

«LE MESSENGER» «THE MESSENGER»

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

PERIODIQUE BIMESTRIEL



П А Р И Ж

I — janvier, février 1951.

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. Литургия (продолжение) — свящ. А. Шмеман	1
2. Экуменизм как факт и как проблема. — Л. А. Зандер.	6
3. Памяти С. Л. Франка	18
4. С. Л. Франк и его место в русской философии и в русской культуре — В. Н. Ильин	18
5. Католичество во Франции — Д. П. Викторов	23
6. Стравинский — И.	26
7. Краткие заметки о так называемой «советской педагогике».	29
8. О пастырской работе в летнем лагере Р.С.Х.Д. — Священник	31
9. Хроника	32

ВНИМАНИЮ МОЛОДЕЖИ

Годовой съезд Р. С. Х. Д. во Франции состоится 12, 13, 14 мая в Vièvres (неподалеку от Парижа). Программу съезда мы сообщим в следующем номере «Вестника».

ПОДПИСЫВАЙТЕСЬ НА ВЕСТНИК

Редакция «Вестника» обращается ко всем своим читателям с просьбой подписаться на 1951 год и внести по возможности скорее подписную плату:

1) во Франции на почтовый текущий счет:

Action Chrétienne des Etudiants Russes 91 rue Olivier de Serres, Paris, С. С. Р., Paris 2441-04. (подписная плата на год — 250 фр.).

2) в других странах нашим представителям (подписная плата на год за границей — 1,50 долл.).

Судьба нашего журнала во многом зависит от наших читателей, поэтому мы просим всех, кто заинтересовался «Вестником», оказать нам помощь в виде аккуратных взносов за журнал. Если среди Ваших знакомых есть лица, интересующиеся вопросами жизни Церкви, проблемами русской религиозной мысли и работой с молодежью, присылайте пожалуйста их адреса в редакцию, с тем, чтобы мы могли им выслать пробные номера нашего журнала и этим Вы нам окажете большую услугу.

Издание Р. С. Х. Движения за Рубежом.

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

II. ЛИТУРГИЯ ВЕРНЫХ

1. «Елицы вернии»

«Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровию Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему». Откр. 1, 5-6.

Литургия оглашенных 1) завершается отосланием всех некрещенных, но еще только готовящихся к крещению. В древности вслед за оглашенными собрание покидали также и кающиеся, т. е. временно отлученные от участия в таинстве. «Пусть никто из оглашенных, никто из тех, чья вера не тверда, никто из кающихся, никто из нечистых не приближается к Святым Таинствам» 2). В творениях св. Григория Двоеслова упоминается и такой возглас диакона: «Кто не причащается, да покинет собрание» 3). В собрании остаются одни верные — т. е. крещенные, члены Церкви в полном смысле слова и все они призываются теперь общей молитвой приготовить себя к евхаристическому священнодействию.

«Елицы вернии...». С произнесением этих слов в службе совершается перелом, глубочайший смысл которого почти утерян в современном церковном сознании. В наше время двери храма открыты в течении всей литургии и кто угодно и когда хочет может войти или выйти. А это так потому, что в теперешнем понимании «служит», по существу, только священник и служба происходит в алтаре — для или за мирян, присутствующих на ней и участвующих в ней так сказать «индивидуально» — молитвой, вниманием, иногда — причащением. И не только миряне, но и священники по-

1) Начало см. в «Вестнике РСХД» за 1949 г. (N. 11-12) и 1950. (NN 1, 4-5, 6).

2) Возглас, доселе сохранившийся в армянской литургии.

3) Dict. Archéol. Chrét. Liturgie. Art. « Messe », col. 698.

БИБЛИОТЕКА-ФОНД

«РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ»

МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2

1
4006234 кл

просту забыли, что евхаристия, по самой своей природе, есть закрытое собрание Церкви и что в этом собрании все до единого посвящены и все служат — каждый на своем месте — в едином священнодействии Церкви. И что служит не священник и даже не священник с мирянами, а Церковь, которую они все вместе составляют и являют во всей ее полноте.

Теперь много говорят об участии мирян в церковной жизни и богослужении, об их «царском священстве» и о повышении их литургической сознательности. Но можно опасаться, что все это литургическое возрождение и все усилия вернуть мирянам принадлежащее им в Церкви место пойдут по неправильному пути или, во всяком случае, будут неполными, пока исходить они будут исключительно из противопоставления мирян и духовенства, а не из противопоставления и сопоставления, прежде всего, Церкви и мира в целом, которое одно может по настоящему уяснить природу Церкви и, следовательно, место в ней ее различных членов. Недостаток современной церковной психологии состоит в том, что вся жизнь Церкви мыслится, преимущественно, с точки зрения взаимоотношений духовенства и мирян, так что именно это соотношение «духовенство — миряне» заменило собой основное соотношение — «Церковь — мир». На деле, Церковь мы уравнивали с духовенством, а мир с мирянами (о чем свидетельствует и русский перевод слова «лаикос») и это, в свою очередь, искажает как взаимоотношение между духовенством и мирянами, так и понимание ими своего места в Церкви.

Мы стоим перед следующим парадоксом: с одной стороны назначение «духовенства», казалось бы в том и состоит, чтобы «обслуживать» мирян. С другой стороны многие считают неправильным, что сами миряне не участвуют в этом обслуживании, что все управление и возглавление церковной жизни сосредоточено в руках одного клира. И когда в наши дни говорят об участии мирян в жизни Церкви, обычно имеют в виду участие их в церковном управлении, в литургической проповеди, в соборах, т. е. как раз во всем том, что по существу и искони является нарочитым служением иерархии, ради чего она в Церкви поставлена и существует. Возникает ложная дилемма: либо миряне суть пассивный элемент и вся «активность» принадлежит клиру, либо же часть функций клира может, а, следовательно, и должна быть передана мирянам. Эта дилемма фактически приводит к конфликту между чистым «клерикализмом», делящим Церковь на «активных» и «пассивных», и своеобразным церковным «демократизмом», по которому специфической сферой деятельности духовенства является богослужение (совершение таинств и «требоисправление»), все же остальное они делят с мирянами. И если первая установка приводит

к тому, что всякий желающий быть «активным» почти неизбежно становится священником, то для второй — главной задачей становится обеспечить во всех церковных делах «представительство» мирян.

На деле же вопрос о взаимоотношениях духовенства и мирян неотделим от вопроса о **назначении самой Церкви** и вне его вообще не имеет значения. Ибо, прежде, чем выяснить степень участия клира и мирян в ведении и решении «церковных дел», нужно вспомнить к какому основному **делу** призвана сама Церковь и как заповедано ей его осуществлять. Дело же это состоит в том, что, будучи новым народом Божиим, искупленным и освященным Господом Иисусом Христом, она **посвящена** Им для свидетельства о Нем **в мире и перед миром.**

Христос есть Спаситель мира. И это спасение мира уже **совершилось** в Его вочеловечении, крестной жертве, смерти, воскресении и вознесении. В Нем Бог стал человеком и человек обожен, грех и смерть побеждены, Жизнь явилась и торжествует. И вот, прежде всего, Церковь и есть Жизнь Его, «которая была у Отца и явился нам» (Ин. 1, 2), Сам Христос, живущий в людях, принявших Его и в Нем имеющих единство с Богом и друг с другом. А поскольку это единство с Богом и в Нем со всеми, эта новая и вечная жизнь и есть цель творения и спасения, Церковь по отношению к себе самой уже не имеет никакого другого «дела», кроме непрестанного стяжания Св. Духа, излившегося на нее и вечного возрастания в полноту Христа, Живущего в ней. Христом все совершенно и исполнено и к Его делу ничего прибавить нельзя. Поэтому Церковь всегда пребывает в «последнем времени» и жизнь ее скрыта со Христом в Боге; в каждой Литургии встречает она грядущего Господа и имеет полноту Царствия, пришедшего в силу; в ней каждому, кто алчет и жаждет дается уже здесь на земле и в этом веке созерцать нетленный свет Фавора, иметь радость совершенную и мир в Духе Святом. В этой новой жизни нет разницы между сильными и слабыми, между рабами и свободными, между мужским полом и женским, но «кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5, 17). Не мерою дает Бог Духа, все Им освящены, все призваны к полноте и совершенству. Но потому и сама иерархическая структура Церкви, различие в ней священников и мирян и многообразие служений не имеет другой цели, кроме возрастания каждого и всех вместе в полноту Тела Христова. Церковь не есть религиозное общество, в котором Бог, **через** священников властвует **над** людьми, но само Тело Христово, не имеющее другого источника и содержания своей жизни, кроме Богочеловеческой жизни Самого Христа. Но это значит, что в ней никогда человек не подчинен человеку (мирянин священнику), но все соподчинены друг другу в единстве Богоче-

