экономической реформой, без которой не могло развиваться государственное хозяйство, для других играло главную роль в их борьбе за освобождение стремление к социальному устройству крестьянства как класса. Только немногие понимали, что главное в моральной стороне вопроса. Душой морального и религиозного подхода к делу освобождения была вел. княгиня Елена Павловна, вдова младшего брата императоров Александра I и Николая I, Михаила Павловича. Она была "живой совестью" в предыдущее царствование и к ней всегда обращался в трудные минуты имп. Николай I. Теперь Михайловский дворец стал центром, где все стремившиеся к раскрепощению крестьянской личности и возвращению ей человеческих прав, находили поддержку. Вокруг вел. княгини сгруппировались К. Кавелин, кн. Н. Ф. Одоевский, кн. Черкасский и другие "идеалисты" реформы, которые подготавливали общественное мнение к необходимости ее немедленного проведения.

В дворец часто заезжал имп. Александр II и в памятный день 19 февраля, после подписания указа, он в первую очередь поехал к вел. кн. Елене Павловне, чтобы поделиться с ней духовной радостью окончания великого дела.

Акт 19 февраля был завершением трудов всех тех, кто положили свои силы на благо народа. Он был актом положившим конец произволу и давшим свободу, без которой духовное развитие человека было невозможно. К сожалению, насколько мало эта моральная сторона реформы была отмечена, свидетельствует Манифест, опубликованный 5 марта 1861 г. В нем не только не говорится о "даровании воли крестьянам" (отпуске их на свободу), но призывается Божие благословение только на "свободный труд", и тем самым все значение освобождения переносится на область экономических отношений между помещиком и крестьянином, а не на восстановление человеческого достоинства последнего.

За сто лет почти все писавшие о Крестьянской Реформе говорили о "земельном устройстве" крестьян, о их новом положении в государстве, но мало кто отмечал, что главное и несомненное значение акта 19 февраля не в этом, а в его религиозно-нравственной стороне, вернувшей русской семье ее "меньшую братию".

## К СТОЛЕТИЮ ОСВОБОЖДЕНИЯ КРЕСТЬЯН

19. II. 1861 — 19. II. 1961.

### I

19-го февраля ст. ст. 1861 года император Александр II подписал манифест об освобождении русского крестьянства от «крепостного права» и этим актом была уничтожена большая государственно-политическая и социальная двухвековая несправедливость и одновременно открыты возможности для развития свободного земледельческого труда в России.

Вспоминая этот знаменательный день хочется напомнить, как сложился в России «крепостной строй» и как произошло освобождение от него. Закрепощение крестьянства было результатом очень длительного процесса, историю которого здесь можно изложить только в самых общих чертах, отметив самое главное. Ввиду того, что крепостной строй так долго признавался русской государственной властью как составной частью общего государственного порядка, то прежде всего возникает вопрос, почему государство признавало «необходимость» его и при том так долго. Другими словами, насколько государственная власть была повинна в существовании его, признавая крепостную зависимость одного слоя населения от другого. При этом самое замечательное, что «крепостное право», ставшее в его развитии явлением правового порядка, менее всего сложилось под влиянием тех или иных юридических представлений. Крепостное право создавалось и развивалось не в силу того, что оно было точно определяемо со стороны государственной власти, которая «крепость» многочисленного земледельческого населения куда более малочисленному землевладельческому слою того же населения с правовой точки зрения обосновывала, а в силу скрещения явлений, на первый взгляд мало между собой связанных и притом как-раз не правового порядка. Сложность процесса образования крепостного строя главным образом объясняется сложностью всех внутренне-государственных отношений слагавшегося Московского Государства: чисто государственно-политических, экономических и финансовых. При всем постепенном и длительном процессе образования Московского Государства в нем действовала своя внутренняя динамика, как бы историческая энергия, которая была сильнее тех

сил, которыми располагала государственная власть для регулирования процесса образования. Московское правительство очень часто оказывалось уже пред лицом таких явлений, которые самой жизнью слагались в определенный процесс, который нельзя уже было пресечь, а можно было только в обще-государственных интересах самое большее регулировать или частично «поправлять». Особенно до 18-го века, когда крепостной строй получил свое окончательное завершение и содержание, государство несло куда меньше виновности, чем это могло казаться. Виновность государственной власти в том, что крепостной строй явился социальной и моральной несправедливостью — злом русской исторической жизни — ясно выступает только со второй четверти 18-го века. Обращаясь к начальной эпохе возникновения крепостного строя, в которой характерные черты его — лишение личной и хозяйственной свободы крестьянства на землях землевладельцев — находились только в зародыше. В. О. Ключевский в своем классическом сочинении «Происхождение крепостного права в России» (1885) дает следующее определение для «виновности» государства в этом сложном процессе:

«Крепостное право в России было создано не государством, а только с участием государства: последнему принадлежали не основания права, а его «границы». Полагая «границы» или регулируя процесс, государство не могло не забывать и обще-государственных интересов. В основе слагавшейся на протяжении веков крепостной зависимости земледельцев землевладельцам лежали земельные отношения в одновременно слагавшемся государстве. В тогдашних отношениях «земля» была единственным капиталом, как государственным, так и основанием хозяйственной обеспеченности тех двух классов Московского Государства, из которых в эпоху Петровской Империи образовались два, как бы противостоявших сословия — крестьян-земледельцев и землевладельцев-дворян. Государственные интересы — и прежде, всего защита образовавшегося государства — требовали активного привлечения обоих классов или слоев населения к поддержанию их. Государство «крепило» эти слои не столько к идее или сознанию защиты государства, сколько к той базе, которая эту защиту могла осуществить. Именно здесь «земля» и явилась тем основным государственным фундаментом, на котором лежала общая политическая, экономическая и хозяйственная мощь всего государственного строя. «Служилые люди», призванные к защите государства, за это получали земли, на тех или иных правах; земледельцы-крестьяне, сидевшие на этой земле и ее обрабатывавшие, должны были своей

работой создавать «служилым» людям возможность быть способными к воинской службе, и в то же время обязаны были налоги в пользу государства, именовавшимся тогда «тяглом». Но фактически и служба «служилых людей» была то же «тягло», хотя и другого порядка. Так создавался постепенно круг обязательств между тремя сторонами: государством, «служилыми людьми» и крестьянами. В этом круговом обязательстве и на государстве лежали также не меньше обязанностей, чем на обоих сословиях населения. Для государства было важно, чтобы хозяйственное положение «служилых людей» было в таком положении, чтобы они могли выполнять свою службу, и одновременно важно было, чтобы и крестьяне в их работе на земле являлись бы продуктивным элементом, как для создания хозяйственной обеспеченности их землевладельцев так и для выполнения «тягловых», налогово-финансовых обязательств по отношению государства. В итоге получалось, что главный государственный интерес состоял в наличии хозяйственно-деятельного, финансово-мощного крестьянства. Но в общем процессе государственного и экономического развития государство не могло поспевать за правильным контролем этих обеих задач. Как уже сказано, оно оказывалось уже лицом к лицу с фактами или явлениями в общем хозяйственном развитии. Оно уже не могло создавать им новые нормы, а принуждено было давать им такие формы, которые для данного момента наиболее отвечали государственным интересам. Оно могло только регулировать отношения между обоими участниками в этом процессе, определяя их в данный момент, чтобы затем с изменением их, а также и государственных интересов, дать им новые формы, а с развитием и государственного сознания, нормативный характер. Основная тенденция была направлена к тому, чтобы земли, как частные, так и государственные обрабатывались и не теряли рабочих рук. Другими словами тенденция «закрепить» крестьянина к той земле, на которой он работал. Тенденция эта уже заметна с конца 15-го века (Судебник 1497 года, устанавливающий срок — «Юрьев день» — когда крестьянину разрешалось переходить от одного владельца земли к другому). Однако, между лично свободным крестьянином и его землевладельцем создавались также очень сложные обязательства за пользование земель, которые ставили крестьянство в экономическую зависимость от землевладельцев. Не всякий крестьянин, желавший перейти к другому землевладельцу или на другую «землю», мог выполнить это по своей свободной воле, так как на нем лежали долговые обязательства по обрабатываемому им земельному участку. Именно эта хозяйствен-

ная обязательность, не выполнение ее — до уплаты долгов — начинали «крепить» крестьянство к земле, но отнюдь не к личности землевладельца. Так понимало эти отношения и государство, рассматривая обязательства крестьян к той земле, хозяйственная продуктивность которой давала служилым людям — землевладельцу служить государству. Длительный процесс легального («переход») или нелегального («побег») передвижения крестьян с одной «земли» на другую и заставил государство в конце концов внести известный юридический элемент в отношения по земле. В силу сложных явлений в связи с ростом территории, главным образом на восток, давшим обилие новых земель и вызвавший колонизацию их, а затем и хозяйственного кризиса государственного центра, (мы отмечаем все очень схематично для краткости), государство все чаще и чаще принуждено было создавать ограничения для свободного перехода крестьян от одного землевладельца к другому или на новые свободные земли на востоке. В конечном итоге Уложение царя Алексея Михайловича 1649 г. внесло, после ряда предшествовавших постановлений, окончательное законное определение для отношений по земле. Все крестьяне по месту их жительства (и по месту ими обрабатываемой земли) были «прикреплены» к ней (основанием были переписные книги 1646 г.). Таким образом закончилась свобода крестьянина уходить от одного землевладельца к другому. Но, прикрепив крестьян к земле, Уложение признавало их *de jure* свободными. Однако, как показало дальнейшее экономическое развитие второй половины 17-го века, прикрепление к земле фактически стало приводить и к прикреплению к владельцу земли, так как государство начало налагать на помещиков, уже по терминологии 18-го века, и опеку и ответственность за финансово-податные обязательства крестьян на их землях. Этот метод управления и надзора получил свое окончательное завершение в первой половине 18-го века. Особенно введение подушной подати при Петре В. (ранее была подворная подать) в 1718-1722 г.г. сыграла существенное значение для «закрепления» или, лучше говоря, «закрепощения» крестьянства. Так возникли «податные души», служившие государству, по взгляду Петра, податью и работою. Но при этом и другой слой населения «служилых людей» — ставший сначала именоваться «шляхетством», а затем дворянами — Петр «прикрепил» к военной и гражданской службе. Для Петра это было вполне нормально и справедливо, ибо каждый «подданный» должен был служить «общему отечеству» — государству. И крестьянство так и поняло взгляд Петра на необходимость «слу-

жебной обязанности», но различного характера. Теперь, когда из прежних слоев населения стали образовываться более четко отграниченные «сословия», эти сословия были в одинаковом положении. В этой крепости обязанностям не было еще ясной привилегированности одного сословия — дворян — перед другим — крестьян. Однако, законодательство первой половины 18-го века, после смерти Петра, начало нарушать равновесие в обязанностях обоих сословий. Государственная власть, с одной стороны, юридически усиливает привилегированное положение дворян-помещиков, а с другой — смотрит сквозь пальцы на фактическое расширение ими своей власти по отношению крестьян. Так начинает крепостная зависимость по земле принимать резко выраженные формы личной крепостной зависимости от помещика и его власти, а по попустительству государства, и его произвола. Указ за указом проявляют больше забот о помещике-дворянине, чем о крестьянах на его землях. До указа Петра В. от 1714 г. земли помещиков, а тогда «служилых людей», состояли из двух категорий: наследственных — «вотчин» — и пожалованных за службу государству — «поместий»: кто не обладал вотчинами имел только поместья. На тех и других сидели крестьяне. Теперь Петр для проведения принципа единонаследия сравнивал вотчины и поместья в одно «имение» без права продажи по частям; до этого вотчины могли их владельцами-вотчинниками продаваться. Но закон Анны Иоанновны 1731 г. отменил закон 1714 г., разрешив имения продавать и по частям, причем существовавшее разделение на «вотчинную» и «поместную» часть имения было уничтожено — все имение было указано именоваться вотчиной. Так поместья, полученные (до Петра) потеряли значения «жалования» за службу государству. С этого же времени дворяне-землевладельцы и получают наименование «помещиков», которое, с этого времени, становится равнозначущим дворянину-землевладельцу. Дав такую привилегию помещику, правительство сделало его одновременным и ответственным за сбор подушной подати с крестьян на его земле, чем зависимость крестьян в их крепости помещику стала еще сильнее и открылась широкая дорога для всякого произвола при выколачивании подати с крестьян. Ряд других указов (1730, 1740 и 1758 г.г.) окончательно признал за дворянами-помещиками исключительное право владения населенными имениями, то-есть землями с крепостными. Помещикам другими же указами даются различные права над их крепостными для наблюдения за ними и управления, вплоть до прав наказания за проступки, которые, с точки зрения помещика, вредили его интере-

сам и его власти. Чем дальше идет расширение прав и преимуществ помещиков, тем дальше усиливается зависимость крестьян и их бесправие в отношении помещиков. При Екатерине II крестьянам было запрещено жаловаться на свое бесправие и произвол помещиков (1764) и права помещиков на наказания были еще более расширены. Вообще гнет крепостного права при «дворянской царице» достиг своего апогея: крепостной крестьянин стал вещью, которой помещик мог распоряжаться по своему эгоистическому усмотрению.

Не говоря уже о том, что сформировавшийся окончательно крепостной строй совершенно не отвечал экономическим интересам государства, так как крестьянство, зажатое в тиски крепостного гнета и малой заботы о них помещиков, беднело, не могло являться продуктивной рабочей силой в аграрном развитии государства, — тот же крепостной строй стал уже явлением явной несправедливости, сознательно допускаемой государственной властью в угоду одного сословия, куда малочисленного, но снабженного многими преимуществами, и значение которого в жизни страны не следует отрицать.

Эта несправедливость получила свое особое выражение, когда в 1762 г. Петр III издал свой манифест «о даровании вольности и свободы всему Российскому дворянству». По этому манифесту дворянство было освобождено от обязательной службы государству: оно могло служить по собственной воле, если это ему представлялось желательным или выгодным. Крестьяне же попрежнему остались в крепостной зависимости, продолжали работать на неслужащего и ничем не обязанного помещика; их тяглая обязанность государству также осталась прежней. Был совершен акт громадной государственно-политической несправедливости и зло с нравственной точки зрения. Когда Екатерина II в 1785 г. издала свою «жалованную грамоту» «о правах вольности и преимуществ благородного дворянства Российского», дворянство стало сословной корпорацией и окончательным привилегированным сословием в России. Оно было признано владельцами крестьян на правах полной собственности. Так крепостной строй получил свое окончательное юридическое основание и выражение. Время Екатерины II принесло кроме того и необычайное увеличение числа крепостных у частных владельцев. Своим фаворитам и генералитету она пожаловала в «крепостную зависимость» более 800 тыс. крестьян (в новополученных от Польши областях Западной России или из числа государственных крестьян). Сын ее Павел успел за свое короткое царствование раздать еще более 500 тыс. душ. Кроме

того Екатерина II в 1783 г. прикрепляла крестьян Украины, бывших до того лично свободными, к их землям и ввела их в крепостную зависимость. Так все крестьяне, за малым исключением, в конце 18-го века стали крепостными, причем в частной крепости было 55%, а в государственной (казенные крестьяне) — 45% сельского населения.

В то время, как 18-й век стабилизировал крепостной строй, дворяне-помещики пришли к окончательному убеждению о нормальности крепостного строя, считая своим исключительным правом и преимуществом по собственному усмотрению владеть крепостными и населенной землей. Их имения стали для них их исконным владением, которым и государство без их согласия не имело права так или иначе распоряжаться. Этот взгляд сыграл большую роль в то время, когда началось обсуждение отмены крепостного строя и наиболее тормозил его, и, в конечном итоге, не был справедливо разрешен. Редко кто из дворян 18-го века сознавал вред и зло крепостного строя. Характерно напр., что некоторые представители русского масонства, писавшие и говорившие «о христианской справедливости» и «братской любви», признавали зло крепостничества. Достаточно назвать таких представителей масонства, как И. В. Лопухин, кн. Н. В. Репнин или О. А. Поздеев; последний же был в своих имениях яростным крепостником. Протесты против крепостного строя со стороны А. Н. Радищева (его соч. «Путешествие из Петербурга в Москву») были наказаны Екатериной II заключением в крепость. Так с признанием государственной властью нормальности крепостного строя развивалось параллельно сознание у дворянства правоты права, ничем фактически не отграничиваемого, на крепостного крестьянина. В таком положении крепостной строй и вступил в 19-ый век.