ловеческой жизни. Действительно, власть иерархии в Церкви абсолютна, но только потому, что это не власть, данная ей Христом, но сама **власть Христова**, как и послушание мирян — само **послушание Христово**, ибо Христос не **вне** Церкви, не **над Церковью**, но в ней и она в Нем, как Тело Его. «На епископа нужно взирать как на Самого Господа» пишет св. Игнатий Антиохийский о власти иерархии (Ефес. 6, 1), а о послушании: «слушайтесь епископа, как Иисус Христос Отца» (Смирн. 8, 1). И есть какое то глубокое непонимание тайны Церкви в иных попытках «ограничить» власть иерархии, свести ее служение к одной «сакраментальной» сфере; как будто служение управления или любое другое служение может иметь другой источник кроме как раз «сакраментального» — т. е. Самого Св. Духа, как будто «власть» и «послушание» не перестают — и именно в силу своей «сакраментальности» — быть только человеческими и не становятся Христовыми, как будто, наконец, и власть и послушание и все служения в Церкви могут иметь другое содержание кроме Христовой любви и другую цель, кроме служения всех всем для исполнения Церкви во всей ее полноте 1). «Никто да не превозносится своим местом, ибо целое есть вера и любовь и выше нет ничего» (св. Игнатий Ант. Смирн. 6, 1). А если члены Церкви в своих служениях изменяют Христовой природе этих служений и от благодати и любви возвращаются к закону, от закона же в беззаконие, то, конечно, не «законом мира сего», не конституциями и представительствами, вернуть дух Христов церковной жизни, а неустанным «возгреванием дара Божьего» (2 Тим. 1, 6), никогда не оставляющего Церкви.

Но будучи совершенным, спасение **совершается** в мире, пока не наступит час последней победы Христовой и «будет Бог всяческая во всем» (1 Кор. 15, 28). Мир все еще во зле лежит и князь века сего все еще властвует над ним. И потому Жертва, принесенная раз и навсегда, всегда приносится и Господь распят за грехи мира. Он пребывает Священником и Ходатаем за мир перед Отцом, а потому и Церковь, Тело Его, участница плоти и крови Его, **участвует в Его священстве** и ходатайствует Его ходатайством. Она не приносит новых жертв, ибо вся полнота спасения дарована миру «единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр. 10, 10) и «Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10, 14), но, будучи Телом Его, **она сама есть Его священство, приношение и жертва**. И если мы в Церкви живем любовью Христовой, если любовь есть и источник и содержание и

1) См. на эту тему прот. Н. Афанасьев: «Власть любви» в «Церковном Вестн. Зап. Европ. Экзархата» № 1 (22), январь 1950, стр. 3-5.

цель ее жизни, то любовь эта в том, чтобы «мы поступали в мире сем, как Он» (1 Ин. 4, 17). — Он же пришел спасти мир и за него отдать Свою жизнь. Чем же спасается мир, как не Жертвой Христовой, и как еще мы можем исполнять служение Христа, если не участием в Его Жертве? Вот это и есть «всеобщее священство» Церкви: Само священство Христа, в которое она **посвящена**, будучи Телом Его. Это и есть ее первое служение по отношению к миру, для которого она и оставлена и пребывает в мире: — «смерть Господню возвещать, воскресение Его исповедывать, дондеже придет». И в это служение посвящен, в него включается каждый, кто в крещении был соединен со Христом и сделан членом Тела Его. Он **посвящен** на то, чтобы, составляя со всеми вместе Церковь, приносить Его Жертву, за грехи мира принесенную и свидетельствовать с спасением.

«Царское» или «всеобщее» священство Церкви состоит не в том, что она есть общество священников (ибо в ней есть священники и миряне), а в том, что она, как целое, как Тело Христово **имеет священническое служение по отношению к миру**, исполняет Священство и Ходатайство Самого Господа. И опять таки, само различие священников и мирян внутри Церкви для того и необходимо, чтобы Церковь могла быть в своей целостности священным организмом, ибо если священники суть служители Таинств, то через таинства вся Церковь освящается и посвящается на служение Христово, сама становится Таинством Богочеловечества Христова. И «священство» мирян состоит не в том, что они суть как бы священники второго разряда в Церкви — ибо служения различны и никогда не должны быть смешиваемы — а в том, что будучи **верными** — т. е. членами Церкви, они **посвящены** в служение Христово миру и осуществляют его, прежде всего, участием в приношении жертвы Христовой за мир.

Таков, в конечном итоге, смысл этого возгласа «елицы вернии...». Им Церковь отделяется от мира, потому что будучи Телом Его, она уже «не от мира сего». Но отделение это совершается **ради мира**, для принесения жертвы Христовой «за всех и за вся». Если бы Церковь не имела в себе всей полноты спасения, ей не о чем было бы свидетельствовать перед миром, но если бы она не свидетельствовала, если бы ее назначение и служение не было бы приношение Христовой жертвы, Христос не был бы Спасителем мира, а спасителем «от мира». И, наконец, в этом возгласе напоминает нам, что смысл Литургии не в том, что в ней священник служит за мирян, а миряне участвуют и приходят для «себя», а в том, что все собрание, в соподчинении друг другу всех служений, составляет единое Тело для осуществления священства Иисуса Христа.

И потому, когда мы слышим эти слова, спросим себя: испове-

ему ли мы себя **верными**? Согласны ли мы исполнять то служение, в которое каждый из нас был посвящен в день своего крещения? Тут не место ложному смирению и отделению себя от собрания; якобы из-за своих грехов. Никто и никогда не был достоин этого участия и нет такой праведности, которая делала бы человека способным приносить Жертву Христову за мир. Но Он Сам нас посвятил, освятил и **поставил** на это служение и Он Сам в нас совершает его. Надо вспомнить, наконец, что не **для себя** мы приходим в Церковь и не своего ищем в ней, а для служения делу Христову в мире. Ибо и нет иного пути для спасения **себя**, как в отдаче своей жизни Христу — «возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровью Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему». Для исполнения этого служения мы и собраны в Евхаристии и приступаем теперь к первому священнодействию ее — к приношению. Свящ. Александр Шмеман.

ЭКУМЕНИЗМ, КАК ФАКТ И КАК ПРОБЛЕМА 1)

Экуменическое Движение родилось из неудовлетворенности тем состоянием, в котором находится христианский мир. Неудовлетворенность эта касается не моральной стороны жизни христиан (ибо личный и общественный грех всегда сопутствует человеку), а того установившегося порядка, при котором распавшееся на множество вероисповеданий христианство пребывает в этом состоянии разделения (а часто и открытой вражды), как в состоянии нормальном. С течением времени трагедия разделений превратилась в обыденный факт; его приняли как нечто неизбежное, с ним примирились, и то, что должно было бы вызывать слезы и скорбь, оставляет современных христиан равнодушным. Экуменическое Движение в своей сущности есть борьба с этим равнодушием, пробуждение ревности о единстве Церкви, работа по восстановлению утерянной целостности. В психологическом же отношении в основе экуменической установки всегда лежит чувство неудовлетворенности данным, жажда лучшего.

Однако, далеко не все христиане разделяют это чувство. У многих сознание катастрофичности раздробленного христианства совершенно отсутствует; исторические разделения суть для них только отпадения инакомыслящих от единой истины, которая от этого нисколько не страдает. И в ней — в своем вероисповедании, в своей церкви — они чувствуют себя на корабле спасения, уверенно плывущем к вечной пристани, независимо от погибающих в бурных волнах истории лодках и барках ересей и расколов. Им незачем искать единства, потому что оно у них есть; им вообще не

1) Настоящая статья является отрывком первой главы новой книги Л. А. Зандера, посвященной проблеме экуменизма.

нужно выходить за ограду своей церкви, потому что она содержит для них все... Обе эти установки мы находим во всех церквях и во всех исповеданиях. Повсюду есть люди духовно успокоенные и удовлетворенные тем, что дается им в исторической реальности их церкви; и повсюду есть ищущие иного, недовольные данным, жаждущие лучшего... В православном богослужении мы находим слова, которые с удивительной краткостью и ясностью формулируют и вместе оправдывают обе установки; ибо с одной стороны верующие приглашаются видеть отверстые небеса не только во всей церковной полноте, но в тварном храме и в человеческом богослужении: «в храме стояще славы Твоя на небесах стояти мним», а с другой стороны—после причащения Св. Таин Христовых, в момент высшего духовного удовлетворения и радости, священник молится (словами Пасхального канона): «О Пасха велия и священнейшая Христе! О Мудросте и Слове Божий, и Сило! подавай нам и с т е е Тебя причащаться, в невечернем дне царствия Твоего». Эта жажда большего соединения со Христом, чем то, которое дано нам в святейшем Таинстве Евхаристии может быть понятно только в свете слов Апостола о том, что «не видел того глаз, не слышало того ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2, 9).

Основания экуменического Движения (так же как и причины противодействия ему со стороны некоторых церковных кругов) надо искать в двух установках, одинаково свойственных христианскому сознанию и одинаково оправданных историей. Ибо реальное историческое христианство содержит в себе такое богатство и полноту, что относительно него возможны и законны все чувства: от самого глубокого преклонения перед его положительными достижениями до самого искреннего возмущения перед его грехами и преступлениями. Для одних христианство в его истории есть слава и святость Божия, явленная в жизни церкви; для других двухтысячелетняя история христианства есть непрерывное свидетельство о слабости человека, не могущего и не хотящего исполнить и воплотить божественные заповеди Христа.

Таким образом возникают два типа христиан. В основе одного лежит восхищение: христиане этого типа ослеплены тем богатством, мудростью и красотой, которые они находят в своей церкви. Церковь для них есть существующая и явленная уже на земле «полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23); она для них есть источник духовной силы, сокровищница мудрости, содержащая ответы на все вопросы жизни, явленный и осуществленный образ совершенства. «Небо на земле» — таково восприятие Церкви этим типом христианского сознания. Соответственно этому вся жизнь христианина должна быть вживанием в объективную реальность

церкви, воплощением в своей личной жизни той полноты и святости, которые предвечно даны и осуществлены в жизни церкви. В этой духовной установке наиболее характерным является ощущение того, что духовная реальность нам дана, существует; что святость есть нечто позитивно существующее, что бытие церкви, как обиталище Св. Духа не зависит от человеческой воли. Поэтому установку эту можно условно охарактеризовать как «церковный позитивизм»; она вся обращена к церковной реальности и для нее Св. Писание, догматы, Таинства, каноны имеют не только регулятивное, но и «символическое», священное значение. Внешне они суть позитивные формы нашей жизни; внутренне — мистическая реальность жизни божественной. В своем идеальном аспекте церковный позитивизм есть непрестанное созерцание божественной реальности; в этом смысле он есть состояние напряженной духовной активности. Но «восхищение», являющееся его духовной основой (мы употребляем это слово не только в смысле психологического удивления, но и онтологического вознесения — подобно 2 Кор. 12, 2: «был восхищен до третьего неба») может легко ослабеть и снизиться до простой рациональной оценки; и тогда радость о преисбыточествующих дарах выражается в церковное самодовольство; духовность заменяется духовной сытостью; место «символа» заменяет «канон». Вырождение церковного позитивизма непосредственно приводит к фарисейству, обольщающему себя чувством обладания святыней и говорящему: «отец у нас Авраам...».

Церковному позитивизму в его как идеальном, так и выродившемся аспектах противопоставляется второй тип христиан — всегда взволнованных, всегда неудовлетворенных, не сытых и ищущих — алчущих и жаждущих правды. Ибо на земле нет и не может быть совершенства, которое бы явило в себе образ обещанной и грядущей полноты. Вся наша жизнь есть «воистину суета, сень и соние», и все земное уготовано огню любви Божией, который переплавит этот эон, во всей его красоте и безобразии в Новое небо и Новую землю. Поэтому мысль и чувство христианина не могут остановиться и удовлетвориться никаким образом достигнутого совершенства, но «забывая бывшее и простираясь вперед» (Фил. 3, 13), устремляются к «новому небу и новой земле, на которых обитает правда» (2 Пет. 3, 13). И если представители церковного позитивизма восклицают «в храме стояще славы Твоя, на небесах стояти мним», то в ответ они слышат не менее убедительные слова: «не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13, 14). Охваченные этим пафосом живут под знаком «церковной эсхатологии». Мысль о последнем свершении, о конце — как о трансцендентном событии и как об имманентном созревании — рождает не только эсхатологическую тревогу, но и особую тональность всей

жизни, свободу от быта, окрыленность и устремленность, порыв и полет. Эта установка также таит в себе большую опасность: недооценки существующего. В перспективе конечных свершений все земные реальности естественно теряют свой смысл и свое значение; и отсюда легко может возникнуть дух безответственной критики и отвлеченной, беспочвенной, резонерской проповеди. Самодовольному фарисею, твердо опирающемуся на земные ценности церковной действительности противостоит здесь беспочвенный мечтатель, все критикующий, всем недовольный, принимающий за единственную истину свои церковные фантазии... Но в своем положительном аспекте эсхатологическая установка выражается не критикой и осуждением, а ревностью о правде, непримиримостью к греху, творческим усилием к восполнению оскудевающего, к врачеванию немощующего.

Обе эти установки, хотя и охватывают собою все мышление и всю жизнь, все же принадлежат к области психологии, а не догматики; поэтому они встречаются во всех исповеданиях и во всех церквях. Всюду есть люди удовлетворенные и неудовлетворенные, спокойные и взволнованные, стремящиеся к сохранению данного и ищущие воплощения лучшего. В общих чертах можно, однако, сказать, что церковно-позитивная установка более свойственна католическому типу христиан; а эсхатологическая устремленность, хотя и не составляет монополии, но все же более распространена в евангелически-протестантском типе. Это связано с одной стороны с тем богатством содержания и формы жизни церковью католического предания, перед которыми в изумлении и восхищении останавливается верующая душа, видя в них образ достигнутого совершенства; с другой же стороны, протестантское сознание, всегда готовое к новой переоценке всех форм церковной жизни в свете евангельского учения, естественно опирается не на реальность церкви, но на заповедь слова Божия; благоговение и созерцание уступают здесь место волевому устремлению, деятельной ревности.

Наше различие обоих установок так же как и их преимущественная принадлежность двум типам церковности, носит условный и приблизительный характер. В действительности мы почти никогда не встречаем того или иного типа в его чистом виде; позитивная и эсхатологическая установка смешиваются в душе каждого христианина воедино, хотя одна из них и имеет обычно преимущество перед другой; подобно этому мы легко можем встретить православного или римо-католика с «эсхатологическим» мышлением и темпераментом, так же как и протестанта — «позитивиста», вполне удовлетворенного условиями своего церковного бытия.

Различение это имеет, однако, свое значение, ибо

позволяет нам лучше понять те часто бессознательные тенденции, которые разделяют христиан не только в отношении догматов и канонов, но гораздо глубже: в самом их мышлении, в различном понимании одних и тех же слов; в содержании мысли и в способах ее выражения. Для людей позитивной установки все атрибуты церкви: единство, святость, кафоличность... суть реальности; они верят в то, что церковь действительно едина, свята... (а то, что не охватывается этим единством, не осуществляет этой святости... не есть церковь). Эсхатологическое же мышление, воспринимаящее все данное только как залог и предвосхищение будущего совершенства, понимает все эти предикаты как заповеди: церковь должна быть, призвана быть единой, святой и т. д. Таким образом одни и те же формулы получают в понимании обоих установок совершенно различные значения, и это обычно служит причиной величайших недоразумений; ибо там где, повидимому имеется согласие (в словах, в формулах) на самом деле часто царит величайшая путаница, ибо самые слова и формулы понимаются и истолковываются в различных смыслах.

Наибольшей остроты достигает эта трудность в истолковании того понятия, которое стоит в центре всей экуменической проблематики — мы имеем в виду понятие церкви. Ибо все говорят о церкви, все исповедуют веру в церковь, все чувствуют себя членами церкви... и вместе с тем именно здесь различия столь глубоки, разномыслие столь радикально, что кажется между различными установками и вероисповеданиями не только нет и не может быть единства, но нет даже возможности об этом единстве говорить: ибо у них нет общего языка, говоря одно и то же, они думают о разном...

Экуменическая проблема оказывается таким образом значительно шире и глубже догматического разномыслия. Она уходит своими корнями в психологию, в логику, в грамматику. И только в глубинах мистического опыта; в непосредственном богоискании и молитве, христиане разных установок и исповеданий находят общую отправную точку для экуменического диалога, для возможности попытаться понять и полюбить друг друга...