от  
добой

II

Таково было образование и развитие крепостного права, изложенное нами здесь очень обще с указанием только на важнейшие моменты его длительного и постепенного образования. В 18-м веке оно приняло такие формы и содержание, которые совершенно не были обусловлены его первоначальной историей. Более того, отношение к крепостному крестьянству, как со стороны правительства, так и помещиков превратили крепостное право в такой элемент государственной и общественной жизни, который был государственно-хозяйственно вреден, а в общественном отношении совершенно безнравственным. Сознание этих обоих качеств

крепостного права начало появляться только с начала 19-го, — сначала в виде слабых попыток улучшить положение крепостного крестьянства, а затем и в признании необходимости положить конец крепостной зависимости одной части населения от другой.

В исторической литературе очень часто указывалось, что такие первые попытки были сделаны уже Павлом I, его манифестом 5. 4. 1797 г., неправильно называемого манифестом «о трехдневной барщине». Этим манифестом помещикам указывалось «не принуждать» крестьян к работе в их пользу в воскресные дни, с пояснением, что оставшиеся шесть дней «по равному числу оных разделяемые... при добром распоряжении достаточны будут» для выполнения хозяйственных нужд помещиков. Отсутствие категоричности в указе, имевшего только форму совета или указания, практически, как известно, не получило значения. С другой стороны тот же Павел I в указе от 29. 1. 1797 г. требовал от крепостных безропотного повиновения их помещикам. Управление же крепостных властью помещиков Павел I считал не только нормальным, но и желательным, сказав однажды, что 100 тыс. помещиков самые лучшие «полицеймейстеры» для управления многомиллионным крепостным крестьянством. Первые попытки заняться крестьянским вопросом в смысле облегчения крепостных произошли при Александре I-м. Закон 1801 г. запретил раздачу государственных крестьян частным лицам во владение. Известный первых дней царствования Александра I-го «Негласный Комитет» касался и крестьянского вопроса. Результатом был указ 2. 2. 1803 г. о «свободных хлебопашцах», который разрешал помещикам по своей воле отпускать крестьян на волю с земельными наделами, которые освобождаемые должны были из своих средств выкупать. При бедности крестьян и при малом желании помещиков следовать пожеланиям указа, последний практически не получил того значения, который он мог бы иметь. В состоянии «свободных хлебопашцев» попало только около 50 тыс. душ. Существеннее были меры по отношению крепостных Прибалтийских губерний, состоявших почти исключительно из латышей и эстов: о русском крестьянине пока забыли. Сначала (1804 г.) здесь (в Лифляндской и Эстляндской губерниях) была запрещена продажа крестьян без земли, а затем (1816-1819) здешние крестьяне были лично освобождены, но земля признана собственностью помещиков. Освобожденные крестьяне переходили на положение арендаторов, причем аренда сопровождалась такими условиями, что крестьяне оставались в сильной экономической зависимости от их помещиков-немцев. Последующее время показало, что положение крестьян здесь было очень

тяжелое. Это «освобождение» крестьян без земли имело немалое значение для последующих обсуждений крестьянского вопроса, когда помещики защищали свои права на землю. При Александре были сделаны еще и небольшие ограничения помещичьей власти над крепостными.

Во всяком случае при «либеральном» Александре для крестьян было сделано очень мало. Шаг вперед был сделан при его преемнике Николае I-м, который, наконец, признал принципиально несостоятельность крепостного строя и необходимость «что-то предпринять для его изменения. В одной своей речи (1842) в Государственном Совете, Николай I принужден был заявить, что «нет сомнения, что крепостное право, в нынешнем его у нас положении, есть зло для всех ощутительное и очевидное, но прикасаться к оному теперь было бы злом, конечно, еще более гибельным». Все же в заключении Николай I заметил, что «всякому благоразумному наблюдателю ясно, что теперешнее положение не может продолжаться навсегда». Это колебание императора предпринять что-либо для изменения крепостного строя и отодвигание его на неопределенное будущее, очень характерно для него, как человека и императора, бывшего противником всего того, что можно было бы назвать «реформами». Таково было его отношение не только к крестьянскому вопросу, но и к другим насущным вопросам внутренней жизни государства. В крестьянском вопросе, если началось бы его «изменение», то Николай I прежде всего боялся «обидеть» или «огробоить» дворян-помещиков, как сословие свободное от всяких «податей» государству и снабженное различными преимуществами. Отсюда понятна вся осторожность и медлительность Николая при рассмотрении крестьянского вопроса. Он, можно сказать, все его царствование обсуждался в различных «секретных комитетах» (всего до десяти числом, начиная с 1826 г.), но практически результаты на пользу крестьянства были самые минимальные. При этом необходимо отметить, что издание Свода Законов (1833 г.), в котором государственное законодательство получило определенную норму, зафиксировало положение крепостного крестьянства под властью помещиков. Свод Законов давал крепостному строю постоянно-действующим кодексом правового характера постоянную и нерушимую форму. Том IX Свода «о состояниях» (также и в издании 1857 г., т. е. последнем перед освобождением крестьян), говоря «о людях крепостного состояния» (Кн. I, Раздел IV, гл. VII, ст. 995-1207), подчеркивает, что они находятся «во власти и обладании» помещиков. Ряд статей этой главы (особенно стт. 1050-1052) определяет весь

объем власти помещиков и способы пользования трудом крепостных крестьян. Если в них и имеются нормы, указывающие границы этой власти (напр. о видах наказания за неповиновение), то говорить о том, чтобы крестьянам давались определенные правовые гарантии, очень трудно. Признанное теперь Сводом Законов бесправие многомиллионного крепостного крестьянства (в 1835 г. числилось в крепостной зависимости до 10.872.000 душ) дает нам самую безотрадную картину положения крестьян. Уже во второй половине 18-го века происходили частые волнения крепостных, вызванные произволом помещиков. Это же повторяется и в царствование Николая I-го: с 1830 до 1855 г. было зарегистрировано до 571 волнения в 32 губерниях. На эти волнения правительство реагировало поначалу только полумерами, могущими облегчить положение крепостных. Так в 1827 г. запрещена была продажа земли помещикам в таком размере, который мог бы привести к уменьшению крестьянских наделов или лишения вообще их. Эта мера была вызвана скорее соображениями не допустить создания безземельного пролетариата в помещичьих имениях, чем желанием помочь крестьянам. Другой указ того же года запрещал ссылки крестьян в Сибирь (что было разрешено в 18-м веке), если они были старше 50 лет при разлучении от семьи. Закон 1841 г. запретил продажу крепостных отдельно от семей или продажу их лицам, не имеющим права владеть населенными имениями.

С принципиальной точки зрения были важны другие законы 40-х годов. Прежде всего по закону 2. 4. 1842 г. «об обязанных крестьянах» помещикам давалось право заключать с крестьянами договоры на отдачу им участков земли с пользованием на основании заключения обязательств-повинностей по этим участкам. Такие крестьяне становились «обязанными». Закон этот, взывавший к доброй воле помещиков, хотя их и сильно взволновал, был на практике каплей воды в море: образовавшийся разряд «обязанных крестьян» не превысил 25 тыс. душ мужского пола. Фактически это был новый вариант закона о «свободных хлебопашцах» 1803 г. и, как и тот, не имел большого значения. Важнее были меры, проведенные только в отдельных областях империи. В 1847 г. вступил в силу закон о так назв. «инвентарях» в Юго-Западной России (губернии Волынская, Киевская и Подольская). Закон этот определял точно все платежи и повинности крепостных по отношению их владельцев в соответствии с обрабатываемыми крестьянами земельными участками. Закон был прежде всего вызван соображениями национально-политического характера: уменьшить власть и гнет помещиков-поляков по отношению русского крестьянства.

Тот же смысл имел и закон 1846 г. по отношению крестьян «Царства Польского», т. е. польских губерний. По этому закону крестьяне получали личную свободу, но без земли, — по аналогии к закону в Прибалтийских губерниях 1816-1819 г.г. Попытка правительства ввести «инвентари» и в Северо-Западном крае, где помещиками в большом количестве были поляки, была приостановлена по жалобам помещиков. Последние умело использовали наступившую реакцию после революции 1848 г. и правительство оставило все по старому. Вообще революция 1848 г. окончательно запугала Николая I-го и заставила его всеми способами сохранять существовавший социально-сословный строй империи, и крестьянский вопрос был снят с обсуждения.

Еще до этого, стараниями графа П. Д. Киселева, была произведена реформа положения казенных крестьян, составлявших по ревизии 1835 г. до 8½ милл. душ мужского пола. В этом огромном «государственном хозяйстве» уже давно чувствовалась потребность улучшить хозяйственное положение крестьян, крепостных государству. Реформа Киселева, ставшего в 1838 г. министром учрежденного министерства «государственных имуществ», принесла много пользы казенным крестьянам, дав им наделы от 8 до 15 десятин, улучшив их самоуправление и сделав первые шаги в смысле просвещения крестьян. В 1838 г. на всех казенных землях было только 60 народных школ, а в 1856 г. их было уже 2.550, и устройство этой сети школ большая заслуга Киселева.

### III

Свое разрешение, после полумер и колебаний Николая I-го крестьянский вопрос получил только при его преемнике — императоре Александре II-м. Крымская война показала недостатки «николаевской системы» управления и дальше нельзя было медлить. Вред крепостного строя сознавался не только представителями общества — достаточно напомнить литературу 30-50 г.г., в которой крепостной строй получил яркое отражение, — но и само правительство видело, что здесь полумеры не могут помочь и надо сделать решительный шаг. Уже через год по воцелении на престол Александр II в своей знаменитой речи московскому дворянству (30. 3. 1856 г.) должен был признать, что крепостной строй должен быть изменен или отменен:

«Я не имею намерения сделать это сейчас; но, конечно, и сами вы понимаете, что существующий порядок владения душами не может оставаться неизменным. Лучше начать уничтожать крепостное право с верху, нежели дожидаться того времени, когда

оно начнет само собою уничтожаться снизу». Так впервые с высоты престола правительство открыто заявило о своем намерении предпринять реформу крепостного строя. Так как дворяне-помещики в массе ответили молчанием на слова Государя, как бы зовущего их проявить инициативу и со своей стороны, то правительство само начало обсуждать вопросы, связанные с крестьянским вопросом. По примеру предшествующего царствования снова был учрежден «особый комитет» (3. 1. 1857 г.) из высших сановников, под председательством кн. А. Ф. Орлова, известного сторонника крепостничества. Это подавало мало надежд на плодотворную работу «особого комитета». Но и в кругах дворянства нашлись люди, бывшие сторонниками освобождения крестьян и начавшие этот вопрос обсуждать (напр. Ю. Ф. Самарин, А. Кошелев, кн. Черкасский и др.). Кроме того в ближайшем окружении императора нашлись люди (вел. кн. Елена Павловна и вел. кн. Константин Николаевич), сочувствовавшие крестьянской реформе. Министр внутренних дел, С. С. Ланской, сочувствовавший освобождению крестьян, попутно с бесплодной работой «особого комитета», стал разрабатывать проект реформы.

Основная проблема была в каких видах возможно провести освобождение крестьян и обеспечение их хозяйственной способности, чтобы они не только могли существовать, но и был бы создан хозяйственный фундамент для России, бывшей по преимуществу страной аграрной. В общем представлялось три возможности. Во-первых, отменить крепостной строй, даровав крестьянам личную свободу без наделения землей. Во-вторых, отменив крепостное право, признать за крестьянами право владения земельными участками. Было ясно, что крестьяне по их хозяйственной маломощности не могли эти участки выкупить своими средствами, и поэтому возникал вопрос об уплате за эти участки за счет государства. Здесь главная трудность лежала в бедности государственной казны после Крымской войны, а затем было неясно, какую сумму такая уплата составит и какими способами и в какое время ее пожелают иметь землевладельцы-помещики. Наконец, третий способ, мог быть разрешен при помощи постепенных мер, по примеру прошлых реформ, переводом крестьян во «временно-обязанных» помещикам. В кругах Ланского оба первых способа считали опасными и трудными. Создание лично свободного, но безземельного крестьянства, явилось бы горючим материалом для новых волнений крестьян. Второй вариант был труден по финансовым соображениям. Поэтому третий способ находил в министерстве Ланского наибольшее сочувствие, как менее опасный

последствиями и финансово легче разрешимый. Для дальнейшего хода проектировавшейся реформы получила значение петиция дворянства Северо-Западного края. Здесь дворянство заявляло, что оно согласно на личное освобождение крестьян, без земли, с переводом их на положение арендаторов... Для правительства прежде всего была важна первая инициатива в предполагаемой реформе и рескрипт Александра II генерал-губернатору Северо-Западного края предлагал создать «губернские дворянские комитеты» для составления проектов. Ланской со своей стороны воспользовался этим и разослал рескрипт всем губернаторам для «сведения», что в губерниях было принято как указание на желательность образования таких комитетов. Помещики-дворяне взволновались и со стороны противников реформы была проявлена довольно большая активность в виде различных докладных записок, писем и т. п. В них подчеркивалась опасность освобождения для государственного спокойствия. Но и сторонники реформы не молчали. Кроме того журналы, получившие теперь больше свободы чем раньше, стали публично обсуждать вопросы, связанные с реформой. Правительство запретило печати писать о реформе, но само уже не могло отступить. 21. 11. 1858 года «особый комитет» был переименован в «Главный комитет по крестьянскому вопросу», а при министерстве внутренних дел был создан особый «земский отдел», для предварительной работы по крестьянскому вопросу. Здесь в министерстве главными работниками явились прежде всего А. Я. Соловьев, заведывавший «земским отделом», и Н. А. Милютин, ставший тов. министра внутренних дел. Создавшиеся губернские комитеты принудили дворянство волей-неволей заняться обсуждением реформы. В длительных обсуждениях в этих комитетах дворянство ясно высказывалось, что оно, мол, согласно на личное освобождение крестьян, но не считает возможным отказаться от своих прав на владение землей, которая должна быть признана их собственностью, если реформа будет осуществлена. Поступавшие проекты, при различии хозяйственных и земельных отношений в губерниях, в них отмечавшихся, требовали разработки всего этого огромного материала. 30. 3. 1859 года были учреждены две «Редакционные Комиссии»: одна для общих вопросов, а другая — для специально-местных. Председателем обеих комиссий был Я. И. Ростовцев, определенный сторонник крестьянской реформы; к сожалению Ростовцев скоро скончался (5. 2. 1860) и председателем стал граф В. Н. Панин, бывший противником реформы. Однако дело нельзя уже было остановить, тем более, что самые видные члены комиссий (А. Я. Соловьев, Н. А. Милютин, Ю. Ф. Самарин, кн.

Б. А. Черкасский, М. И. Любошинский, П. П. Семенов) прилагали все усилия, чтобы привести работы комиссий к полному успеху. 10. 10. 1860 года. Редакционные Комиссии закончили свою работу и передали разработанный проект реформы в «Главный Комитет», где теперь председательствовал вел. кн. Константин Николаевич. 28. 1. 1861 года на заседании Государственного Совета, куда на последнее обсуждение и решение был передан вопрос о реформе, император Александр II объявил о своем непреклонном решении провести крестьянскую реформу и убеждал членов Совета понять необходимость ее. Эта речь государя не могла не остаться без влияния на эгоистические воззрения сановников и в половине февраля Гос. Совет закончил рассмотрение проекта крестьянского освобождения. Император тотчас же 19 февраля 1861 года подписал «Положение» об освобождении и манифест о нем. Оба знаменательных документа были всенародно опубликованы 5 марта ~~ст. ст. т. в. и так~~ прекратился длительный социальный и экономический процесс в истории России. — Процесс сложный и во многих своих сторонах совершенно не обусловленный исторической необходимостью или экономическими интересами государства. Как не сложны были его причины, все же много вины лежало на попустительстве государственной власти, преимущественно в 18- веке, и на сословном эгоизме дворян-землевладельцев.

Что же дала крестьянская реформа 19 февраля для русского крестьянства? «Общее положение» объявляло: «Крепостное право на крестьян, водворенных на помещичьих имениях, и на дворовых людей отменяется навсегда». Всем им предоставляются права «состояния свободных сельских обывателей», как личные, так и по имуществу. Крестьяне получили личную свободу, но с перечислением в «сельских обывателей» они остались «податным сословием» по отношению к государству. Экономически важный вопрос о земле получил довольно сложное разрешение. Земля, на которой крестьяне жили и которую обрабатывали, оставалась собственностью помещиков. Последние были обязаны предоставить эту землю в пользу крестьян на следующих условиях: 1) за крестьянином оставалась его усадьба (дома, хозяйственные постройки, огороды, гумно; 2) из помещичьей земли ему нарезывался «полевой надел» для обработки; 3) за право пользования крестьянин был обязан платить помещику деньгами или работой. Размер «полевого надела» был определен для различных местностей согласно местным условиям. Эти наделы могли колебаться от 1,3 и 6 десятин; в губерниях черноземных наделы были меньше, а в нечерноземных больше. Размер платы за пользование наделом опре-

делялся «Общим положением». В первые два года по освобождению между крестьянами и помещиками, при посредстве учрежденных «мировых посредников», должны быть заключены договоры или так наз. «уставные грамоты», которые должны были точно определить полученные наделы и платежи за них. До заключения этих договоров крестьяне находятся в состоянии «временно обязанных», а затем они становятся «крестьянами-собственниками» и их обязанности по отношению помещиков прекращаются. Усадьба земля крестьянином выкупалась по цене, установленной государством. Выкуп же «полевого надела» зависел от согласия помещиков и был для крестьянина обязателен, если помещик этого желал. Так как крестьяне, за малым исключением, не могли сразу выплатить всю сумму выкупа, то его брало на себя государство. Оно выдавало помещикам сумму выкупа в процентных бумагах; крестьянам же был предоставлен 49-летний срок для погашения долга за землю государству. Крестьянские наделы поступали однако не в полную личную собственность, а передавались «крестьянским обществам»; это «общество» уже само распределяло землю между своими членами («общинное землевладение»), а угодья, пастбища, сенокосы использовались сообща «обществом» по уговору. Позже было установлено, что освобожденные крепостные крестьяне на частновладельческих землях, в числе около 10.050.000 душ муж. пола, получили в наделы около 34 милл. десятин, которые составляли 900 милл. руб. выкупных платежей. Освобожденные крестьяне получили свое особенное «мирское управление» для «сельских обществ», сведенных в «волости». На подробностях этого управления мы не будем здесь останавливаться, а также и о их зависимости от органов общего государственного управления. В 1866 г. последовало и освобождение казенных крестьян на более экономически благоприятных для них условиях, так как здесь государство не принуждено было считаться с интересами «третьей силы» или помещиков. На особых условиях произошло и освобождение крестьян в польских губерниях и в губерниях с «инвентарями» (1862-1864 г.г.).

Великое дело освобождения крестьян в его оценке с правовой и экономической точки зрения, конечно, не могло во всех его частях быть совершенным и не вызвать много трудностей, как это показало все последующее время до 1917 г. Крестьянская реформа, если она и не удовлетворила крестьян и не создала им хозяйственной обеспеченности в таких размерах, как это было бы необходимо, остается самым важнейшим явлением всей новой Русской Истории. Без нее были бы немыслимы все другие рефор-

мы эпохи Царя-Освободителя, которым эта реформа дала толчек. Много лиц, способствовавших проведению реформы надо вспоминать нам с благодарностью, и прежде всего Имя Царя-Освободителя, Императора Александра II, открыто признавшего вред крепостного права.

Протоиерей АЛЕКСАНДР ШМЕГАН

## О ПОНЯТИИ ПЕРВЕНСТВА В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

1. Под первенством или «приматом» мы разумеем в настоящей статье такую власть, которая превышает власть епископа, ограниченную его епархией. История Церкви и каноническое предание знают первенство **областное** — в группе церквей или епархий (церковная провинция, митрополичий округ), первенство в т. наз. автокефальных церквах — патриарха, архиепископа и т. д., первенство, наконец, **вселенское** — Рима, Константинополя.<sup>1)</sup> В православном богословии давно уже назрела необходимость выяснить природу и функции всех этих видов первенства, и, прежде всего, сам принцип первенства. Вопрос поставлен жизнью. Ибо в церковной практике и в канонической мысли наблюдается полнейшая неясность как в определении сущности «высшей церковной власти», так и ее объема и способов проявления. Эмпирически, в «действующем церковном праве» такая «высшая власть» определена с достаточной точностью в том, что касается отдельных автокефальных церквей. Но «действующее церковное право» никоим образом нельзя просто отождествить с каноническим преданием Церкви. Оно само неизменно подлежит канонической оценке и может быть в противоречии с каноническим преданием. Например, можно указать на возражения русских иерархов и канонистов против синодального управления Русской Церкви, признававшегося ими «неканоническим».<sup>2</sup> В истории церкви одно «действующее право» сменяется другим, оно есть

1) Исторический обзор и канонический анализ разных форм первенства, см. Н. Заозерский: «О Церковной Власти», Сергиев. Посад, 1894, стр. 218 и сл.

2) Много материала собрано в отзывах и мнениях русских архиереев, собранных в связи с Предсоборным Присутствием, 1906—1912 гг.

всегда продукт применения канонической нормы, канонического предания к данным эмпирическим условиям, но потому оно и подлежит всегда оценке в свете этой нормы.<sup>3)</sup> В отношении же «областного» и «вселенского» первенства мы не имеем даже сколько-нибудь общепринятого «действующего права». Так, областное первенство, несмотря на то, что оно с наибольшей ясностью засвидетельствовано каноническим преданием,<sup>4)</sup> как бы вообще выпало из структуры Православной Церкви, точнее, было вытеснено из него централизмом автокефалий. Вопрос же о первенстве вселенском либо вообще отвергается, даже в качестве вопроса, либо же решается столь туманно и сбивчиво, что и канонически и практически грозит стать предметом серьезных разногласий в Церкви.<sup>5)</sup>

Между тем, решения вопроса о первенстве, как сказано выше, требует сама жизнь. Было бы нетрудно показать что, с одной стороны, те канонические неурядицы и расколы, которыми, увы, омрачена жизнь Православной Церкви в последние десятилетия, все так или иначе связаны с этим вопросом о первенстве, вернее, с отсутствием целостного и общецерковного понимания его сущности и функций. С другой же стороны та же нерешенная проблема является главным препятствием к положительному и плодотворному развитию церковной жизни и там, где эта последняя не омрачена открытыми разделениями.<sup>6)</sup>

3) См. о. Н. Афанасьев: «Неизменное и Временное в Церковных Канонах» в сборнике «Живое Предание», Париж, без даты, стр. 82-96, и его же «Каноны и Каноническое Сознание» в «Пути» (отдельный оттиск).

4) См. Заозерский: цит. соч., стр. 228 и сл.; П. В. Гидульянов: «Митрополиты в первые три века Христ.—ва», Москва, 1905; Никодим Милаш: «Правила Православной Церкви с толкованием, т. I, СПб, 1911, стр. 70 и сл. срз.; Вальсамон, толк. на 2 прав. Второго Всел. Соб. в Аф. Синтагм. 2, 171; В. В. Болотов: «Лекции по истории древней Церкви», вып. 3, 1913, стр. 210 и сл.; В. Мышцын: «Устройство Церкви в первые два века», СПб, 1909.

5) Как, например, можно указать на полемику, возникшую вокруг «Окружного Послания» Вселенского Патриарха в неделю Православия, 1950 г. См. мою статью «Вселенский Патриарх и Прав. Церковь» в Церковном Вестнике Зап. Европ. Экзархата, 1951 г., там же Библиография. К спорам о вселенском первенстве мы еще вернемся ниже.

6) Так, например, не трудно убедиться в том, что печальные «юрисдикционные» разделения в Русской Церкви за рубежом, в их каноническом аспекте, сводятся неизменно к вопросу о подчинении той или иной высшей власти, то-есть, к вопросу о первенстве. См. мою брошюру «Церковь и Церковное Устройство», Париж, 1949, и там-же библиографию, а также статьи «Спор о Церкви» (Церк. Вест. Зап. Европ. Экзарх. 1950, № 2 (23)) и «О Нео-Папизме» (там-же, 1953). С другой стороны, развитие церковной жизни в Америке, например, чрезвычайно затруднено полным отсутствием связи между десятью «юрисдикциями», официально не враждующими

Вопрос о месте и смысле первенства в нашем учении о Церкви ставят нам, православным, и со стороны инославия. Экклезиология, тема Церкви находится сейчас в центре интересов во всем христианском мире, в связи с пробуждающимся повсюду стремлением к единству. Особенно в католическом богословии к православному пониманию примата относятся с новым и уже не только «полемическим» интересом, и тут углубление и оживление экклезиологической темы открывает возможность давно уже прерванного диалога.<sup>7)</sup> Таким образом, целый ряд обстоятельств настойчиво требует более глубокого «осознания» вопроса о первенстве, и если вряд ли можно надеяться на его немедленное решение, то остается и то, что без такого «осознания», без серьезного уразумения его в свете православного Предания, решение его невозможно.

2. Выше мы определили первенство, как вид или форму власти. Это определение нужно сразу же существенным образом уточнить. Начать нужно с общего вопроса: существует ли в Православной Церкви власть над епископом и возглавляемой им Церковью — епархией? Для определения сущности первенства вопрос этот имеет первостепенную важность. Между тем, ответы, даваемые на него экклезиологией с одной стороны и «действующим правом» с другой, находятся между собой в открытом противоречии. Богословски, экклезиологически ответ, вне всякого сомнения, должен быть отрицательным: власти над епископом и его епархией быть не может. В пределах этой статьи мы не имеем возможности вопрос о природе власти в Церкви поставить во всем его объеме. На центральное значение его при построении православной экклезиологии указал недавно в ряде исключительно ценных работ о. Н. Афанасьев.<sup>8)</sup> Здесь достаточно напомнить, что «власть входит в Церковь, как один из ее организационных моментов, но власть в Церкви должна соответствовать ее природе, а не быть гетерогонной по отношению к ней». <sup>9)</sup> Это значит, иными словами, что, как и все прочие служения в Церкви, служение власти есть «харизма», благодатный

между собою, но из-за неимения «центра общения», фактически разделенными в своей жизни. Здесь также проблема «первенства» и, следовательно, инициативы объединения является центральной.

<sup>7)</sup> Много материала собрано в новой книге Stanislas Jaki, OSB: «Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie», Rome, 1957.

<sup>8)</sup> о. Н. Афанасьев: «Трапеза Господня», Париж, 1952, «Служение мирян в Церкви», 1955.

<sup>9)</sup> Его-же: «Власть Любви», в Церк. Вестн. № 1 (22), 1950, стр. 4.

дар, преподаваемый в таинстве поставления, и что только такая благодатная власть, т. е. власть, полученная в таинстве, возможна в Церкви, природа которой благодатна. Церковь знает только три степени иерархии и в ней нет харизмы власти выше епископской. Никакой харизмы или таинства первенства Православная Церковь не знает, а это значит, что нет и никакой другой власти; если бы она существовала, она была бы иной природы чем благодатная власть, и, следовательно, не церковной по своему источнику.

Между тем, в «действующем праве» высшая власть не только существует, но именно с нее начинается обычно «построение» Церкви и ее жизни, так что она оказывается фундаментом, на котором зиждется все здание.<sup>10)</sup> Правда, Православная Церковь теоретически отрицает единоличную власть одного епископа над другим — обычно «высшей властью» обладает Первоиерарх совместно с определенным правительственным органом: соборном, синодом и т. д. Но для нас важно подчеркнуть сейчас, что эта центральная власть мыслится именно как власть над епископами и епархиями, которые ей подчинены. Т. о. и факт и идея высшей власти вводятся в саму структуру Церкви, как основной и необходимый ее элемент. Повторяем, нигде с такой очевидностью не проявляется разрыв между каноническим или экклезиологическим преданием и «действующим правом» как здесь — в этом повсеместном торжестве идеи «высшей церковной власти». Отвергнув и продолжая отвергать эту идею в ее римской форме, т. е. во вселенском масштабе, православное сознание с большой легкостью усвоило ее в отношении автокефалий, но по существу никогда не дало ей богословского или экклезиологического обоснования.

При таком положении, поставленный нами вопрос, как и вся проблема первенства, очевидно, не могут быть решены простыми ссылками на исторические прецеденты и на отдельные канонические тексты, вырванные из общей связи, как это широко практикуется в современных церковных спорах. Они требуют, прежде всего, углубления в самые источники православного учения о Церкви, в природу ее устройства и жизни. Только при целостном понимании Церкви возможно правильно поставить и правильно решать и вопрос о первенстве.

3. Православное предание утверждает, что Церковь есть

<sup>10)</sup> См., например, устав Русской Церкви, принятый Собором 1917-18 г.: «В Православной Российской Церкви, Высшая Власть.... принадлежит Поместному Собору...» «Епархией именуется часть Прав. Рус. Церкви...»

органическое единство. Этот организм есть Тело Христово.<sup>11)</sup> Определение это не «аналогическое» и не символическое, а раскрытие самой природы Церкви. Оно означает, что видимая, организационная структура церковного общества есть ничто иное, как выявление и актуализация Тела Христового, или, иными словами, что структура эта укоренена в Церкви как Теле Христовом. Однако, следует сразу же подчеркнуть, что хотя учение о Церкви, как о Теле Христовом, дано в Св. Писании и засвидетельствовано в Предании — в «*lex orandi*», в законе молитвы Церкви и в Писаниях Отцов, — богословски оно раскрыто не было. По причинам, на которых мы не имеем возможности останавливаться здесь (некоторых из них мы коснемся ниже) экклезиологическая и каноническая мысль сравнительно рано «оторвалась» от этого учения и на Востоке и на Западе. В этом отрыве заключается, вне всякого сомнения, глубочайшая трагедия, результаты которой сказываются решительно во всех областях церковной жизни. Сравнительно рано о структуре Церкви стали мыслить в отрыве от ее природы, Тела Христового. Это значит, что вопросы устройства Церкви, органов и функций власти, связи между церквями и т. д. выделились в некую самостоятельную сферу, которую постепенно и отождествили с каноническим правом. Оторвавшись от экклезиологии, или, точнее, перестав быть экклезиологией, каноническое предание необходимо превратилось в «каноническое право». Но в каноническом праве, в свою очередь, нет и не может быть места понятию Тела Христового, потому что из этого понятия нельзя вывести никакого права. Поэтому своими источниками — «канонами», каноническое право вынуждено пользоваться не как экклезиологическими свидетельствами, каковыми они являются, т. е. не как

11) В русской богословской науке, см. **Е. Аквилонов**: «Церковь: научные определения Церкви и Апостольское учение о ней, как о Теле Христовом», СПб, 1894. **В. Троицкий**: «Очерки из истории догмата о Церкви», С. Посад, 1912. **Прот. Г. Флоровский**: *L'Eglise, sa nature et sa tâche*. (*L'Eglise Universelle dans le dessein de Dieu*). О библейском и отеческом учении Церкви, см. **Р. Mersch**: «*Le Corps Mystique du Christ*». *Etudes de Théologie Historique*. 2 vol. Paris, 1933-36; **G. Baráy**: *La Théologie de l'Eglise suivant St.-Paul*. Paris, 1943; *La Théologie de l'Eglise de Saint-Clément de Rome à St.-Irénée*, Paris, 1945; *La Théologie de l'Eglise de St.-Irénée au Concile de Nicée*, Paris, 1947; **L. Bouyer**: *L'Incarnation et l'Eglise — Corps du Christ, dans la théologie de St.-Athanasie*. Paris, 1943; **H. du Manoir**: «*L'Eglise, Corps du Christ, chez Cyrille d'Alexandrie (in Dogme et Spiritualité chez St.-C. d'A. Paris, 1944, pp. 287-366)*». Обзор экклезиологических исследований в Св. Писании и у Отцов, у **S. Jaki**, *op. cit.*, pp. 154-203.