Пред лицом таких трудностей естественным является сомнение о самой возможности экуменизма. Не есть ли эта идея чистая отвлеченность, благочестивая химера, проект мнимого дела? Этот вопрос постоянно возникает в сознании тех, кто встречается с экуменическим Движением впервые; и он часто получает отрицательное решение — в тех случаях, когда ответ на него дается теоретически, на основании отвлеченного анализа богословских доктрин (и укоренившихся предрассудков), без учета опыта реальной жизни.

На самом деле подлинным ответом на вопрос о возможности

экуменизма является само экуменическое Движение. Ибо оно есть не только проблема разума, но факт жизни. И о нем говорят тысячи свидетелей и участников, огромная литература, напряженная работа целой четверти века. Мечта нескольких энтузиастов, начавших это дело вопреки данным разума, руководясь только голосом своей христианской совести и верою, что «невозможное человекам возможно Богу» стала фактом, который уже нельзя вычеркнуть из истории христианства, мимо которого нельзя пройти, его не заметив. Факт этот, правда, не является воплощением первоначального замысла; результат получился иной, чем тот, которого ждали. Здесь, как и всюду в духовной жизни, нашел себе применение закон «стучи в одну дверь, откроется другая». Но какая то дверь в ответ на экуменический стук открылась, что то произошло и, говоря об экуменизме, нам первым долгом следует установить этот актив двадцатилетних экуменических усилий. Мы, конечно, имеем здесь в виду не хронику бесчисленных съездов, не библиографию сотен книг и тысяч статей, а то, что действительно вошло в жизнь разделенного христианства — как новый фактор, как то, чего не было двадцать пять лет назад и свидетелями чего мы сейчас являемся. Определить этот факт можно как «новый климат» междухристианских отношений.

Формальные достижения экуменизма ничтожны. Никакого «единства» между церквями нет. Но недоверие и подозрительность повсюду заменяется откровенностью и доброжелательством; борьба уступает место взаимопомощи; полемика заменяется стремлением познать и понять... Для того, чтобы убедиться в этом достаточно взять любое высказывание друг о друге прошлого века (учебники обличительного богословия всех исповеданий, полемические трактаты и т. д.). Теперь большинство этих высказываний не вызывают даже негодования, только улыбку. Ибо «экуменический климат» научил нас уважать (а часто и любить) наших идейных противников, видеть в их заблуждениях добросовестные усилия и духовные искания, стремиться найти в их вере и жизни положительные достижения, а не одни только ошибки и заблуждения. В результате этого изменился самый тон междухристианских отношений, и стали возможны явления, которые нашим отцам и дедам показались бы несбыточным сном, безудержной фантазией. Приведем несколько примеров: католическое издательство печатает сборник статей о протестантизме, остро и ярко написанных протестантскими богословами — с предисловием и послесловием двух доминиканских отцов; молодые протестантские пасторы, объединившиеся в своеобразную монастырскую общину, ведут работу духовного пробуждения окружающего их (католического) населения и ведут ее так, что сами католические священники посылают к ним свою молодежь; в право-

славном храме, после торжественного молебна с кафедры говорят: глава протестантской церкви, доминиканский монах и православный мирянин, причем первый из ораторов утверждает, что если во Франции католики и протестанты стали лучше понимать друг друга, то причиной этому было «провиденциальное» присутствие среди них русских православных... Таких примеров можно привести множество. Но достаточно и этого, чтобы показать, что в наших междуцерковных отношениях мы на каждом шагу встречаем факты, которые один католический священник охарактеризовал как «*impre-sables il a vingt ans*». Можно, конечно, возразить, что это изменение «климата» может происходить и под влиянием других обстоятельств: опасности от роста антихристианских сил, общих страданий во время двух мировых войн, влияния мировой политики... Критики и недоброжелатели экуменического Движения с злорадством указывают на сходство экуменических съездов 1925-1929 г. с лигой наций и на влияние на экуменическую политику послевоенного периода идей ONW. Доля правды в этом, конечно, есть. Но в целом это обвинение несправедливо: во первых потому, что экуменическое Движение не исчерпывается его официальными органами; во вторых, потому что христианские церкви естественно говорят на языке своего времени, волнуются проблемами своей эпохи и следовательно неизбежно сталкиваются с теми же вопросами, которые занимают внимание и политиков.

Роль экуменизма в создании нового климата становится очевидной, если мы выйдем за пределы «Движения» и нырнем в области экуменизмом не затронутые. Здесь мы сейчас же погружаемся в междуцерковную атмосферу прошлых веков: взаимного недоверия, вражды, борьбы—то скрытой, то явной, часто принимающей совершенно неприличный характер. Области эти определяются как географически (Юж. Америка, Польша и Подкарп. Русь), так и фактом неучастия в экуменическом Движении (Русская Церковь, фундаменталисты). Если бы новый климат был результатом общих условий мировой жизни, то он был бы распространен повсюду. Между тем он касается только тех церквей и общин, психология коих вспахана экуменическим плугом. Поэтому мы можем говорить об экуменическом опыте и экуменическом воспитании. И речь здесь идет не о доктринах, не о догматах и канонах, а о некоей христианской установке, о некоем волеустремлении: видеть в других исповеданиях братьев (пусть заблуждающихся и не право-мыслящих), а не врагов. Приведем один поразивший нас пример, убедительный тем, что он взят не из «экуменической обстановки», а из глуши деревенской приходской жизни. В 1933 г. нам пришлось посетить множество протестантских приходов Швейцарии. Небольшой студенческий хор (Православного Богословского Института в Париже) исполнял

духовные концерты, сопровождаемые словом о Православии; цель этих поездок была одновременно экуменическая и экономическая: служить сближению и пониманию православных и протестантов и собирать средства на поддержание церковной работы эмиграции. И вот всюду, в самых провинциальных приходах, пасторы, говоря о православной церкви (относительно которой в протестантском мире царили самые дикие понятия — достаточно заглянуть в книги Harnack'a) определяли свое отношение к ней следующими словами: «Церковь, которая со времени Стокгольма стала сестрой наших церквей» (*Die Ostkirche, die seit Stockholm eine Schwesterkirche geworden ist*). Все знают, что Стокгольмский съезд ничего не изменил ни в учении, ни в устройстве принимавших в нем участие церквей. Не было достигнуто никакого единства; формально все осталось по-прежнему. Но была явлена воля к единению, к взаимному пониманию, к возможному сближению... стал возможен экуменический диалог, была поставлена экуменическая проблема. И этого оказалось достаточно, чтобы отношения между церквями с пути равнодушия или враждебности повернули на путь доброжелательства и любви.

Итак, первым достижением экуменизма является изменение международного климата, провозглашение церковного мира. Ибо церкви, так же, как и государства и народы могут пребывать по отношению друг к другу в состоянии войны, мира и нейтралитета. Состояния эти в каком то смысле не зависят ни от политики глав церквей, ни от умонастроения верующих: они составляют тот исторический и церковно-социальный фон, который стоит за церковными событиями и в значительной мере их собою определяет, часто вопреки сознанию и воле тех или иных церковных деятелей. Поясним нашу мысль примерами.

В своих воспоминаниях Митрополит Евлогий повествует, как Митрополит Платон Киевский (1779-1857) «проезжая мимо костела в г. Коростышеве (Киевской губ.) вдруг заметил нечто необычайное: звон колоколов... и ксендз на пороге стоит с крестом в руке. Он вышел из экипажа, вошел в костел и сказал ксендзу, что рад его приветствию. Это проявление братского христианского единения повлекло неприятности для обоих: и католическое и православное духовное начальство было этой встречей недовольно». Церкви находились «в состоянии войны» и христианское отношение друг к другу их священнослужителей рассматривалось как «братание на фронте». Другой пример: в течении первых двадцати годов русской эмиграции во Франции между католической и православной церквями были если не систематическая война, то во всяком случае ряд неприязненных действий: полемические статьи, взаимные обвинения следовали друг за другом (не упоминаем здесь их авторов и заглавий, чтобы не умножать неприятных и нездоровых воспомина-

ний). Но вот произошло с виду незначительное событие. В 1944 г. вновь назначенный католический епископ (Монсиньер Р. Боссар) посетил Митрополита Евлогия и Православный Богословский Институт. Этот визит его был понят как символический жест протянутой руки, как желание мира. И обстановка сразу изменилась; в междуцерковных отношениях зазвучали другие голоса, стали возможны дружеские встречи, совместная работа. Конечно, те, кто были непримиримы друг к другу — таковыми же остались. В личных установках мало что изменилось. Но состояние войны сменилось состоянием мира, и в этой новой обстановке самые трудности стали обсуждаться и пониматься (а иногда и разрешаться) иначе, чем прежде... Третий пример — церковной нейтральности. В дореволюционном императорском Петербурге православная и лютеранская церкви существовали бок о бок — при полном безразличии друг к другу. Православные дети учились в лютеранских школах (имевших высокую педагогическую квалификацию); члены лютеранских общин занимали высокие должности в чиновном строе Православной Империи; но церковно Православие и Лютеранство друг для друга как бы не существовали. И нужны были такие события как совместная мученическая смерть епископа Платона и пастора Наһп'а (в подвале Юрьевской че-ка), чтобы общие страдания и совместно пролитая кровь напомнили обоим сторонам, что и те и другие — христиане...