свидетельствами о природе Церкви — Тела Христового, (вне которой нельзя понять их настоящего смысла), а как юридическими и правовыми нормами.<sup>12)</sup> Всем этим объясняется, что в течение долгого времени структура Церкви вообще не была предметом богословского осмысления и все больше и больше «отчуждалась» в самостоятельную и чисто правовую сферу, в которой никто и не искал воплощения и актуализации природы Церкви.<sup>13)</sup>

Только сравнительно недавно началось возрождение именно богословского, экклезиологического интереса к церковному устройству, т. е. к вопросу о связи этого устройства с природой Церкви, как Тела Христового. Наряду с изучением источников экклезиологии — Писания, Отцов, литургического предания, в этом возрождении все очевиднее намечается стремление описать Церковь, т. е. выразить ее сущность и законы ее жизни в адекватных богословских категориях. Прежде всего, уточнению и выражению подлежит основное для Церкви понятие ее как **организма**. И здесь, как неоднократно указывалось в последние годы, сталкиваются два понятия, два понимания, две «интерпретации» этого органического единства, каждое из которых отражается, в свою очередь, на понимании и структуры Церкви и функции **первенства** в ней. По терминологии, предложенной о. Н. Афанасьевым, одну из этих концепций можно назвать «универсальной экклезиологией», а другую «евхаристической».<sup>14)</sup> Сам о. Н. Афанасьев, считающий универсальную экклезиологию искажением первоначального понимания природы и устройства Церкви (т. е. экклезиологии евхаристической), начало ее постепенного развития возводит к очень

12) Подлинно классическое обоснование такого разрыва, то-есть, оправдание юридического и правового отношения, мы находим у **Суворова**: «Церковь как внешнее, видимое общество не может стоять вне права. Как общество она состоит из отдельных членов, которые связаны между собой известными отношениями, порождаемыми их жизнью в церкви, и кроме того, имеет организацию с известной сферой деятельности для каждого органа... Регулирование отношений, сфер деятельности, мер и средств к достижению церковных задач требует **порядка права**». (Курс Церк. Права, т. I, Ярославль, 1889, стр. 5). А так как в последней фразе перечислены все аспекты церковного устройства и жизни, то заключить следует, что вся жизнь Церкви требует порядка права. Вне его, по слову самого Суворова, остается только Церковь, как «предмет веры» (см. там-же стр. 6).

13) На неразвитость, а часто и полное отсутствие экклезиологии в догматике в последнее время указывалось очень часто. Срв. о. **Г. Флоровский**, *op. cit.* и **J. Congar**: «*Vraie et Fausse Réforme dans l'Eglise*».

14) **Н. Афанасьев**: «Две идеи Вселенской Церкви». Путь.

раннему периоду истории Церкви.<sup>15)</sup> Но для нас сейчас существенны два эти типа экклезиологии не в их историческом развитии, а по существу, потому что от принятия того или иного из них зависит и понимание **первенства в Церкви**.

Наиболее завершенное выражение универсальной экклезиологии мы находим в Римской Церкви. По ее учению, нашедшему свое увенчание в Ватиканском догмате о Папе, Церковь как организм, воплощается полностью только во вселенской структуре, т. е. в совокупности всех отдельных церквей, составляющих все вместе единую универсальную Церковь Христову. Единство этой структуры и выражает природу Церкви, как Тела Христова. Церковь мыслится здесь, следовательно, в категориях **частей и целого**. Каждая отдельная община есть только часть или член этого вселенского организма и только через него имеет причастие к Церкви. Римская экклезиология ищет такого определения Церкви, в котором «отдельные части получили бы в целом, которое есть реальное целое, статут частей, как именно частей».<sup>16)</sup>

Мы можем не входить здесь в подробности этого учения. Для нас важно то, что в свете такой экклезиологии, догма об едином Вселенском главе или Епископе, каковым является епископ Римский, есть не искажение и не преувеличение, а факт вполне закономерный. Если Церковь есть вселенский организм, она требует и вселенского епископа, как средоточия своего единства и как носителя высшей власти. Надо прямо признать, что нередко встречающийся в православной апологетике аргумент, по которому Церковь не имеет видимого главы, т. е. ее невидимый глава — Христос, есть аргумент ложный;<sup>17)</sup> применяя его последовательно, нужно было бы отвергать **видимого** главу (т. е. Епископа) и в каждой местной Церкви. Ибо, ведь в том и состоит учение о Церкви, как организме, что в ее **видимой** структуре живет, действует

<sup>15)</sup> Его же: «Кафолическая Церковь», Правосл. Мысль, 11.

<sup>16)</sup> М. J. Congar: «Chrétiens Désunis». Paris, 1937, p. 241 и сл. См. еще мою статью «Unity, Division, Reunion in the light of Orthodox Ecclesiology», Theologia, Athens, 1951.

<sup>17)</sup> Вот пример из сравнительно недавней статьи, направленной против самой идеи вселенского центра в Церкви: «не только никогда Православная Церковь не знала такого Центра, но эта теза разрушает в корне..... тайну православной экклезиологии, состоящую в том, что центр Церкви есть воскресший Христос, невидимо пребывающий среди апостолов и их преемников...» Прот. Е. Ковалевский: «Экклезиологические проблемы (по поводу статей иером. Софрония и свящ. А. Шмемана)» в Вестн. Зап. Европ. Экзархата Моск. Патр., 1950, № 2-3, стр. 14. Но аргумент этот, конечно, не новый.

и присутствует **невидимо** Христос, вечно делая Церковь Телом Христовым.<sup>18)</sup> Аргумент этот мог возникнуть только при той ослабленной связи между учением о Церкви и пониманием ее природы, на которую мы указывали выше. И всякое различие между **видимой** структурой Церкви и невидимым Христом неизбежно приводит нас к протестантскому разрыву между Церковью видимой — человеческой, относительной, грешной и изменяемой, и Церковью небесной, — невидимой и торжествующей. Мы должны признать, что если категорию организма и органического единства применять преимущественно к Церкви универсальной, в смысле совокупности всех местных церквей, то наличие в ней единой, высшей и универсальной власти и ее носителя неизбежно, ибо оно логически вытекает из учения о Церкви, как об организме. По той же логике нужно признать оправданным и закономерным стремление римской экклезиологии возвести эту власть не к тем или иным историческим причинам и условиям, а к установлению ее Самим Христом — это учение о богоустановленном примате Петра и о преемстве этого примата в Римских епископах. Иными словами в **универсальной** экклезиологии примат или первенство должны естественно и необходимо быть **властью**, и притом, **властью** богоустановленной и источником всякой другой власти в Церкви. Все это мы имеем в разработанном и завершенном виде в римском учении о Церкви.

4. Но приемлемо ли такое понимание Церкви с православной точки зрения? Вопрос может показаться наивным. Православная Церковь отвергла и осудила притязания Рима и, тем самым, осудила казалось бы и предполагаемую этими притязаниями экклезиологию. В теории это, конечно, так, но на деле все обстоит неизмеримо сложнее, так что вопрос, поставленный выше перестает казаться наивным. Историк Церкви знает, что отвержение Востоком римских притязаний, в эпоху разделения Церквей было гораздо больше проявлением церковного «инстинкта», отказом **рецепировать** новшество, которого в своей жизни и вере не знала Восточная Церковь, чем положительным раскрытием православного учения о Церкви. Ему чрезвычайно способствовали антилатинские настроения на востоке и фактическое взаимное отчуждение двух половин христианского мира. Историк, увы, достаточно известно, в атмосфере какой вражды, нетерпимости и озлобления — **с обеих сторон** — совершался разрыв между Востоком и Римом, и пора открыто признать, что тема **экклезиологическая**,

<sup>18)</sup> См. у Св. Игнатия Антиохийского, Смирн. 8, 2.

т. е. та, которая теперь представляется нам одной из наиболее существенных в нашем расхождении с римским католицизмом, меньше всего определяла собой нарастающий разрыв.<sup>19)</sup> За отвержением римской экклезиологии не последовало того, что последовало за осуждением арианства, несторианства, монофизитства и т. д. — раскрытия и формулирования положительного учения. В экклезиологии нет вероопределения, которое соответствовало бы Никейскому символу в учении о Троице и Халкидонскому «оросу» в христологии. И это так потому, что в эпоху разделения, церковное сознание не только на Западе, но и на Востоке было глубоко отравлено чуждыми православной экклезиологии идеями. Некоторых из них мы еще коснемся ниже. Сейчас скажем только, что отрицательная роль их заключалась именно и в первую очередь в фактическом отходе от живых начал той исконной экклезиологии, которую о. Н. Афанасьев называет «евхаристической» и которая и лежит в основе православного канонического предания. Мы говорим «фактическом», потому что, в отличие от Рима, Православная Церковь никогда не «догматизировала» этого отхода, не обосновала его как экклезиологическую систему. Различные виды «действующего права» не отменили и не заменили собой канонического предания, не отравили первоисточников церковной жизни, оставляя всегда возможность возврата к ним. Увы, есть основание опасаться, и об этом мы скажем ниже, что **ереси о Церкви**, т. е. ложному богословию о ней, суждено в недрах Православия возникнуть в наши дни...

В чем-же — с точки зрения интересующей нас темы — сущность этой исконной православной экклезиологии? В том, прежде всего, что категория организма и органического единства относятся ею к «Церкви Божией, сущей» в каждом месте, т. е. к Церкви местной, к общине, возглавляемой епископом и в единстве с ним, обладающей всей полнотой Церкви. Такую экклезиологию о. Н. Афанасьев называет евхаристической. И, действительно, она укоренена в Евхаристии, как таинстве Церкви, в акте вечно **актуализирующем** Церковь как Тело Христово.<sup>20)</sup> То же самое мы находим и у о. Г. Флоровского: «таинства — пишет он — составляют Церковь. Только через них христианская община выходит из человеческого измерения и становится Цер-

<sup>19)</sup> Об этом подробнее в моей неизданной работе «Униональная Проблема в Византийской Церкви».

<sup>20)</sup> Прот. Н. Афанасьев: «Кафолическая Церковь», стр. 21 и сл.

ковью.»<sup>21)</sup> Церковь осуществляется как организм, как Тело Христово в Евхаристии. Но как в Евхаристии не «часть» Тела Христова, а весь Христос, так и Церковь, «актуализирующаяся» в Евхаристии не есть «часть» или «член» целого, а «Церковь Божия» целостно и неделимо «сущая» и являемая в каждом месте. Где Евхаристия, там вся Церковь, но и обратно, только там где **вся Церковь**, т. е. весь народ Божий, объединенный во Епископе — там Евхаристия. Такова первичная экклезиология, засвидетельствованная преданием ранней Церкви, но и доселе живущая в каноническом предании и в литургических «рубриках», столь многим кажущимся непонятными и второстепенными.<sup>22)</sup> В этой экклезиологии неприменимы категории «частей» и «целого», потому что сущность сакраментально-иерархической структуры в том и состоит, что в ней «часть» не только согласна с целым, но **тождественна** с ним, целостно в себе его воплощает, **есть** целое. Местная церковь, как сакраментальный организм, как **данное** Богом людьми во Христе, есть не часть и не член более обширного «поместного» или «вселенского» организма, но она и есть сама Церковь. Как организм, как Тело Христово, Церковь всегда **тождественна** самой себе во времени и в пространстве. Во времени, потому что она есть всегда народ Божий, собранный

<sup>21)</sup> G. Florovsky, op. cit., p. 65. Срв. Заозерский, цит. соч., стр. 21 и сл. «Литургия, без сомнения, главный акт всей церковно-общественной жизни, как в настоящее время так и в древности. В церковно-правовом отношении, как и в других, она служит показателем, точным выразителем положения и отношений разных церковных лиц, содержащихся в составе церковного общества. Здесь применяются к делу, осуществляются все наивысшие права, какие эти лица получают от Церкви, здесь же яснейшим образом устанавливаются между ними соответственные правам отношения между этими лицами, определяется и положение каждого из них в церкви. Посему и во всех прочих актах церковной жизни положение и отношения членов церкви устанавливаются и определяются в полном соответствии с тем строем, в каком они обнаруживаются при совершении важнейшего акта — литургии. Явление, обратное сему было бы нестроением, дисгармонией в церковном устройстве».

<sup>22)</sup> Здесь нельзя, даже кратко коснуться связи экклезиологии с литургическим богословием. На эту тему, см. мою статью: «Liturgical Theology: its Task and Method» in St.-Vladimir's Seminary Quarterly, Oct. 1957, pp. 16-27. Укажем только один пример: так все рубрики и правила об единстве евхаристического собрания (запрет служить две литургии на одном престоле или тем же священником и т. п.), несомненно имеют именно экклезиологический смысл, то-есть, ограждают смысл Евхаристии, как выражения единства и полноты Церкви. В отрыве же от этого экклезиологического смысла они действительно становятся непонятными, а потому все больше и больше и нарушаются на практике, путем простого «обхода» правила (второй престол, «заказные» обеды и так далее).

чтобы возвещать смерть Господню, воскресение Его исповедывать, дондеже придет. И в пространстве — потому что в каждой местной Церкви, в единстве епископа и народа, дана вся полнота даров, возвещена вся Истина, таинственно пребывает весь Христос, Который «вчера и сегодня и во веки Тот же». Иерархически-сакраментальная структура Церкви и являет ту полноту Христа, данную людям, возрастать в которую им задано — «доколе все придем... в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13).

Существеннейшим выводом из этой экклезиологии тот, что она исключает идею «**высшей власти**», т. е. власти над местной Церковью и епископом, возглавляющим ее. Служение власти, как и все церковные служения, все «харизмы», имеет свой источник и совершается в органическом единстве Церкви, как Тела Христова, и укоренено в том Таинстве, которое и есть Таинство Тела Христова, в котором Церковь осуществляется как Тело Христово. Это служение власти есть служение Епископа и нет выше этого служения. Всякая высшая власть означала бы власть над Церковью, над Телом Христовым, над Самим Христом. Епископ облечен властью, но эта власть укоренена в его **предстоятельстве на евхаристическом собрании**, из которого вытекают служения священства, учительства и пастырства. Короче говоря, в экклезиологии ранней Церкви, которая и составляет неизменную основу православного канонического предания, служение и сущность власти определяются нерасторжимым единством Церкви, Евхаристии и Епископа. Власть в Церкви не может иметь другой основы и другого источника, что и сама Церковь: присутствие Христа в Таинстве, соединяющего в Себе всех в благодатной жизни «нового эона». Для ранней Церкви все это было живой и животворной реальностью. Но, повторяем, сколь ранним ни было бы постепенное проникновение в церковное сознание чужеродных ему «категорий» и «интерпретаций» власти, не трудно было бы показать, что именно это первичное понимание ее определило собой основу канонического предания Церкви.<sup>23)</sup> И когда даже теперешняя «правовая» каноника утверждает, например, что все епископы равны между собой «по благодати», она, как бы неведомо

— вид. стн: —

<sup>23)</sup> Основоположным фактом, при всяком богословском истолковании власти епископа (или священника) в Церкви нужно признать нерасторжимую связь хиротонии с Евхаристией. Связь эта обычно принимается, как самоочевидная, а между тем, она-то и является исходной точкой для построения «богословия власти» в Церкви, как власти благодатной, а не «гетерогонной» по отношению к благодатной природе Церкви.

для самой себя, утверждает как раз то, на что мы указываем, ибо что же такое благодать епископства, как не харизма благодатной власти? А так как никакой другой харизмы власти Церковь не знает, то нет и не может быть власти над епископом.<sup>24)</sup>

5. Значит ли это, что православная экклезиология просто исключает категорию «первенства»? Нет. Но в том и состоит роковая ошибка «универсальной» экклезиологии, что в ней **первенство** необходимо отождествляется с **властью**, которая в свою очередь перестает быть **служением в Церкви** и становится **властью над Церковью**. Между тем, категория первенства необходимо вытекает из самой сущности «евхаристической экклезиологии», в которой, будучи аргументом отличной от власти, она только и может быть понята в подлинной своей сущности.

В ответ критикам «евхаристической» экклезиологии,<sup>25)</sup> нужно со всей силой утверждать, что она никоим образом не делает местную Церковь **самозамкнутой монадой** без какой бы то ни было органической связи с другими такими же церквами-монадами. Органическое единство Вселенской Церкви не менее реально и т. ск. «осязуемо», чем единство Церкви местной. Только если универсальная экклезиология толкует его в категориях «частей» и «целого», экклезиология евхаристическая применяет здесь категорию **тождества**: «Церковь Божия сущая в...». **Церковь Божия** и есть единое и неделимое Тело Христово, целостно и неделимо сущее или пребывающее в каждой церкви, т. е. в видимом единстве народа Божьего, собранного в Евхаристии, соединенного «в епископе». Вселенское единство есть именно един-

<sup>24)</sup> Мы не касаемся здесь чрезвычайно сложного вопроса об экклезиологическом соотношении между «епархией» (возглавляемой епископом) и «приходами» (возглавляемыми священниками). Очевидно, что ранняя структура Церкви знала только общину, возглавляемую епископом, который и был предстоятелем на Евхаристическом собрании, учителем и пастырем Церкви. Пресвитеры составляли его совет — «пресвитериум» при нем (см. J. Colson: *L'évêque dans les communautés primitives*, Paris 1951; H. Chirat: *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris 1949; *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre*, Paris 1957. Разделение епархии на приходы, и соответственное изменение функций пресвитера, совершились позднее, но эта перемена никогда по существу не была предметом серьезного изучения и «интерпретации» в православном богословии. Очевидно, во всяком случае, что она не может противоречить основоположным принципам «евхаристической экклезиологии», потому, что она тогда противоречила бы природе Церкви. Но, повторяем, тема эта должна стать предметом серьезного богословского осмысления.

<sup>25)</sup> См. указанные выше статьи о. Е. Ковалевского и иером. Софрония: «Единство Церкви по образу единства Св. Троицы» и Вестн. Зап. Евр. Экзархата Моск. Патр. 1950, № 2-3, стр. 8-33.

ство Церкви, а не только единство «Церквей». И сущность его не в том, что все местные Церкви вместе составляют единый организм, а в том, что каждая Церковь — в тождестве веры, структуры и даров Божиих — есть та же Церковь, тот же Христос нераздельно пребывающий всюду, где есть «экклесия». Таким образом это то же самое органическое единство Церкви, но в нем Церкви не дополняют одна другую, как члены или части (членами могут быть только личности), а каждая из них и все они вместе есть ничто иное, как Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь.

Вот эта онтология Церкви, как Богочеловеческого единства, целостно и неделимо воплощаемого в каждой Церкви и лежит в основе связи между Церквами. Ибо полнота каждой Церкви не только не противоречит ее связи с другими Церквами и определенной зависимости от них, но, напротив, постулирует их как необходимое условие своего воплощения. Полнота местной Церкви в том и состоит, что в себе она имеет все то, что имеет каждая Церковь и что имеют они все вместе — и не от себя, не как свою полноту, но от Бога, как Божий дар во Христе. И с другой стороны, она имеет эту полноту только в согласии со всеми Церквами, т. е. именно как то же самое, и только в ту меру, в какую она не отделяет себя от этого согласия, не делает единого и неделимого Божественного дара своим, отдельным — в точном смысле «еретическим».

«Епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще же сие неудобно, ... по крайней мере три воедино место да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамат...» В этом правиле первого Вселенского Собора («фиксирующего» изначальный закон жизни Церкви — срв. «Апостольское Предание» Ипполита Римского и др. памятники) мы имеем первую и основную форму зависимости Церкви от Церквей, о которой мы только что говорили. Условие своей полноты — епископство, Церковь получает через других Епископов. Но какова природа этой зависимости? В экклезиологии «частей» и «целого» это вселенское правило о поставлении епископа «двумя или тремя» толкуется обычно как главное доказательство ее правильности: множественность посвящающих являет собою «целое», от которого зависит, которому подчинена «часть». <sup>26)</sup> Но тол-

<sup>26)</sup> См. Никодим Милаш, ук. соч. толкование на I Ап. Правило, т. I, стр. 46-47. Срв. Dom B. Botte: L'Ordre d'après les prières d'ordination in «Le Sacrement de l'Ordre». Coll. «Lex Orandi», 22, Paris 1957, p. 31.

кование это неверно потому, что оно открыто противоречит учению об Епископе, как носителе высшей и благодатной власти в Церкви, как «живом образе Бога на земле». И о том, что это правило никоим образом нельзя понимать в смысле субординационном — т. е., подчиняющим Епископа иной «высшей власти», свидетельствует хотя бы самое раннее описание епископской хиротонии, которое мы находим в «Апостольском Предании» Ипполита Римского. <sup>27)</sup> По этому описанию, немедленно после хиротонии, Евхаристию совершает новопоставленный епископ, а не председатель собора епископов, которые возлагали на него руки. Это не случайная подробность, а норма, вытекающая из самой сущности евхаристической экклезиологии. С момента своего избрания и поставления, епископ является председателем Евхаристического собрания, т. е. главой организма церковного и это свое служение он и осуществляет, принося в первый раз Евхаристию. Иными словами, поставление Епископа другими Епископами есть, прежде всего, свидетельство, <sup>28)</sup> что избранный своей Церковью избран и поставлен Богом, и что через это избрание и поставление тождество этой Церкви с другими Церквами в вере, благодатной жизни и дарах Божиих есть тождество Церкви Божией, сущей, пребывающей во всех этих местах. Это не есть акт «передачи» многими того, что они имеют, «их» дара — другому, а свидетельство о том, что тот дар, который от Бога в Церкви получили они, дан теперь этому епископу, в этой Церкви. Епископство не есть «коллективный дар», который любые «два или три» епископа могут передать еще одному лицу, включая и его в этот дар, — это есть служение в Церкви, харизма или дар Церкви и поставление епископа есть свидетельство, что этот дар Церковь имеет. Поэтому и преемство епископата, на которое, как на решающий аргумент ссылались кафолические борцы с гностицизмом, мыслилось и раскрывалось ими неизменно, как преемство епископов в данной Церкви, а не как «формальная» ссылка на «консекраторов». <sup>29)</sup> По нашим теперешним представлениям, в «апостольском преемстве» важно г. о. то, кто посвящал: но, ведь, как раз об этом и не сказано в теории «апостольского пре-

<sup>27)</sup> Hippolyte de Rome: Tradition Apostolique. Ed. «Sources Chrétiennes», pp. 26-33.

<sup>28)</sup> О моменте свидетельства в таинстве, см. о. Н. Афанасьев: Таинства и таинодействия (Sacramenta et Sacramentalia), в Прав. Мысли.

<sup>29)</sup> См. J. Meyendorff: The Apostolic Succession in «Sobornost».

емства» Св. Иринея Лионского:<sup>30)</sup> ибо именно предшественник по кафедре не мог поставлять своего преемника, а на него то и ссылается Св. Ириней. Для него «апостольское преемство» епископата есть, прежде всего, тождество каждой данной Церкви во времени и в пространстве с «Церковью Божьей», с полнотой дара Христова и это тождество засвидетельствовано преемством епископов, так как «Церковь во епископе и епископ в Церкви.» Хиротония епископа другими епископами есть, таким образом свидетельство, что совершившееся в этой Церкви совершилось по воле Божией, есть избрание и поставление Богом. Но это свидетельство есть и необходимое условие, или, точнее — само таинство поставления. Ибо Церковь, оставшаяся без епископа, как раз и не имеет в себе органа свидетельства о самой себе и власти это свидетельство выражать. Собравшиеся епископы, потому что они суть свидетели тождества Церкви Божией в пространстве и во времени, суть и совершители таинства поставления, ибо оно есть свидетельство о совершившемся избрании Божиим и о низведении дара Св. Духа на избранного.<sup>31)</sup>

Таким образом, зависимость каждой Церкви от других Церквей есть зависимость не подчинения, а свидетельства всех Церквей о каждой и каждой о всех, о том, что они едины в вере и жизни, что каждая из них и все они вместе суть Церковь Божия — нераздельный дар новой жизни во Христе. Каждая Церковь имеет полноту в себе, свидетельством и выражением этой полноты является в ней единство Епископа и народа, свидетельством же о тождестве этого единства и этой полноты с единством и полнотой Церкви Божией является поставление избранного Епископа другими Епископами. Так, органическое единство

<sup>30)</sup> Св. Ириней Лионский: Adv. Haer. IV, III, 3; см. G. Bardy: La Théologie de l'Eglise de St. Clément de Rome à Saint Irénée, p. 183 и след. О понятии διαδοχη у Иринея, см. E. Caspar: Die älteste Römische Bischofsliste, Berlin 1926, p. 444.

<sup>31)</sup> Поэтому и хиротония составляют существенные и необходимые моменты в православном поставлении епископа. Это засвидетельствовано и литургическим преданием, в котором избрание и наречение имеют особый чин, после чего избранный поставляется перед хиротонией на орлец. Прав. Еп. Сильвестр, когда он пишет «поставление в иерархические степени не только никогда в церкви не признавалось тождественным с избранием достойных лиц в эти степени, но, напротив, всегда строго и резко отличалось от последнего». Но только ущемленной эkkлезиологией можно объяснить продолжение этой же мысли: «избрание при участии народа... имело только условное, а не существенное значение...» Опыт Православного Догматического Богословия, т. 4, Киев 1897, стр. 382-383.

Церкви, как Тела Христова, не делит ее на части (и не делает жизни каждой части «частной»), но также и не замыкает каждую Церковь в самодовлеющий организм, не имеющий нужды в других Церквях. И, можно прибавить, что никогда чувство и сознание вселенского единства Церкви, живого общения, взаимной ответственности и радости о принадлежности к единому народу Божьему, «разбросанному по всему миру, но живущему как бы в одном доме»,<sup>32)</sup> не было так сильно и живо, как в короткую эпоху беспримесного торжества именно этой эkkлезиологии.

(Окончание следует)

Свящ. Г. СЕРИКОВ

«Я КРЕСТИЛ ВАС ВОДОЮ, А ОН БУДЕТ КРЕСТИТЬ ВАС  
ДУХОМ СВЯТЫМ»

(Марк. 1, 8).

В Евангелии, читаемом в церкви за несколько дней до праздника Крещения, говорится о деятельности и проповеди Иоанна Крестителя, предшествующей Крещению Господню. Предтеча Господень сказал: «Я крестил вас водою, а Он (Христос) будет крестить вас Духом Святым» (Марк. I, 8). В этих словах Иоанна Крестителя указан весь смысл Нового Завета, который есть Завет «Духовный».

Хотя Дух Святой везде и всегда, испокон века действовал на земном шаре — это Он носился над бездною при творении Богом мира (Быт. I, 2), это Он творил в мире красоту (Пс. 103, 30), это Он учил всегда людей правде и любви и добру (Иов. XXXII, 18), это Он говорил устами пророков (см. Символ веры), это Он совершает боговоплощение через Божию Матерь (Лк. I, 34), это Он нисходит на Сына Божия в день Крещения (Мт. III, 16), это Духом Святым Христос был возведен, после Крещения в пустыню (Мт. IV, 1), это Он совершает через Христа знамения и чудеса (Лк. IV, 18; Мт. XII, 18...), но самая реальная и актуальная манифестация Духа Святого для нас, христиан, это ниспослание Его Христом на Церковь в день Пятидесятницы. И с тех пор это Он, Дух Святой — Третье Лицо Пресвятой Троицы — творит поныне в Церкви все новое, истинное, любовное и прекрасное. В

<sup>32)</sup> Св. Ириней Лионский, Adv. Haer. III, XXIV, 1.

Слове Божиим о Духе Святом сказано: «Не вы будете говорить, но Дух Отца будет говорить в вас» (Мт. X, 20). Духом Божиим изгоняются бесы и творятся в Церкви чудеса. Это Дух Святой учит людей, что им говорить и отвечать (Лк. XII, 12). Нельзя войти в Царство Небесное, не родившись от Духа, ибо это Он животворит (Йо. XV, 26), Он научает людей всякой истине, ибо Он есть Сама Истина (I. Ио.). Все дары и таланты подаются Святым Духом, поэтому мы должны непрестанно бодрствовать, чтобы не угасать Духа. Человеческая жизнь, в общем, состоит в стяжании Святого Духа — как об этом учил преп. Серафим Саровский.

Зная все это, зная, что новая религия — религия христианская — есть **религия Духа**, нам надо уточнить, что же такое Дух, происходящая от Него «духовность» и каковы характерные ее черты.

Слово Божие нам отвечает на этот вопрос так: «Где Дух, там и свобода» (II Кор. IV, 17). Апостол говорит нам: «К свободе призваны мы, братья» (Гал. V, 13) и продолжает: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. V, 1). «Все мы крестившиеся во Христа, во Христа облеклись: мы уже не рабы, но свободные сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал. III, 26-27), и это потому, что Христос искупил нас от «клятвы Закона» (Гал. III, 13) и порабоощающей нас закономерности. Дух свободен от закономерности. Он есть прорыв через порабоощающий нас Закон в высший Божественный мир свободы. Дух есть творческий полет и окрыленность. Поэтому Он противоположен всякому детерминизму, установленности, разрывает рамки рациональности. Он дышит «идеже хошет» (Йо. III, 8). Он не вмещается в формы земли. Его пути — пути Господни — неисповедимы!

**Дух есть истина.** Там где правда, там и Дух Святой. К сожалению, в мире часто под видом правды бывает сокрыта ложь. Даже в церковной жизни мы можем наблюдать это несоответствие символа и реальности. А в символе, лишенном реальности, нет ничего «духовного»! Больше того, можно сказать, что такая символика не только не духовна, а есть хула на Духа Святого, Который прежде всего есть реальность и истина — т. е. то, что есть.

Дух Святой, Дух Христов есть **Утешитель**. Он есть радость и ликование, экстаз и игра, и Слава Божия, и вдохновение Художницы, веселящейся пред лицом Божиим искони. Поэтому «духовности» нет там, где есть подавленность и страх и недоверие, и рабство, и униженность и неверное смирение. Смирение верное, хри-

стианское борется за образ Божий в человеке, за человеческое достоинство, за сыновнее дерзновение и свободу, за расцвет личности и ее окрыленность, а ложное смирение убивает все это и лишает человека всего человеческого динамизма. Такое смирение делает из друга Божия и сына религиозного раба, в котором совсем не нуждается Христос! Христу не нужна подавленность и раболепства. Ему нужна свободная, творческая личность, созданная Им по Его подобию. Ему дороже «богоборчество» Иакова-Израиля и дерзновение протестующего Иова, и огненное покаяние блудницы и разбойника, нежели мертвящее благочестие ветхозаветных религиозных законников и буквоедов, убивших себя своей «праведностью».

Дух Христов **есть** Дух вольный и свободный, дерзновенный и творческий — Дух игры и ликования, Дух лишенный утилитарности и выгоды. Дух лишенный подавленности, боязни, Дух любви, а не Дух права.

И еще — и это, может быть, самое главное — Дух Христов **человечен**, ибо Он есть любовь к человеку. Христос любил называть Себя Сыном Человеческим и приходил в мир для того, чтобы обожить человека, воссоздать распавшегося в себе на части «Адама». Христианское «целомудрие» есть это восстановление первозаданной гармонии в человеке. Грех разделил в человеке тело от души и духа, и задача христианской мудрости состоит в том, чтобы создать снова целого человека. Целомудрие христианское есть мудрость о целом (духовно-душевно-телесном) человеке. Христианской духовности не приемлем ни буддийский аскетизм, убивающий тело, ни материализм, убивающий дух. Дух Христов, т. е. Дух Бого-человека, есть Дух человечности, Дух любви к человеку, Дух, ставящий человека над всем миром с его стихийными, космическими законами и властью тьмы.

Христианская духовность вовсе не есть отвлеченный спиритуализм или идейность, или религия отвлеченной мысли и молитвы, отвлеченной любви и отвлеченных, безличных законов; христианская духовность **человечна**. Человек стоит в центре вселенной, ибо он создан по образу Божию и в него воплотился Бог.

Итак, резюмируем: Новозаветная, христианская духовность

свободна и активна,  
реальна, а не символична,  
радостна, а не подавлена,  
любовна и бесстрашна,  
и — самое главное — **человечна**.

## БРЕМЯ ИСТОРИИ И ПРОРОЧЕСКОЕ ОБНОВЛЕНИЕ

Нигде так сильно не ощущается бремя двухтысячелетней христианской истории, как в Иерусалиме, нигде изначально, библейское не противостоит так резко наносному, немощному, человеческому, как именно во св. Граде. Пишущий эти строки встречал утро тех дней, которые ему было суждено провести в Иерусалиме за городскими стенами — в Гефсимании или на вершине Елеона. Если обогнуть здания и сады русского женского монастыря на Елеоне и выйти к восточному склону горы, то взору открываются холмы и дали Иудей в их первобытной, нетронутой красоте. Крыши Вифании не нарушают впечатления нетронутости — их очертания почти не изменились с евангельских времен. В ясное осеннее утро видно и долину Иордана и далекую гладь Мертвого моря. На эту, родную Ему по человечеству землю взирал Спаситель после ночей, проведенных в молитве.