Состояние войны и мира между государствами принадлежат к области юридической. Состояние войны и мира между церквами — в своей неоформленности и голой фактичности — могут претендовать только на значение социального явления. Никакого канонического оформления они не знают. Однако, подобно тому, как позитивное «право есть *minimum* нравственности, для всех обязательный», подобно этому и фактическое состояние социального целого является той почвой, на которой могут произрастать и полезные плоды и вредоносные травы. И в этом отношении состояние церковного мира является если не залогом, то во всяком случае побуждением, призывом к христианским отношениям разделенных между собою христиан. И в этом отношении экуменизм достиг бесконечно многого...

Объективному значению экуменизма в междуцерковных отношениях соответствует субъективная сила экуменической идеи. Современного человека увлечь какой либо идеей трудно. Безыдейность эпохи с одной стороны, упрощенные схемы, превращающиеся в политические страсти, с другой стороны, сделали его глубоким скептиком в отношении «новых откровений». И вот — мы были тому многократными свидетелями — экуменическая идея не только увлекает, но зажигает сердца! Перед людьми открываются новые

перспективы, в жизнь вносятся смысл и цель. При неопределенности экуменической идеи, при неоформленности ее результатов уместно спросить себя: в чем же ее сила? Что делает ее знаменем? То что обычно выдвигается как содержание экуменизма (объединение христианских церквей), то чем обосновывается его необходимость (послушание заповеди Христа) и целесообразность (общий фронт против безбожия) вряд-ли может быть воспринимаемо как «новое слово», почти как «новое откровение». Между тем экуменизм почти всегда звучит именно так. В чем же его сила?

Мы находим ответ на это недоумение в том, что экуменизм в своей сокровенной сущности есть провозглашение и — более того — осуществление самой Церкви; именно в той ее стороне, которая в историческом христианстве с давних пор находится в забвении. Надо иметь мужество сознаться в том, что все исторические церкви больны провинциализмом.

Провинциализм церковный заключается совсем не в ограниченности той территории, на которой господствует то или иное вероисповедание. Можно господствовать над всем миром, а в душе быть узким провинциалом; и можно, сидя в дыре и делая самое мелкое «местное» дело обладать вселенским сознанием, смотреть на мир глазами орла. Болезнь провинциализма заключается в том, что интерес исторических церквей направлен только на тех, кто находится в пределах их церковной ограды; а то, что находится вне ее — для них как бы не существует. В лучшем случае этот внешний мир рассматривается как поле миссии, как область тьмы, которую надо просветить светом истины, то есть ввести внутрь своей ограды; в худшем случае — его вообще нет и тогда национальные и конфессиональные церкви живут в самодовольной изолированности, ревниво храня свою истину и удовлетворяясь этим хранением.

Все церкви верят, что они обладают истиной; все считают, что те, кто к ним не принадлежит, этой истиной не обладает. Но эта ущербленность истины может быть большей и меньшей; отклонение от истины или ее искажение совсем не означает ее окончательную утерю. И за пределами той или иной церкви простирается не пустое место, не *res nullius*, но остальной христианский мир, пусть инакомыслящий и инако-верующий, но «любящий Господа Иисуса Христа, духовно питающийся святым Евангелием и Словом Божиим с живущим в нем Духом Святым, Который дышет где хочет». Церковный провинциализм как утрата вселенскости заключается первым долгом в забвении об этом христианском мире, в ограничении духовного кругозора овцами только своего стада, в удовлетворенности своей обителью. Нам могут возразить, что это — неизбежно; что храня истину церковь (всякая церковь!) должна отграничиваться от ереси. Пуст! Но неизбежность не превращает болезни в здоровье. Исто-

рически вынужденный провинциализм все же остается провинциализмом. Утеря вселенскости, возникшая с фатальной необходимостью в условиях раздробленности христианства, изнутри поражает церковную жизнь, из дела всемирного превращает ее в национальную, локальную, конфессиональную задачу. И далеко не всегда этот церковный провинциализм является вынужденным. Отчуждение друг от друга православных автокефальных церквей, бесконечное дробление англо-американского протестантизма и др. подобные явления показывают, что духовный провинциализм из трагедии уже превратился в норму; что при потухании вселенского сознания над церковной жизнью стали господствовать стихии мира сего, в которых центробежные силы всегда побеждают центростремительные.

Наиболее свободной от этого как будто является римско-католическая церковь; однако, нигде принцип конфессиональной исключительности не выражен с такой силой как в ней.

Нам могут возразить, что отдельные церкви всегда сознавали и сознают себя вселенскими; что вселенскость заключается не в мировой распространенности, не в практическом универсализме, а в хранении единой, неизменной, «вселенской» истины. Здесь мы попадаем в порочный круг, ибо понятая таким образом вселенскость, при условии раздробленности христианства, неизбежно влечет за собой провинциализм, а этот последний, стабилизируясь в истории, так же неизбежно ведет к потуханию вселенскости. Но это уже принадлежит к экуменической проблематике; здесь же мы говорим о психологии.

И вот в этой психологической сфере провозглашение вселенскости (пусть еще неопределенной в своем содержании и неясой в своих формах) имеет силу разорвавшегося ядра.

Дело Церкви, спасение и освящение мира, есть дело вселенское; оно не ограничено пределами никакой видимой организации; спасаются и трудятся на ниве Христовой не только те, кто стоит в истине, но и те, что отошли от нее, заблуждаются, не слушаются... лишь бы они не отошли от Христа. Голос вселенскости; зов, обращенный ко всем христианам, вдохновлял некогда неразделенную церковь, а затем был затерян, забыт в веках. «Тебя по в с е й в с е л е н н о й исповедует святая Церковь» гласит гимн, приписываемой Св. Амвросию. Слова эти обычно понимаются в том смысле, что все, кто принадлежат к Церкви исповедует веру в Св. Троицу. Но можно истолковать их и в другом смысле, а именно: все кто «величает предвечного Отца, истинного и единого Сына и святого Утешителя Духа» — все принадлежат к святой вселенской Церкви. И если бы гимн Св. Амвросия писался в наши дни, перечень тех, кто «взывает непрестанными гласы: Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф», мог бы быть дополнен. Ибо «хвалят Бога и исповедуют Господа» не только

«Ангелы, небеса и все силы, не только херувимы и серафимы, не только верные члены церкви», но и те, кого мы считаем еретиками, и те, которые считают нас еретиками... одним словом все *haeretici, schismatici, excommunicati*... Конечно, те, кого церковь исключила, кто сам и отрицается, не входит в состав видимой церковной организации. Но «кто отлучит нас от любви Божией?... ибо я уверен, что ни смерть ни жизнь, ни Начала, ни Силы, ни какая другая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем». (Рим. 8, 38-39). Сила экуменизма в его вселенскости; вселенскости вопреки разделением и несогласиям, вопреки заблуждениям и ересям. Как эту вселенскость осуществить, как примирить непримиримое и соединить противоположное — в этом состоит сложнейшая проблематика экуменизма, в этом его задание, труд и цель. Но знамя поднято, вселенскость провозглашена. И она зажигает сердца и оплодотворяет умы. Перед догматической мыслью поставлена новая задача; ее можно решать; от нее можно уклоняться; но она стоит перед нами как ответственный вопрос, как проблема жизни, обращенная к нам не богословской спекуляцией, а голосом истории.

Эту значительность экуменической проблематики признают даже противники Движения. Достаточно обратиться к католической литературе, чтобы увидеть, как глубоко волнует эта тема тех, кто по условиям своей церковной дисциплины не может принимать в этой общей работе официального участия. «Мы живем в эпоху духовного соревнования», пишет Monseigneur Chevrot: «и какое право имеем мы утверждать, что католическое богословие сказало свое последнее слово по всем вопросам? Разве действие Духа Святого ограничивается римской церковью?... А ведь ответ будет дан Им; мы же можем только готовить этот ответ и ждать его». А о. Danielou объясняет и оправдывает обнародование *Monitum* 9 июня 1948 г. (запрещающего католикам принимать участие в экуменических собраниях) тем, что «экуменическое течение в католицизме становится столь сильным, что необходимо им управлять и его контролировать, чтобы оно не впало в явные преувеличения».

Своеобразным ответом на эту «опасность» (для католицизма) является образование «общества защиты протестантизма от грозящей ему опасности», организаторы которого заявляют, что «экуменическое Движение чрезвычайно опасно с духовной точки зрения, ибо оно ставит под удар самое существование мирового евангелического протестантизма». Эта «опасность» ощущаемая и справа и слева достаточно ярко свидетельствует о значительности явления, чтобы нужно было бы его доказывать.

Поэтому, как бы мы ни относились к экуменизму, мы должны признать его значительность: и как идеи и как факта; и как задачи

и как осуществления. И этим он обязан тем, что — поскольку на его знамени стоит в с е л е н с к о с т ь («экуменическое» Движение) — он есть явление Церкви, в нем бьется церковная воля и над его уяснением, пониманием и осуществлением должна трудиться церковная мысль.

Л. А. Зандер.

ПАМЯТИ С. Л. ФРАНКА

С глубокой скорбью сообщаем нашим читателям о смерти Семена Людвиговича Франка, последовавшей в Лондоне 10-го декабря прошлого года. Семен Людвигович был не только замечательным философом, система которого принадлежит к лучшим созданиям русской мысли, — не только выдающимся писателем, статьи которого в современных журналах неизменно привлекали всеобщее внимание, — он был всегда искренним другом молодежи, вдумчиво и чутко отзывавшимся на ее искания. Его замечательные книги «Крушение кумиров» и «О смысле жизни» выросли, как свидетельствовал сам С. Л., из бесед с членами нашего Движения. С любовью и благодарностью вспоминая это участие С. Л. в жизни нашего Движения, мы глубоко скорбим о смерти С. Л. — именно для нашего смутного, часто двусмысленного времени, для современного шатания умов его слово было особенно нужным. Достаточно взять в руки его последнюю книгу «Свет во тьме», чтобы почувствовать, как существенно и глубоко было все то, что писал С. Л. Убежденный христианин, С. Л. был, думаем, самым замечательным христианским публицистом нашего времени, соединявшим чистоту и беспримесность религиозного убеждения с редким пониманием современности.

Семен Людвигович ушел в другой мир, но духовное наследство, оставленное им, будет жить в русских людях, ищущих правды и добра.

Да упокоит Господь его светлую душу!

С. Л. ФРАНК И ЕГО МЕСТО В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Уже давно ползли зловещие слухи о тяжком недуге, приковавшем славного русского мыслителя и ученого к одру болезни, с которого ему не суждено было встать. И тем не менее, несмотря на ожидание неизбежной катастрофы, великая скорбь объяла души всех подлинно культурных русских людей, когда «свершишася»...

Почивший философ принадлежал к той, ныне как будто бы окончательно прекратившей свое существование категории мыслителей, для которых творчество в области духа означало в то же время самому творить из себя прекрасную в духовном отношении личность, возрастающую в добре, благородстве и неподкупной, не идущей ни на какие открытые или скрытые сделки с совестью ради материально-житейского благополучия, или презренных лавров уличной популярности. Есть что-то величавое, библейски грандиозное во всем моральном облике С. Л. Франка. Философская лира его всегда была настроена согласно принципу, высказанному Пушкиным:

Служение муз не терпит суеты,
Прекрасное должно быть величаво.

В этом смысле не только творения ушедшего в вечность автора «Предмета знания», но весь его внутренний и внешний облик есть живой, воплощенный укор кумиру современности, для которого Бернанос нашел вполне соответствующее наименование: *низость*.

На философском и житейском знамени С. Л. Франка написан был совсем иной и ныне вовсе «вышедший из моды» девиз: *величие и возвышенность*.

Вот почему ему одному и можно было выступить с обличающим словом библейского пророка против кумира и кумиров современности в «Крушении кумиров». Этим кумирам, которым раньше подчас служили многие по недомыслию, теперь же, то есть, после того как эти кумиры залили мир кровью и убили в нем всякую свободу, которой на словах будто бы служили им, могут служить только «сожженные в своей совести» люди, или же малодушные трусы. Заметим, кстати, что этих трусов, «боязливых» по выражению слова Божия (Откр. 21, 8) участь та же, что «неверных, скверных, и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов» — «участь в озере горящем огнем и серою; это — смерть вторая».

В ранней молодости (чего только не взбредет в молодую, пусть высоко одаренную голову?). С. Л. Франк был искушаем от кумиров современности, но эти кумиры скоро услышали от него евангельские слова: «Отойди от Меня, сатана; ибо написано: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мат. 4, 10). Но сверх природного дара библейско-евангельского благочестия и веры С. Л. Франк был в избытке наделен тем редчайшим даром, который ныне уходит окончательно из мира вместе с честью и чистотой. Дар этот, весьма аналогичный дару чистой совести, называется *хорошим вкусом*. Этот дар С. Л. Франк культивировал в себе со-

вершенно с такой же безоговорочной строгостью и постоянством, с каким некогда Сократ культивировал в себе своего «даймона», того философского и морального ангела хранителя, который не позволял сделать что либо предосудительное как в области мысли, так и в области практической морали. С. Л. Франк уже потому может быть назван глубоко национальным русским мыслителем, что только одна старая вечная Россия унаследовала от великого эллинского гения славу и честь иметь мужей, для которых творчество и учительство есть прежде всего моральное обязательство по отношению к собственной личности.

Что же написано на философских скрижалях С. Л. Франка, каково его философское завещание России и миру?

На этих скрижалях был прежде всего начертан завет верности хорошему философскому вкусу. Греческий и германский философский гений — вот пестуны громадного философского дара С. Л. Франка. Плотин с его школой неоплатонизма и Николай Кузанский — вот вечные философские спутники автора «Духовных Основ общества». Наконец, все это богатейшее наследие эллинского и германского философского гения было у нашего мыслителя осолепно «нетленною солью горящих речей» апостола языков великого Павла, образом которого в известном смысле и стал С. Л. Франк. В том смысле, что стал христианским мыслителем на эллинской основе и преимущественно для «эллинов», то есть для людей прежде всего ищущих «премудрости». В этом смысле он так же как и о. Сергей Булгаков был весьма чужд Льву Шестову, всю жизнь боравшемуся с эллинизмом и «премудростью».

Основная философская страсть, сущность философского эроса и есть страсть познания. Основной философской наукой, поскольку философия есть наука и хочет быть наукой, является теория познания, «гносеология». Когда Пушкин в своей гениальной элегии «Безумных лет» говорит:

Я жить хочу, чтобы мыслить и страдать,

— то это значит, что он объявляет себя философом, ибо «мыслить и страдать» и значит прежде всего жаждать истины, каких бы страданий не стоило удовлетворение этой жажды.

Но «что есть истина?». И возможна ли она? То есть возможно ли соответственное своему предмету (как говорят, «адекватное») обладание предметом знания? И существует ли он, этот «предмет знания», «объект знания» независимо от того, кто его познает, то есть независимо от субъекта? Говоря широко, существует ли **независимое абсолютное бытие** и что оно, это независимое бы-

тие, «ти эн», как говорят греки (Аристотель)? И как возможна гарантия адекватности в познании абсолютного бытия?

Разрешению этих вечных философских вопросов и была посвящена вся жизнь С. Л. Франка, поистине жизнь мудролюбивого философа. Собственным своим примером почивший мыслитель показал, что русская философская мысль стоит в русле вечных философских традиций, и, притом, на такой высоте, которая вполне дает все права на первый ранг. «Вот наш патент на благородство», сказал Фет по поводу Тютчева — одного из величайших поэтов-мыслителей в мире. Можно сказать и С. Л. Франк является таким нашим «патентом на благородство».

Но С. Л. Франк не только вдохновлялся германской философской музой и отправлялся от нея, но как независимый мыслитель, он эту музу критиковал. И критиковал в том ее аспекте, который новая философская традиция Германии привыкла считать специфически германским, но в то же самое время общечеловеческим и на все времена установленным. Аспект этот есть **кантианство** с его **новокантианским вариантом**. Его еще принято называть **критической философией**, а также **трансцендентализмом**. Сама философия С. Л. Франка есть таким образом в значительной степени **критика критики Канта и определенное восстание против диктатуры кантовой теории познания и всего с этой диктатурой связанного философского духа**.