Но возвращение в Город и к его центру, храму Гроба Господня, есть возвращение в историю, встреча с неизбежными человеческими наслоениями. Уже Гефсиманский сад, с его вековыми оливковыми деревьями и стройными кипарисами, не пощадила человеческая рука — в самом центре Гефсимании воздвигнут многоглавый, пестрый храм Марии Магдалины, построенный в том, характерном для эпохи Александра III, псевдо-имперском стиле, которым тешила себя «громкая держава» накануне своего исторического крушения... Миновав Гефсиманию, приближаясь к Овечьим воротам, можно наблюдать сцену, лишенную сейчас всякого религиозного содержания, но полную в прошлом глубочайшего смысла: у источника молодой бедуин старательно моет овец, прежде чем вести их на продажу. Это же совершалось здесь, у подножия Сиона, тысячелетия назад, когда на вершине холма — там, где сейчас золотится купол мечети Омара — стоял первый и единственный в мире храм Единого, Истинного Бога, мистическое средоточие вселенной. На жертвенник этого храма наивное пастушечье племя возлагало лучших овец своего стада, прообразуя «божественное истощание» и крестную смерть Сына Божия... Христос упразднил своею единажды (Евр. IX, 12) принесенной жертвой древний ритуализм кровавых жертвоприношений и поставил в центр нашей церковной и мистической жизни иную, бескровную жертву. Не кровь жертвенных животных превращается в кровь Сына Божия, а виноградный сок — плод долгих усилий виноградаря. В отличие от религии Вет-

хого Завета христианство — религия оседлых людей — тех, что ухаживают за виноградниками, собирают в житницу пшеницу и строят соборы. «Благослови его труды — вино, и пашню и оливу...» Без этого благословения не было бы того, чем прекрасен возделанный боговдохновенным человеческим творчеством мир — солнечный закат становится еще прекраснее, преломляясь сквозь витражи Шартрского собора. Но не все, созданное христианским человечеством, обладает совершенством Шартрского собора, не все возводит религиозное вдохновение, явленное на холмах Иудей, на вершину нового творческого воплощения. Есть история и есть ветхий архаизм, есть великое христианское искусство и мертвая безвкусица богомазов, создателей псевдо-религиозных побрякушек...

Это трагическое соседство пошлого с великим чувствуется особенно тогда, когда, пройдя по улице Крестного пути, вступаешь под своды Храма Гроба Господня. Огромный диван в притворе храма, на котором в живописных позах развалились арабские полицейские — эти новые «хранители Гроба Господня» — не производят еще такого отрицательного впечатления. Нужно обладать обостренным мистическим чувством Гоголя, чтобы при виде этой картины испытать ужас. История учит нас, что внешнее насилие несравненно менее опасно для христианства, чем внешнее великолепие и нерассуждающая готовность сотрудничать с сильными века сего... Поклонившись Камню Помазания, по крутой каменной лестнице поднимаешься на Голгофу. За каменным престолом — Распятие и фигуры Божией Матери и любимого ученика. Все небольшое помещение сдвлено низкими, расписанными сводами, заполнено иконами, увешано бесчисленными лампадами. То, чего не доделали ревнители византийского великолепия, дополнили русские купцы. Они, конечно, не жалели полноценных русских рублей, соперничая друг перед другом в весе серебряных окладов и вычурности огромных лампад. Вероятно, это широта купеческой натуры привела бы Шмелева в умиление. У меня она лишь вызывает досаду — и не потому только, что за этой грудой серебра и позолоты был похоронен холм, украшенный и венчанный такой славой, перед которой бессильно даже самое совершенное человеческое искусство, не говоря уже о бездарных кованых ризах, закрывающих от нас иконный лик. В этой излишней, внешней щедрости есть что-то от возвращения к суеверию примитивных религий: не жертва преображенного сердца и обновленного ума, а некий, негласно заключаемый, лукавый договор: «я Тебе пудовую свечку поставлю, а Ты уж...» Насколько легче уделить от своего «неправедного богатства» щедрое пожертвование «на благолепие храма», чем из-

менить свою жизнь, добиться того, чтобы лишь к прошлому было обращено гневное обличение апостола Иакова против богатых!

Если я пишу об этом сейчас, то не для того, конечно, чтобы бросить камнем в безвозвратно ушедший в прошлое мир, который достаточно жестоко поплатился за свои грехи... Бремя истории, бремя номиналистического, а не жизненного христианства тяжело давит и на наши плечи, проявляется в нашем равнодушном, поверхностном отношении к святыне, в нашей терпимости ко всякой «церковной» заурядности, безвкусице, номинализму, угашению пророческого духа. Мы почти примирились с тем, что в наших храмах верующие, за редкими исключениями, не отвечают на призыв священника приступить к евхаристической Чаше. Но становится невыносимо страшно, когда то же отсутствие ответа встречаешь в храме Гроба Господня, где святая Чаша выносится из того Гроба, откуда нам «воссияло прощение» и где смерть была упразднена победным восстанием Сына Божия. Кроме немногих паломников никто не приступает, чтобы принять «Хлеб небесный и Чашу жизни». Что произошло? Неужели это окамененное нечувствие так и будет царить в мире, пока он не сгорит в огне судного дня?

Нам не дано ведать времен и сроков, которые «положил Отец в Своей власти». Эсхатологическую панику, которую насаждают некоторые сектанты, в том числе и сектанты православные, мы можем только отвергнуть ясной ссылкой на слово Божие. Мы должны реально оценить нашу церковную судьбу, состояние того виноградника, который мы приняли от предшествующих поколений и в котором мы призваны быть, по слову апостола Павла, соработниками у Бога.

Мы должны ясно видеть два аспекта нашей церковной жизни. С одной стороны Церковь не перестает и не может перестать реально плодоносить — каждый из нас может с благодарностью назвать несколько имен тех, кто жили и несли благое бремя своего служения в Духе Святом, всей своей жизнью подтверждая, что христианство есть «победа, победившая мир». Но эти высокие примеры обязывают нас судить мир и, прежде всего, самих себя, в свете христианского максимализма, и видеть другую, печальную и тягостную сторону нашей церковной реальности: оскудение разумеющей веры у пастырей и пасомых, ужасающий примитивизм и мракобесие некоторых «ревнителей православия», смешение христианского учения с националистическими вожделениями...

«Реформировать» нужно, конечно, не православие, а православных. Православие, как богооткровенная истина и как непрестанный призыв к совершенству по образу совершенства Отца Не-

бесного (Мф. V, 48) содержит в себе всю полноту вероучительных истин и мистического освящения, необходимую для нашего спасения. Но достаточно ли мы раскрываем эту истину в учительном порыве и пророческом горении? Не хороним ли мы истину под религиозными привычками подобно тому, как скрывается икона под тяжелым окладом? Эта опасность особенно сильно проявляется в нашей богослужбной жизни.

Ведь достаточно хорошо известно, что для подавляющего большинства православных богослужение не есть тот купол совместного предстояния перед Богом в истине и любви, которым призваны венчаться его личные религиозные усилия, а единственная функция религиозной жизни, которой в повседневной жизни ничто, или почти ничто, не соответствует. Наш православный современник не привык следить за богослужбным текстом и практика нашего служения часто лишает его возможности вникать в то, что читается и поется. В результате верующий, в лучшем случае, творит индивидуальную, безотносительную к ходу богослужения, молитву или просто пребывает в состоянии некоторой сентиментальной размягченности, обусловленной чем угодно — мерцанием свечей, сладостным пением, воспоминаниями детства — но только не словом Церкви. Наш средний прихожанин (не тягостно ли, что мы приняли в наш церковный обиход это ужасное слово, несовместимое с самой природой Церкви?) может спросить, вслед за эфиопским евнухом: «как могу разуместь, если кто не наставит меня?» (Деян. VIII, 31). К сожалению, и духовенство и церковно-образованные миряне как-то не слышат этого трагического вопроса, вызывающего чувство жалости и скорби.

Верующий, приходящий (как правило — раз в год!) на исповедь к своему духовному отцу, находит у него понимание, утешение, поддержку. Но ведь в остальное время года этот верующий, особенно если он затерян в анонимности многочисленного прихода, остается духовно беспризорным, не участвует в жизни Церкви так, как он должен был бы в ней участвовать.

Что можно сделать, чтобы исправить это положение? В первую очередь — возродить проповедь и сделать богослужение темой проповеди. Мы с поразительной легкостью примирились с тем, что проповедь стала играть в нашей церковной жизни третьестепенную роль, — а ведь именно проповедь как священника, так и церковно-образованных и наделенных пророческим духом мирян могла бы раскрыть перед верующими всю глубину православной литургической жизни. Не будем обманываться — пророческое вдохновение, которое не находит для себя места в Церкви, приводит к

рождению сектантства, и та сила, которая должна была бы служить Церкви и украшать ее, становится силой вне-церковной или даже анти-церковной. Разумеется, дух мирянского пророчества нуждается в любвеобильном, но твердом контроле церковной иерархии и проповеднический подвиг духовенства должен быть для мирян образцом и примером.

По самому своему замыслу и назначению проповедь — наиболее гибкая из всех существующих форм церковного служения: шаблоны, ходячий морализм, насыщенность ненужными архаизмами, которые характерны для наших проповедей, свидетельствуют лишь о ложном консерватизме, о лени мысли и религиозной воли. Задача проповеди — не только давать познания, но и вдохновлять верующих, воодушевлять их пророческим горением. Недопустимо, чтобы проповеди были только пересказом — так часто неудачным — евангельского чтения. Апостольское чтение и любая стихира Октоиха или праздника дает тему для проповеди и переводит возвышенность церковно-славянской речи на язык наших сегодняшних поисков и вопрошаний.

Насильственное удушение всякого церковного учительства в Советской России привело к тому, что там проповедь произносится за каждым богослужением, даже при исполнении треб. Можно только пожалеть, что такой ревности к делу проповеди не приходится наблюдать в наших эмигрантских храмах. Ведь каждая панихида, не говоря уже о таинстве крещения — есть повод для краткого, но вдохновенного учительного слова, которое поможет преодолеть ту несомненную опасность церковной беспризорности и одичания, которая наступает на нас со всех сторон...

Не так уже трудно оживить и осмыслить участие верующих в богослужении. Нужно не только объяснять смысл и значение богослужебного чина, но и давать верующим в руки тексты богослужебных песнопений, памятуя о том, что еще сравнительно недавно пела вся церковь. На православном востоке, особенно в деревнях, эта традиция общенародного пения жива и по сей день. На клиросе деревенского греческого храма стоит псаломщик, окруженный детьми и их пение не есть пение «хора» — за ними поет вся церковь... Это не так трудно осуществить и в наших условиях, особенно если псаломщик не великосветский регент, увлекающийся «концертной» музыкой, а «начальник хора» и канонарх.

Мне вспоминается первый послевоенный год в разоренной Германии. В серых бараках ютятся беженцы, вынужденные «таиться и бегать». Походный храм в бараке, из всех щелей дует, под

ногами прогибаются наспех сколоченные доски пола. Шла пятая неделя Великого Поста. Группа церковной молодежи, по собственной инициативе, отпечатала, на шершавой, оберточной бумаге текст Акафиста Божией Матери, который читается на утрене в субботу пятой недели Поста. Текст Акафиста раздали верующим, заполнившим храм. Сами собой создались два «клироса», пели, следуя за несколькими опытными певчими, все верующие — «клиросы» чередовались. И все преобразилось. Было забыто и убожество обстановки и тягостная забота о завтрашнем дне. Пели не случайно забредшие в церковь бездомные эмигранты — пел Новый Израиль, «едиными устами и единым сердцем» возносивший песнь благодарения и хвалы Благословенной в женах, небес и земли Царице... Разве только на съездах Р.С.Х.Д. дано мне было пережить такую пророческую, всеобъемлющую полноту подлинно соборной, не раздробленной на десятки индивидуальных «религиозных состояний», молитвы...

Пророческое вдохновение, живое и трепетное чувство «Бога Авраама, Исаака и Иакова», богооткровенно явленное в шатрах патриархов и почившее полнотой благодати Святого Духа на их потомках в день Пятидесятницы, может и должно освятить нашу жизнь, пронзить своим немеркнущим светом нашу богослужебную практику и тем самым спасти ее от грозящего всему тварному омертвения.

неяко

## БИБЛИОГРАФИЯ

Л. А. Зандер. Тайна Добра. Изд. «Посев». Франкфурт на Майне. 1960.

Обыкновенно считают, что Достоевский изображал только зло. В противовес этому автор показывает, что некоторые из образов Достоевского являют в себе начало Добра, которое при этом воспринимается им не только как качество человека, но и как некая онтологическая реальность.

В главе I «Добро от Бога» автор, путем сравнения текстов Преступления и Наказания и Братьев Карамазовых, показывает, что и Раскольников и Алеша переживают чудо обращения. Затем автор обращается к анализу того взаимоотношения, которое Достоевский устанавливает между добром, исходящим от Бога и нравственной волей самого человека, то-есть проблеме отношения религии и морали: в результате этого анализа автор приходит к противоположению Достоевского Канту.

II глава посвящена Матери-Земле, как воплощению Добра. При помощи многочисленных текстов автор стремится познать и истолковать глубокую веру русского народа в святость земли — веру, которая коренится в языческом сознании, но которую Достоевский возводит к христианству. Между Матерью-Сырой Землей и Богородицею Девой

существует таинственная связь; и Добро воплощено в природе, ибо природа — зеркало Божества. В этой главе автор пользуется главным образом текстами из **Бесов** и **Подростка**.

Но если Добро присуще природе, то оно также присуще и человеку — микрокосму; эта тема разработана автором в III главе — «Незаметные». Ибо это человеческое добро изображено Достоевским сокрытым в ряде женских образов — внешне обыкновенных и незаметных, но многозначительно носящих имя Божественной Премудрости — Софии. Они являются воплощением любви, жертвенности, духовной силы, религиозной души народа, материнства, — реального и духовного — и верности в ожидании «Жениха».

«Жених» IV глава — это Спаситель. Князь Мышкин и Алеша Карамазов дополняют друг друга в воплощении образа Христа — явленного Добра, и эта их обращенность ко Христу, соединенная с аскетическим подвигом, является для романиста-философа путем предельного приближения к Добру. Ибо полнотой Добра является Сам Христос, лично живущий в человеке.

Предшествующие строки являются только грубой схемой, неспособной дать понятия о богатстве и новизне взглядов и мыслей, встречаемых читателем на каждой странице. Наводящие на новые мысли сравнения с русскими и иностранными мыслителями и поэтами, развитие в совершенно неожиданных направлениях тем русской философии и религии, углубление некоторых проблем христианства (как, напр, проблем взаимоотношения догмата и пророчества, язычества и христианства и т. п.).

Я не читал ни одной работы о Достоевском, которая содержала бы столько новых мыслей, неожиданных точек зрения, плодотворных разработок тем автора... но все это у автора обосновано очень точным, подчас даже педантичным анализом текста. К этому надо прибавить, что книга Л. А. Зандера, несмотря на ее своеобразие и философскую терминологию, написана легким и изящным языком и очаровывает нас легкостью чтения.

**ПАСКАЛЬ**

П. Паскаль

«L'Orthodoxie» — prof. P. Evdokimov. — Delachaux et Niestlé. Neuchâtel. 1960.

Исключительное достоинство книги П. Н. Евдокимова для православного читателя — в несомном ею освобождении нас от готовых схем, от подражательства методам мышления «культурного Запада» через возврат к простоте и свободе святоотеческой мысли, от которой нас отучили наши века подражательства и преклонения перед Западом, по чьим шпаргалкам составлялись и наши школьные руководства. По католическим учебникам полемизировали с протестантами, по протестантским боролись с римскими лжеучениями, и не замечали, что ни тем ни другим нет места в православном духостроительстве.