Сущность философии Канта может быть определена как примат, главенство гносеологии (теории познания) над онтологией (над учением о бытии) и в связи с этим как примат познания над бытием. Бытие в себе («вещь в себе») признается принципиально непознаваемым, недоступным. А так как всякая метафизика может быть сведена к познанию бытия в себе или «вещи в себе», то отсюда враждебная установка Канта и кантианства против метафизики вообще. В этом должно усмотреть влияние философии «просвещения». В соединении с враждебной к Платону и всем видам платонизма установкой, что чрезвычайно характерно для всех видов кантианства.

С. Л. Франк — же должен быть причислен зараз к самым блестящим русским платоникам — неоплатоновцам и лейбницианцам. Последние насчитывают в своих рядах кстати крупнейшие фигуры русской мысли: Радищева, Тейхмюллера, русско-немецкий философ, Козлова, Аскольдова, Лопатина, Челпанова, Шишкина, отчасти Флоренского, Лосского и наконец С. Л. Франка. Как в неоплатонизме так и в родственном неоплатонизму лейбницианстве примат определенно принадлежит бытию и притом определенно Божественному. Познание заключается в имманентности, то есть интимной внутренней связи субъекта и объекта знания. Такую точку зрения

или такую гносеологию принято именовать теперь интуитивизмом. С. Л. Франк, так же как и Н. О. Лосский являются интуитивистами. Только Лосский более лейбницианец имманентист, а С. Л. Франк более новоплатонец трансцендентист, с присоединением к этому влияния гениального мыслителя XV в. Николая Кузанского. Сверх того оба испытали благодетельное влияние школы Эдмунда Гуссерля, школы научного платонизма. Основной блестящий труд С. Л. Франка, украшение русской и мировой гносеологии, называется «Предмет знания» (СПБ. 1909 г.). Он как раз и посвящен теологии, феноменологии и трансцендентному интуитивизму в теории познания. Сверх того там дано новое обоснование и подробный исторический очерк онтологического аргумента в пользу бытия Божия. Второе монументальное произведение С. Л. Франка посвящено онтологическому обоснованию теории о-ва, онтологической социологии. Этот труд называется «Духовные основы общества»; он хотя задуман еще в России, но выполнен и напечатан уже в изгнании. За время между написанием «Предмета знания» и «Духовными основами общества» мирозерцательный путь С. Л. Франка дошел до своего логического завершения и увенчания. Его автор превратился в законченного и мощно вооруженного обоснователя христианской православной метафизики и вообще в одного из величайших православных метафизиков. Философия Логоса превратилась у него в метафизику воплощенного Бога-Слова, абсолютное, конкретное бытие — в пресв. Троицу, а социология и психология в эклезологию (учение о Церкви) и в христианскую антропологию. Создалась таким образом одна из величайших систем православной христианской метафизики. И только в области учения о грехе и зле С. Л. Франк занимает независимую от церковного учения позицию.

В силу целого ряда причин вполне законченные, закругленные системы с примыкающими к ним отдельными произведениями, разрабатывающими частные философские вопросы в духе системы — явление очень редкое в России. Это, конечно, отнюдь не значит, что русские философы, не имеющие формально завершенных систем в немецком духе — не имеют целостного мирозерцания. Вл. Соловьев, например, не оставил системы, но его философско-метафизическое мирозерцание представляет образец стройности — несмотря даже, на очень волнистую линию развития. То же самое надо сказать и о Л. П. Карсавине, о Павле Флоренском, Л. М. Лопатине и др. В сущности системы после себя оставили только три русских мыслителя: Н. О. Лосский, С. Л. Франк и о. Сергей Булгаков; у последнего, впрочем, нельзя говорить о системе философии (хотя у него содержится и она), но надо говорить о системе богословской метафизики. Однако, здесь мы сталкиваемся с глубоким внутренним родством систем С. Л. Франка, о. Сергия Булгакова, и от-

части Лосева и Н. О. Лосского, а через о. Сергия Булгакова также и о. Павла Флоренского. Поэтому можно и должно отнести С. Л. Франка к очень характерной и даже центральной, первоосновной идее русской философии новейшего времени — к идее **софиологической метафизики всеединства**. Если же принять во внимание, что идея **софиологического всеединства имплиците** (а отчасти и эксплиците) содержится в учении св. ап. Павла, именно в **откровенной его интуиции панэнтеизма** («Бог всяческая во всем», «всетварность»), то можно сказать, что русская основная идея в метафизике (то есть в том, что составляет существо подлинной философии) есть **свободная рецепция слова Божия**. К этой же линии надо отнести и не оставившего системы, но чрезвычайно богатого и последовательного диалектика и метафизика всеединства — Л. П. Карсавина.

Система философии С. Л. Франка складывается из следующих основополагающих книг: 1) Теория познания — «Предмет знания» (СПБ. 1915); 2) Психология — «Душа человека» (СПБ. 1918); 3) Социология — «Духовные основы общества» (Париж 1930); 4) Философия религии — «Непостижимое» (Париж 1939). Стройность всей системы С. Л. Франка усугубляется как господством в ней лейтмотива единства знания и бытия, прозвучавшего в предисловии к «Предмету знания», так и тем, что в самой системе конец естественно смыкается с началом, ибо «Непостижимое» творчески варьирует «Предмет знания», но так, что в этой заключительной системе «предмет знания» замещается «предметом веры». И это в том смысле, что сама вера становится высшей формой знания. Эту изумительную книгу — одну из лучших в мире философских книг можно смело назвать «философским путем к духовному небу».

Что еще поражает читателя, искушенного в чтении большой философской литературы, это то, что творения С. Л. Франка нисколько не тускнеют в сиянии славы Плотина и Николая Кузанского — и наоборот: после чтения творений С. Л. Франка начинаешь по новому принимать излюбленных им великих классиков и находить в них новые красоты и глубины. Это также делает почившего великого философа учителем в деле основного условия подлинного философского творчества. Условие это — пребывание в древних традициях и прилежное изучение классиков.

В. Н. Ильин.

КАТОЛИЧЕСТВО ВО ФРАНЦИИ

До самого последнего времени мало что было известно хотя-бы с приблизительной точностью о положении католической церкви во

Франции. Одни с уверенностью утверждали, что Франция является одной из самых католических стран мира, другие провозглашали с неменьшей уверенностью, что Франция представляет из себя страну атеизма, опору всех «свободомыслящих» мира.

Только недавно, благодаря терпеливым и упорным трудам целого ряда ученых, из которых на первом месте нужно упомянуть г-на Le Bras, профессора канонического права Парижского Университета, правда о положении католической церкви во Франции становится нам известна, если и не во всей своей полноте, то во всяком случае, в том объеме, какой доступен честным и добросовестным труженикам науки.

Хотя огромная работа, предпринятая профессором Le Bras и его сотрудниками еще далеко не закончена, нам хотелось бы сказать о ней несколько слов, чтобы познакомить читателя, не только с голыми цифрами статистических результатов, к которым она привела, но и с самими методами его работы.

Первое затруднение, с которым столкнулся профессор Le Bras, изучая положение католичества во Франции, состояло в том, что само понятие «католика» является понятием весьма расплывчатым. Чтобы уточнить смысл своих изысканий, профессор Le Bras должен был разбить всех жителей Франции на четыре группы:

а) неверующих — никакого отношения к Церкви не имеющих;

б) лиц, стоящих на границе безверия, т. е. прибегающих к услугам Церкви лишь для крещения, «*première communion*», брака и погребения;

в) верующих католиков, т. е. тех католиков, которые посещают литургию каждое воскресенье и причащающихся по крайней мере, раз в году на Пасху;

г) благочестивых католиков, ходящих в церковь несколько раз в неделю, причащающихся каждое воскресенье, принимающих участие в разного рода церковных организациях, паломничествах и т. д.

Кроме того, каждая из этих четырех групп, была им подразделена еще на целый ряд категорий, на которых мы здесь не можем останавливаться, но которые позволили ему подойти к изучению Церкви во Франции с аппаратом гораздо более тонких понятий, чем просто «католик» или «неверующий».

С помощью многочисленных сотрудников и с разрешения высших церковных властей, профессору Le Bras удалось изучить архивы почти всех приходов Франции и разобрать многие из письменных отчетов, которые каждый священник обязан представлять раз в

год своему епископу, по случаю посещения им его прихода. Церковные периодические издания, так же как и списки жертвователей на те или иные церковные нужды, явились тоже ценными источниками для уяснения положения Церкви. Наконец, изучение государственных архивов, позволило профессору Le Bras восполнить его сведения, почерпнутые им из церковных источников.