Ибо подлинно православная мысль не имеет ничего общего с западной схоластикой; она продвигается вовсе не теми же путями, она гибка и свободна от предвзятых концепций. Ее особенность: мыслить не схемами, всякую частность учитывать трезво и свободно, всегда в связи с общим; никогда не забывать, что установившиеся выражения, концепции, определения не могут быть тождественными той великой Тайне, в коей мы плывем «пылающей бездной со всех сторон окружены», ибо они, в лучшем случае, могут быть лишь указателями того, во что нам

предложено верить и что нам надлежит постигать — да постигать, сквозь смену веков, с их неизбежной изменчивостью представлений. Недаром один приметный греческий богослов сказал на днях об этой книге, что «для богословия наших дней она (эта книга) — метабогословская, ибо она пишется для Церкви и вместе с Церковью собранной в молитве, перед иконами, оживленной таинствами». К этому нас подготовил и метод о. Сергия Булгакова. И это поняли и оценили сведущие люди всех православных патриархий и всех наших зарубежных юрисдикций, приславшие свои отзывы на книгу Евдокимова. Таковы же были и отзывы честных мыслящих западных богословов.

Самый план книги уже указывает на самобытность ее замысла: показать каким образом Право-Славие, — сочетание явления Духа Святого и свободы христооблеченного человека, — есть нечто цельное, надконцептуальное, и потому цель книги — не апологетическая, не догматическая, но евхаристическая. Оттого о Евхаристии пишет Автор, не в ряду «каталога» таинств, а особо: таинство Евхаристии — источник таинств.

Органично и вступление — с истории: мы связаны и живы нашим прошлым. В истории — метаистория; в славных и позорных ее страницах — борьба Христа и Антихриста. В слабостях православия усматриваем мы залог исконных требований человеческого духа: «мы утверждаем и будем утверждать до последнего вздоха нашего евангельскую весть о первенстве личности и свободы детей Божиих над отвлеченным и организованным обобщением...» (стр. 41).

Правильно также и то, что А. начинает с антропологии, а не с теологии; было сказано уже древними: прежде чем познать Бога, надо познать самого себя; «в душах есть все, что есть в небе», сказал поэт. Обрести Царство Божие внутри самого себя; обратиться, возродиться в Боге, дойти до новой жизни: «быть сотворенным по образу Божию включает в себя благодать сего образа. Посему следовать закону своей природы, это — уже подвизаться благодатно. Тогда благодать открывается как «соестественная, сверхестественно-естественная нашему естеству» (стр. 90).

И экклезиология А. — не в разношкольных теориях о том, что есть Церковь, а о самой жизни Церкви прежде всего: ею, этой жизнью, и осуществляется Божий план спасения человечества через новое рождение человека.

И тут, первое место — молитве: ее таинственной сущностью Церковь из человеческого учреждения «общества верующих» прелается в небесное Явление: она сама обращается в молитву. Для нашего сознания это — нечто вполне самопонятное: не надо быть высокодуховным человеком, а только уметь чувствовать по-православному, чтобы твердо знать о благодатности «намоленных» икон и храмовых стен. Подлинные члены Церкви «включаются в организм, где течет божественная жизнь в людях» (стр. 143). Отсюда почитание Девы Марии: «она осуществляет полноту личной человеческой святости» (стр. 143) как бы за всех нас: «се раба Господня, да будет ми по слову твоему»: так Ею представлена Церковь: мистическое чрево, беспрестанно возобновляющее дело Бого-рождения (стр. 151).

В главах о последних судьбах мира, автор возвращается к началу своей книги, к словам об истории.

Своим Воскресением Господь придал нашему смертному эону силу грядущего второго пришествия. Оно преображает (сознаем ли мы это или нет) мир и его историю, и тем освящает все фазы бытия, возвышая их до размеров эона вечности, озаряя их грядущим светом завершения истории.

История становится метаисторией. Эсхатология внедряется в человеческое сознание: не в установке ли на нее и весь пафос большевизма?

Для Церкви мир — не враг, на которого надо ополчаться и которого надо уничтожить, но ее alter ego, место явления Господа во времени: Церковь должна опознать свое место в мире, как свое высшее задание, свою миссию и ответственность.

На христианина, чающего второго пришествия и жизни будущего века возложена задача: быть в миру ни реформатором, ни инквизитором, ни диктатором, но миссионером: не «переорганизовывать мир (и кто поддается этой переорганизации?), не преподносить решения (и кто в них поверит?) проблем экономических, социальных, политических, но проповедывать Евангелие, Благовестие. Ее задача: быть глашатаем Света, что светит еще во тьме. Быть в этой тьме и превосходить ее, в мире и не от мира.

Бережь Церковь от двойного соблазна: 1) обмиршиться, приравняться к прочим мирским учреждениям, 2) отвернуться от мира, «уйти в себя»: Церковь перестала бы быть католической, вселенской. Мы уже видели как плохо кончались для нашего святого дела, во дни наших предков, увлечения церковных людей то властью, — владичеством мирским, то отмежеванием от общей жизни; то вовлекали Церковь в насильничество, то позорили Ее убожеством и мещанством.

Нет, наша проповедь не «исправлять» саморазрушающийся мир, но создавать новый, с новым небом и новой землей. Оба царства самоисключаются (стр. 320-321). Некое новое монашество в миру: в самой гуще городской суеты и грохота машин стать семенем нового мира среди торжествующего отступничества.

«Только один Христос, воплощающий всечеловечество в своем ипостасном единстве, спасает от уничтожения всякую тварь, приближает ее к свету Божию... Царь ли истории Христос? Да, но прикровенно, по образу уничтожения, как то было в Вербное воскресение — не приметно для историков, но более чем видимо и абсолютно явно для веры» (стр. 320).

Мысль автора тождественна с древним преданием отцов: они и мы дышим единым духом, освящаемся одним и тем же словом.

Верность не книжная, от «начитанности», а органическая, от единства и тождественности веры, где славно сочетаются верность Преданию и свобода искания и творчества, чем и обеспечена новизна всякого живого слова. Чем и живо подлинное Православие.

Как и всякое самобытное явление, книга А. вызовет, и уже вызвала, немало толков в инославной, да и в православной среде. Уподобляясь Хомякову, Булгакову, Лосскому, А. не боится «грести против течения», призывая к пересмотру позиций.

Можно сказать, что возражение сводятся, в общем, к нижеследующему:

1) Автор, да и многие другие русские богословы, как будто ставят ни во что западное христианство и тем грешат против экуменизма. Этот упрек — от католиков, и, как ни странно, от некоторых наших церковных писателей.

2) Слишком приукрашен образ Православия: не мечта ли это о несбыточном? Где оно, такое Православие?

3) Практика жизни православных в их Церкви, увы, не соответствует этому идеалу. Например, если впрямь Церковь есть живая Евхаристия и все таинства берут от Нее начало, то почему же как раз у православных меньше всего есть обычай причащаться?

На это ответим кратко:

1) Кого-кого, но не П. Евдокимова, активного деятеля Экуменического Движения, можно упрекнуть в отсутствии экуменической чуткости. Но послужит ли делу христианского воссоединения подмена убеждений уступками вежливости? Именно тут и нужна предельная честность. Именно это и ценят в общении с нами протестанты. Католикам же — не след обижаться: напрасно говорят они (теперь это в моде), что, будто, вся восточная патристика включена в их церковное учение: она оттеснена и покрыта «томизмом»; где и каково творчество «восточного» униатства? Не говоря уже о месте отведенном униатам. Что же до их отношений к Православию, то на одной лишь ежедневной практике то и дело сталкиваешься с системой унижения православных, будь-ли то в случаях погребений или смешанных браков...

2) Пусть «такое» Православие и совпадает с мечтой о несбыточном: идеал высшей действительности преображенной жизни, — критерий для моего пути. И естественно, что этот Образ превышает, и всегда будет превышать наши ежедневные возможности. Впрочем, любой церковник, — протестант или католик, — не станет стричать, что ежедневная практика жизни и его общины далека от идеала жизни во Христе.

3) Да не будет

«тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман».

Увы, надо сказать честно, что мы часто являем, по слову Чаадаева, «великий пример того, как не надо жить». Но тут вина не Православия, а православных. Если книга Евдокимова воспринимается иными инославными как вызов, то для нас она может быть призывом к оглядке на самих себя: по нашей ли вере живем?

Новый Мир, № 1, январь 1961, Москва, 288 стр. (тираж 80.000)

Советский толстый журнал всегда открываешь не без страха: что принесет он — очередную советскую жвачку, халтуру и серятину, или какой-то проблеск, какую-то литературную правду, которая уверит, что душа России еще жива... В первом за 1961 год номере **НОВОГО МИРА** есть и то и другое. Беллетристический отдел очень слаб: обширная повесть В. Войновича, бесхитростно озаглавленная «Мы здесь живем», читается, по началу, легко; автор правдиво описывает материальное и нравственное одичание советской молодежи на целине, и не без умения пересыпает свое описание юмористическими нотками. Но из «ничего» повесть не сделаешь. Как только читатель отдал себе отчет в том, что герои по-

вести взаправду «здесь живут» и этим ограничиваются, то ему остается на выбор, либо бросить чтение, либо промучиться до победного конца, сиречь, до прописи в Загсе и покупки дивана.

Если повесть Войновича не переходит границ растянутого бытового очерка, то «Штаб ударной комсомольской» Н. Мельникова уже не беллетристика, а репортаж, газетный фельетон: очередная стройка; ответственная, хотя и по-уши влюбленная (вдвойне похвально) комсомолка и несколько колких замечаний (в противовес) по части советского быта и «коммунистической морали». А. намекает на полный провал, так называемых комсомольских свадеб (да и могло ли быть иначе, когда в основе их лежит материальная заинтересованность, получение комнаты и все того же диванчика?) Вот типичное заявление кандидата на комсомольскую свадьбу: «в нем говорилось, что он и она давно любят друг друга и просят комитет комсомола устроить комсомольскую свадьбу. А также просят комитет учесть, что создавать семью под открытым небом никак нельзя... Понимаете!... им вовсе не семья нужна, а комната. Их ни одна живая душа вместе не видела. Знают, что на комсомольской свадьбе ключ от комнаты вручают, вот и решили попытаться счастья, чем черт не шутит. А потом развод, комнату на две менять будут...»

Благодаря Марг. Алигер, поэзия не целиком отсутствует: ее стихи, несколько растянутые, все же настоящая, хоть и не большая поэзия, до которой еще далеко молодым поэтам, вроде К. Ваншенкина и Ф. Искандера. Кстати «о поэзии молодых» помещен, в отделе «Литературная критика» умный и хорошо написанный очерк А. Меньшутина и А. Синявского, нечто вроде «педагогической критики»: задача автора объяснить на обобщенном философском языке основные недочеты молодых поэтов. Как подчеркивают совершенно справедливо авторы в заключении, все рассмотренные ими стихи «не выдерживают проверки по большому «счету», не становятся явлением настоящей поэзии». Однако, причины **ученического** характера молодой советской поэзии не вскрыты в статье. Поскольку мы можем судить, они двойные. Первая, коренная и трудно излечимая, заключается в недостатке у большинства поэтов **культуры** языка и мышления. Вторая причина — порядка духовного. Ведь, так или иначе, «поэзия есть Бог в святых мечтах земли», «поэты рождены... для звуков сладких и молитв», то есть, по природе поэзия интимна и метафизична; а интимность и метафизичность являются главной мишенью партийной критики и... цензуры (сколько, в свое время, претерпела нападок Марг. Алигер за свою интимную лирику):

Многие, в Сов. России, не без страха наблюдают за упадком культуры языка (вспомним предостережения К. Паустовского) и культуры мышления. Последней теме посвящен «дневник писателя» (не слишком ли громкое название?) И. Забелина, который выступает в защиту цельности культуры, единства науки и искусства (Энгельс больше почерпнул экономических сведений из «Человеческой комедии» Бальзака, чем из книг специалистов, или Эйнштейну Достоевский дал гораздо больше, чем любой научный мыслитель). Все это истины не новые, но для современной обескультурившейся технократической России, необходимые и срочные.

Отметим еще небезинтересные заметки об архитектурном стиле Д. Данина, очередные дорожные впечатления о Западе, в этот раз некоего Утченко, и пустоватые воспоминания бывшего посла в Англии, И. Майского, о Бернарде Шоу.

Все эти повести, стихи, статьи не заслуживали бы особой рецензии,

если бы в номере не было «гвоздя», воспоминаний И. Эренбурга, а в них, правдивых, волнующих страниц о двух погибших крупнейших русских поэтах XX века, Марине Цветаевой и Осипе Мандельштаме. Эренбургу принадлежит почин посмертной реабилитации Цветаевой: в сборнике **Литературная Москва** (2-1956) появилось его предисловие к запрещенному впоследствии сборнику стихотворений Цветаевой\*). В нем, впервые для советских читателей, Эренбург раскрыл факт самоубийства Цветаевой. В воспоминаниях Эренбург договаривает — правда иносказательно — ту общую катастрофу, постигшую семью Цветаевой, о которой намекнул Пастернак в своей «Автобиографии»: «С. Я. Эфрон (муж поэтессы) погиб (то-есть, был ликвидирован, Н. С.), Аля (дочь) была далеко» (то-есть в ссылке, в которой просидела до 1956, 15 лет!, Н. С.). Покаянно, даже жалобно звучит голос Эренбурга, когда он рассказывает о своей последней встрече с Цветаевой в августе 1941 — за несколько недель, если не дней, до ее самоубийства... «мы встретились после многих лет и встреча не вышла — по моей вине; ...когда она уходила, я сказал: «Марина, нам нужно повидаться, поговорить...». Нет, мы больше не встретились; Цветаева покончила с собой в Элабуге, куда ее занесла эвакуация».

Еще значительнее, то, что Эренбург сообщает нам о Мандельштаме, о трагической судьбе которого до сих пор ходили разноречивые рассказы. В 1934 году Мандельштам находился в заключении в Воронеже, весной 1938 был отпущен и вернулся в Москву, но снова арестован (слово арест ни разу не употребляется Эренбургом), и умер, по имеющимся у Эренбурга частным сведениям — разумеется никакого официального сообщения или извещения о его смерти не было — в 1940 году, за 10.000 километров от родного города: «больной, у костра, читал сонеты Петрарки». «Кому мог помешать, спрашивает Эренбург, этот поэт с хилым телом и с той музыкой стиха, которая заселяет ночи?»

Эренбург не только делится с нами ценнейшими воспоминаниями о Мандельштаме — он был его ровесником и жизнь их неоднократно сводила, но что ценнее всего, приводит, к сожалению, в извлечениях, целый ряд неизданных стихов Мандельштама позднейшего времени, что свидетельствует о том, что его литературное наследие не погибло. Для любителя русской поэзии, всякая неизвестная строчка Мандельштама — с ее неподражаемой, внутренней музыкой и сокровенным, всегда новым, смыслом — настолько ценна, что мы позволим себе перепечатать здесь все приведенные Эренбургом цитаты:

1) О Франции, 2) Об Андрее Белом, 3) Натюрморт, 4) Киев в гражданскую войну, 5-6) страшные, заклинательные, «тюремные» строки, 7) стихи, написанные, вероятно, перед очередным допросом, 8) и, наконец, замечательные, такие мандельштамовские — вкрадчивый восьми-стопный хорей, любимая его тема «одухотворение плоти» — стихи о смерти.

1) Я прошу, как жалости и милости,  
Франция, твоей земли и жимолости,  
Правды горлинок твоих  
И кривды карликовых виноградарей  
В их разгородках марлевых;

\*) Снова объявлен к выходу в этом году.

В легком декабре, твой воздух стриженный  
Индевеет денежный, обиженный.

- 2) На тебя надевали тиару — юрода колпак,  
Бирюзовый учитель, мучитель, властитель, дурак.  
Как снежок на Москве заводил кавардак гоголек,  
Непонятен — понятен, невнятен, запутан, легок.  
Собиратель пространства, экзамены сдавший птенец  
Сочинитель, щегленок, студентик, студент, бубенец.
- 3) Художник нам изобразил  
Глубокий обморок сирени,  
И красок звучные ступени  
На холст, как струнья, положил.  
Угадывается качель,  
Недомалеваны вуали  
И в этом сумрачном развале  
Уже хозяйничает шмель.
- 4) Не гадают цыганочки кралям,  
Не играют в купеческом скрипки,  
На Крещатике лошади пали,  
Пахнут смертью господские Липки.  
Уходили с последним трамваем  
Прямо за город красноармейцы,  
И шинель прокричала сырая:  
Мы вернемся еще, разумеете.
- 5) Пусти меня, отдай меня Воронеж,  
Уронишь ты меня иль проворонишь,  
Ты выронишь меня или вернешь,  
Воронеж — блажь, Воронеж — ворон, ~~нож.~~
- 6) Я все отдам за жизнь, ~~и~~  
Мне так нужна забота ~~и~~  
И спичка серная меня б согреть могла.
- 7) Коллот ресницы, в груди прикипела слеза,  
Чую без страха, что будет и будет гроза:  
Кто-то чудной меня что-то торопит забыть.  
Душно, и все-таки до смерти хочется жить.
- 8) Не мучнистой бабочкою белой в землю я заемный прах верну,  
Я хочу, чтоб мыслящее тело превратилось в улицу, в страну,  
Позвоночное, обугленное тело, осознавшее свою длину.

Рядом со страницами о Цветаевой и Мандельштаме — все остальное в воспоминаниях Эренбурга, как-то бледнеет. Есть правда смелые характеристики «шероховатостей» советской жизни: «в 30-ые годы порой так рубили лес, что летели не щепки, вековые камни. В 1934 г. я видел, как в Архангельске взрывали здания таможни Петровского времени, спрашивал почему, мне отвечали: «Мешают уличному движению, а в Архангель-

ске автомобили были наперечет»; или «...я испытывал страх не на фронтах, не в Испании, не при бомбежках, а в мирной обстановке, когда ждал звонка или стука в дверь...» и т. д.

Много проходит известных лиц... Красочно описаны эпизоды с Буниным, Бальмонтом, бегло и бледно упоминаются Короленко, Степун, Вяч. Иванов, Зайцев, М. Волошин (хотя у последнего Эренбург прожил несколько месяцев), подробно Брюсов и Маяковский и погибшие в чистке 1937 г. известные грузинские поэты Табидзе и Яшвили...

Воспоминания Эренбурга еще не окончены, поэтому еще нельзя вынести о них окончательного суждения. Но над кем смеется Эренбург, когда пишет, причем повторно: «по христианским легендам язычник (sic!) Савл, превратившись в апостола Павла, начал крушить (sic!) статуи богов и богинь...» и т. д.?

Н. Струве

## ХРОНИКА

### «ТОЧИЮ СВИДЕТЕЛИЕ»

«Помни, отец, ты — точию свидетель» говорил преподобный Серафим духовнику Дивеевского монастыря, о. Василию Садовскому — цитируя слова, произносимые священником перед исповедью и определял ими основную задачу православного пастыря. Эти слова: «вы — точию свидетели» приняты нами за правило и за руководство в экуменической работе с инославными христианами.

Одной из форм этой работы являются «семинары литургического опыта»: в 1961 году мы готовимся к проведению семинара в седьмой раз. О том, как эти семинары проходят мы уже писали (см. Вестник РСХД № 55-IV за 1959 г.). Но прошедшим летом работа семинаров имела своим продолжением съезд, организованный их бывшими участниками. Последних можно разделить на три группы: 1) на тех, для кого семинар (включая присутствие на богослужениях Страстной и Пасхи) явился, так сказать, уроком сравнительного богословия, он увеличил и углубил их знания и дал им некоторое понятие о том, что есть Православие; 2) на тех, для которых семинар явился экуменическим переживанием, участием в богослужебной жизни одной из христианских церквей, которая, благодаря этому, стала им более понятной и близкой; и в 3) на тех, кто войдя в богослужебное богатство Православия, молитвенно пережил Страсти, Погребение и Воскресение Христа, — забывая в эти часы о разделяющих нас догматах и канонах, и просто и непосредственно духовно живя вместе с нами. Для этих последних опыт православной молитвы явился не только обогащением их духовной жизни, но и вдохновением для их дальнейшей духовной работы.

В некоторых кругах современного протестантизма имеет место глубокое и искреннее искание большей церковности, большей литургичности, большей кафоличности. Перед этими людьми постоянно стоит вопрос: каким образом приблизить свою церковь к глубине превохристианской веры, чему можно научиться и что можно заимствовать у церкви, сохранившей мистическую жизнь Таинств и древний церковный строй. И вот участники литургических семинаров (не все, конечно) решили совместно

обсудить эти проблемы и наметить пути своей дальнейшей работы. Этому и был посвящен съезд в Имсхаузене, собравший около двадцати молодых немецких богословов. Для того чтобы молодежь чувствовала себя совершенно свободной, было решено представителей старшего поколения не звать. Но в руководстве съездом молодые его участники проявили большую ответственность и осторожность — можно даже сказать — мудрость. Они сами выработали программу (весь съезд был посвящен проблемам евхаристии), наметили темы и докладчиков. Местом был выбран Имсхаузен, где, вдали от городов, в старом доме, в котором, со времени войны, находится детский приют — идет глубокая литургическая жизнь небольшой монашеской общины, людей посвятивших себя церковной работе. Православные представители были немногочисленны: о. Георгий Сидоренко (два раза служивший литургию в храме-крипте Имсхаузена — частью по-гречески, частью по-немецки), его матушка — также участница двух литургических семинаров, окончивший Богословский Институт в Париже К. В. Фотьев, А. М. Стахович и Л. А. Зандер. Результатом съезда было образование особого православно-лютеранского кружка друзей (Orthodox-evangelischer Freundes-Kreis), который взял на себя посильное продолжение этой работы и, в частности, организации ежегодных съездов участников литургических семинаров (в текущем году съезд предполагался в Гейдельберге, с 23 по 26 мая; темой его намечено участие мирян в жизни церкви)

Для того, чтобы дать читателям *Вестника* более ясное и более непосредственное понятие, чем был этот съезд для его участников, мы печатаем ниже перевод статьи, написанной немецким светским богословом Х. К. ф. Хеблером — редактором журнала *Quatember*, являющимся органом литургического движения «высокоцерковных» лютеран.

Л. Зандер

### ЭКУМЕНИ В ИМСХАУЗЕНЕ

(помещено в *Quatember* № 4 за 1960 г.)

В книге Лидии Прэгэр, посвященной протестантским братствам и сестричествам 1), об Имсхаузенской общине сказано, что она находится в духовном общении с церквями как своей страны, так и всего мира.

Я имел случай убедиться в этом, участвуя в беседе, которая велась с 9 по 12 июня в этой отдаленной хессенской деревне, в кружке православно-лютеранских друзей; беседа имела темой православную евхаристию и протестантское причастие. Излагать содержание этой беседы повело бы меня слишком далеко. Невозможно также подробно говорить о совместной молитве во время богослужений: литургии Иоанна Златоуста и принятой в Имсхаузене «немецкой мессы» 2). Надо было

1) Lydia Präger. *Frei für Gott und Menschen — Das Buch der Bruder und Schwesterschaften*. («Открыты Богу и людям». Книга о братствах и сестричествах). — Quell Verlag. Stuttgart, 1959. s. 519. В этой книге собраны краткие характеристики тридцати трех монастырских общин современного протестантизма.

2) «Немецкая месса» составлена молодым и еще консервативным лютераном в 1526 г. Текст ее близок римской мессе, но содержит эпиклеиз: молитву о ниспослании Святого Духа «на нас и на эти дары». Общий характер этой мессы позволяет ее совершение в формах древ-

участвовать в этих службах, чтобы преодолеть все теоретические сомнения о их целесообразности и увидеть, что в этих экуменических богослужениях мы не «изображаем, что бы то ни было», но действительно обогащаем друг друга.

Присутствие на этом съезде профессора Православного Богословского Института в Париже, Л. А. Зандера, придавало ему особый вес и не потому, что он прочитал главный доклад съезда или руководил беседой. Как раз наоборот: он сумел остаться в тени и с любезной скромностью доброго хозяина предоставлял возможность высказаться молодым членам съезда. Только иногда он вставлял свое слово, не лишённое юмора, чтобы помочь молодежи продолжать богословскую беседу. Его братская критика протестантизма заставляла задумываться. Приведенные им примеры: голландского пастора в Схевдингене, который должен был оставить свой приход, потому что пожелал иметь в своем храме постоянный алтарь; невозможность для Всемирного Совета Церквей исповедать свою веру в Св. Троицу из-за неприятия последней «либеральными» богословами протестантизма; занятие ряда догматических кафедр богословских факультетов учеными, открыто отвергающими божество Христа — все это проф. Зандер считает симптомами болезни протестантских церквей, и в этом он совершенно прав. Но православный христианин радуется, когда видит в нашем секуляризованном мире людей, собирающихся и объединяющихся вокруг Христовой чаши. Конечно, он не может одобрить такую форму причащения, каковая принята например у методистов... Зандер утешает себя словами Филарета: «мы можем надеяться, что протестанты в своем причастии получают То, о чем они просят Бога...» Зандер не отрицает того, что протестанты находятся внутри Христовой Церкви, но, с чисто православной тонкостью, он спрашивает себя, присутствует ли Церковь Христова в протестантах.

Однажды — в час послеобеденного перерыва — когда мысли еще заняты утренней беседой — один русский и один шотландец вдруг начали плясать. Их как будто вдохновил дух св. Терезы Авильской, которая советовала своим монахиням танцевать в часы отдыха. Почему не делать этого? Ведь дух косности и тяжести — дьявол; об этом писал Ницше в своей Песне Танцу...

Имсхаузен удивительным образом связан с Сергиевским Подворьем в Париже. Богословский Институт находится в тех помещениях, которые 100 лет тому назад были воздвигнуты в Париже пастором фон Бодельшвингом; а во время последней войны Институту помогал Адам фон Тротт, который пожертвовал своей жизнью в борьбе с Хитлером. Его сестра Вера является основательницей и настоятельницей Имсхаузенской общины (о возникновении которой мы писали в 3 тетради *Quatember'a* за 1953 г.). В этой статье мы упоминали о большом кресте, который высится на холме, господствующем над деревней Имсхаузен, в память борцов против Хитлера. И сюда, в дни съезда, мы поднялись для краткого богослу-

них церковных преданий: в облачениях, с литургическим строем антифонов и ектений... В Имсхаузене она совершается в помещении, напоминающем крипты древних церквей. За престолом стояло большое изображение Рублевской Троицы. Впечатление от этих служб — исключительное: как будто присутствуешь на первохристианской евхаристии, еще не отделившейся от агап.

жения. Православная панихида, отслуженная у подножия этого креста, среди холмов хессенской земли, молитвы и фимиам, которые поднимались к небу с этих полей ржи, малая община, которая, не понимала славянского языка священника, но ощущала нечто от веяния Св. Духа — все это было как бы предвосхищением того, за что боролись в старом доме фон Тротт'ов и за что идет и сейчас борьба во всех углах вседенского Христианства.

Ф. Х.

## ЧЕСТВОВАНИЕ ВО ФРАНЦИИ ПЯТИДЕСЯТИЛЕТИЯ СО ДНЯ СМЕРТИ Л. Н. ТОЛСТОГО

Интерес к русской литературе во Франции безусловно возрастает: главные произведения Л. Н. Толстого доступны в очень хороших переводах, выпущенных в коллекции «Bibliothèque de la Pléiade», при участии выдающихся специалистов, как проф. П. Паскаль, Анри Монго и др. Недавно появился в продаже четвертый том, содержащий «Детство, отрочество и юность» и главные рассказы.

Сорбонна в прошлом месяце отметила юбилей торжественным собранием. На нем присутствовали председатель Сената и министр Жокс.

После вступительного слова Ректора Парижского университета, первым оратором выступал академик Морюа: он дал живую и глубокую картину жизни и творчества Толстого. Такую замечательную речь в нескольких словах передать невозможно. Отметим только превосходный конец, когда оратор с большим тактом описал последние годы и месяцы жизни писателя, его искания, его неуверенчавшуюся успехом попытку вернуться в Церковь, и, наконец, его трагическую смерть на Остаповском вокзале.

Второе выступление было поручено критику, сотруднику газеты «Le Figaro», Жан Геэно. Свое слово он посвятил главным образом моральному учению Толстого. Изложение теорий Толстого были безусловно основаны на тщательном изучении материала, но с некоторыми выводами докладчика мы не совсем согласны. Ошибка Геэно была, может быть, в том, что он представил Толстество только в свете теорий некоторых французских учителей Толстого (Руссо, Ромэн Ролэн), игнорируя влияние национальной стихии. Исходя из этого, оратор заключил, что следовать Толстому могут одинаково ученики Христа, Магомета или Маркса, лишь бы оставаться верным своей совести. Такое заключение можно считать дерзновенным. И, наконец, оратор, обращаясь к присутствующему на собрании представителю советского посольства, сказал: «Вы можете законно гордиться Толстым». Что можно сказать о таком отождествлении Толстого с коммунистической властью...? Характерно, что вышеуказанный представитель, очень прохладно аплодировавший академику Морюа, приветствовал конец речи Геэно сильными и продолжительными аплодисментами.

Сразу за докладом последовало краткое чтение проф. Н. Вайсбайном нескольких страниц из романа «Война и Мир».

Наконец, последовал советский фильм о Толстом. В нем было трогательно видеть отрывки, снятые за последние годы жизни писателя в Ясной Поляне, но остальную часть можно смело назвать: «Толстой в оценке марксизма-ленинизма». Как всегда, лжи тут нет, но представлена только часть истины, что значительно более лукаво: из театра мы видим

сцену из пьесы «Плоды Просвещения», притом наиболее богатую социальным содержанием». (Д. I-ое, явл. 26-ое), но отнюдь не из «Власти тьмы». Много говорится об отлучении Толстого от Церкви, но забыта маленькая деталь, что против этой меры в Москве были допущены уличные манифестации... Советское лицемерие особенно ясно, сейчас, когда, по недавно дошедшим сведениям, принимаются меры против близких отлученного от религии коммунизма писателя...

\*\*  
\*

Юбилей Толстого был также отмечен большой выставкой в Национальной библиотеке.

Тут можно было найти немало ценного материала: знаменитый портрет писателя Репиным, одолженный Третьяковской галлереей; виды Ясной Поляны, замечательные полотна Леонида Пастернака (особенно сильное впечатление производит картина, изображающая вместе Л. Толстого, философа Н. Ф. Федорова и Владимира Соловьева), первые издания главных произведений, их французские переводы, первую сохранившуюся рукопись писателя (школьное упражнение семилетнего Толстого), несколько отрывков рукописей «Анны Карениной», «Войны и Мира» и т. д.

Но, к сожалению, эти экспонаты теряются в море фактически неотносящихся к Толстому предметов.

Зачем было показывать санаторию, подобную той, в которой скончался Николай Николаевич Толстой; смертную казнь, подобную той, которую Толстой видел в Париже 6 апреля 1857 года, мужиков, подобных тем, которых Толстой освободил в 1856 году, и т. д.

Почему выставлены пейзажи Левитана, Похитонова, вовсе не относящиеся к Толстому? К чему дешевые современные издания, которые по сей день можно приобрести в любой книжной лавке? Зачем документы отдаленных родственников писателя (как граф П. Толстой, участвовавший в аресте царевича Алексея)? Не лучше ли было бы попытаться собрать что-нибудь о тех лицах, которые хотя бы частично вдохновили некоторые образы романов Толстого (напр., знаменитый «Толстой американец», прототип Долохова)? Неужели нельзя было, обладая неограниченными запасами французских библиотек и музеев, лучше иллюстрировать наполеоновские войны?

О конфликте Толстого с Церковью говорится мало; видно только несколько толстовских произведений против Церкви, но со стороны последней — ничего!

Наконец, почему-то отдельно от всего, в особой комнате, несколько экспонатов, относящихся к толстовскому театру: часть эта бедна и беспорядочна, сделана как будто на скорую руку, хотя предмет мог дать очень богатый материал, принимая во внимание, что были поставлены на сцене не только пьесы, предназначенные Толстым для театра.

Всех недостатков не перечислить; скажем только в заключение, что выставка рассчитана на незнание русской литературы или даже пренебрежение русской культуры французским обывателем. Жаль, что труды часто выдающихся французских руссологов остаются достоянием незначительного меньшинства, а масса обывателей, охваченная снобизмом руссофильства, бросается на любую пищу, жаждо проглатывая все, что ей предлагается.

С. К.