Легко можно себе представить то количество усилий и времени, которое нужно было затратить для всех этих кропотливых сопоставлений и розысков. Останавливаться на подробностях этой гигантской работы мы не можем. Скажем только, что результатом всех этих исследований и изысканий явилось опубликование целого ряда монографий о положении католичества во Франции, так же как и статистических сборников, и, наконец, религиозного атласа Франции.

Как общее правило, можно сказать, что пагубным влиянием на веру является во Франции, с одной стороны, смешение населения, а с другой, оторванность большого количества жителей от их родной деревни или родного города. Так области Франции, где население остается приблизительно постоянным и где не имеется сильно намеченных тенденций к переселению в другие районы, являются областями наименее затронутыми безверием (это относится, например, к почти всем горным областям, Бретани и т. д.). Наоборот, области где сталкиваются и смешиваются люди, родившиеся в разных местах и воспитавшиеся в разных условиях, становятся обычно легкой добычей безверия (это относится, например, к большей части долин, ко всему юго-востоку Франции, к большим городам и т. д.). Но и здесь много исключений, много особенностей, много «анормальностей», часто трудно объяснимых: так, например, трудно сказать, почему среди рабочих Лиона гораздо больше католиков чем среди рабочих Парижа.

Что касается цифр, то они различны. Благочестивых католиков во Франции не более четырех миллионов, верующих католиков гораздо больше (около десяти миллионов)...

Ознакомившись в главных чертах, с работой профессора Le Bras и его сотрудников, можно поставить себе вопрос, что дают нам все эти сведения, о которых мы вкратце сказали? Действительно ли они позволяют нам ознакомиться с положением католичества во Франции?

Для того, чтобы судить о католичестве, как живой церковной силе, необходимо не только составить картину статистических данных о посещаемости верующими богослужений и перечислить разные виды церковной внешней деятельности, а нужно еще проник-

нуть и во внутреннюю жизнь верующих, посмотреть как она протекает и как она отражается на окружающей жизни.

Нужно сказать, что и эта сторона вопроса не ускользнула от искателей школы профессора Le Bras. В данный момент ими принято целый ряд работ по изучению не столько количественной стороны жизни католичества во Франции, сколько ее качественного аспекта. Их работа сосредоточена на то, чтобы узнать, например, до какой степени верующие или благочестивые католики проводят в жизнь учение Церкви, какова их семейная жизнь, каков уровень их морали, каков их дух жертвенности и верности Церкви в повседневных делах и т. д. Чтобы собрать все эти сведения, конечно, не достаточно изучать голую статистику, но необходимо наблюдать с большим тактом и осторожностью личную жизнь католиков или тех, которые считают себя таковыми. Необходимо в тесном сотрудничестве с духовенством и, в частности с духовниками, проникнуть как можно глубже в мысли и чувства верующих, в их переживания, как в церкви так и за ее оградой.

Трудно сказать чем закончатся эти новые, терпеливые и упорные усилия для ознакомления с жизненной силой Церкви в сердцах верующих. Нет сомнения, что гораздо труднее разобраться в действительных побуждениях человека, в глубине и искренности его веры, чем ознакомиться с внешними сторонами его жизни и поведения. Но нельзя не пожелать, чтобы в наше смутное время Церковь отдавала себе точное и ясное представление о своей собственной силе и о своих собственных возможностях, так же как и о своих слабостях и трудностях, которые ей предстоит преодолеть в наше трудное время.

Д. Д. Викторов.

СТРАВИНСКИЙ

Стравинский (род. в 1882 г.) представляет проблему истории музыки и музыкальной эстетики не менее трудную, чем Чайковский, и ему аналогичную, хотя и в ином роде. Вряд ли найдется серьезный и непредвзятый музыкант, который бы решился не признать за Стравинским его огромный, исключительный и притом всесторонний музыкальный дар. Но определить его место среди современной плеяды мировых и русских композиторов, — это дело очень трудное и вряд ли могущее быть до конца совершенным современниками автора «Соловья» и «Петрушки».

Начать с того, что как содержание произведений Стравинского, так и внутренняя диалектика его творчества представляет один

из величайших парадоксов истории искусства. Будучи, например, по видимости новатор и революционер, автор «Весны Священной» на деле, в своем метафизическом ядре, — строгий консерватор и традиционалист.

Парадоксальность, лежащая в основе всей творческой личности Стравинского, совсем не есть признак хаотичной дезорганизованности, которую обыкновенно принято приписывать «славянской душе». Наоборот, — железная организация, подтянутость, дисциплинированная слаженность машинно-механического типа характеризуют Стравинского: не даром он так любит механические музыкальные инструменты. В этом отношении он вполне пореволюционный человек, хотя и начал творить задолго до «Октября». Стравинский заканчивает старую эпоху музыкальной культуры России и начинает новую, как это делает «Октябрь» в плане обще историческом. А так как «Октябрь», не смотря на все его ужасы может быть объяснен и выведен из предыдущей истории России, то и парадокс Стравинского может быть объяснен и выведен из внутренней диалектики музыкально исторического процесса. Само пришествие его вполне необходимо, исторически неизбежно и, после Глинки, он самое «необходимое» явление истории русской музыки, с той разницей, что он в равной степени необходимо явление истории музыки мировой, — и наша эпоха несомненно заслужила имя «эпохи Стравинского».

Стравинский выявил мировое междунациональное, сверхнациональное значение русской музыки, т. е. сделал то, что уже давно было сделано в области литературы и науки. Поэтому в сочетании с Глинкой, «Кучкой» и Скрябиным, его значение в русской музыке вырастает до таких значительных размеров, до каких лишь не многим деятелям искусства удавалось дорасти.

Жизнеописание Стравинского мало интересно и совершенно ступает на задний план, сравнительно с необычностью его творчества, где каждая новая пьеса представляется написанной другим композитором; единственное, что их объединяет это дарование автора. Однако, есть в биографии Стравинского черта, которая метафизически связана с его творчеством и даже может быть яляется его онтологической основой. Черта эта — необычайная удачливость автора «Весны священной», такая удачливость, что музыкальному диктатору нашей эпохи вполне пристало наименование «Счастливого», Felix, — прозвище которым не без основания наделили известного древне римского диктатора. Слово с приходом Стравинского, кончились все надрывы и ужасы русской души, все ее падения, неудачи, и она наконец обрела необозримые и лучезарные просторы, — лети куда хочешь на все четыре стороны, нигде нет препятствий, ни сучка, ни задоринки...

У Стравинского, вообще, нет ничего рокового, тяжелого, приносящего несчастье или беду, нет темы судьбы, но нет и креста... Русская душа, вновь ставшая язычницей, вернулась к своим давно забытым скоморохам, вздохнула полной грудью и стала резвиться.

Все это отнюдь не значит, что палитра Стравинского не ведает темных красок. Тот, кто написал «Царя Эдипа», вполне отдает себе отчет в том, что такое «Темный фон картины». Но все это — превосходная декоративная живопись, а не отравленное подполье души, которого нет и следа в творчестве Стравинского, почему он и заслужил имя оздоровителя русской души. В этом смысле, биография Стравинского интересна и поучительна как жизнеописание нового Юлиана Отступника...

Игорь Федорович Стравинский родился 5/18 Июня 1882 года в Ораниенбауме, в прекрасном предместьи Петербурга. Его отец (1843-1902) был не только превосходный оперный бас большого стиля и Шаляпинского калибра, но вообще отличный артист, высокой и тонкой культуры, очень образованный и начитанный: можно ведь говорить об учености обладателя библиотеки в двадцать тысяч томов. Кажется это явление единственное и исключительное — не только в России, но и вообще в истории музыки. Характер мальчика, будущего великого композитора, был своенравным: он занимался только тем, что его интересовало и поскольку его интересовало. Своенравность и железная воля — вот что отличает с первых же лет характер музыкального диктатора нашей эпохи. Такие юноши никогда не бывают хорошими и послушными учениками. Как это обыкновенно бывает у больших артистов, музыкальная одаренность автора «Свадебки» проявилась очень рано, и семи лет он стал обучаться игре на фортепиано и Кашперовой, ученицы Антона Рубинштейна. Впоследствии, Игорь Федорович достиг большого совершенства в игре на этом инструменте и при желании мог бы стать первоклассным эстрадным пианистом. Характерная особенность его игры — математическая точность: чистота и ровность ритма, кристально прозрачная простота, отличный вкус и полная свобода от эмоциональности, — настоящий живой механизм! Вообще механичность беспощадная и непреклонная, не знающая совершенно каких бы то ни было чувств, в том числе и моральных, отличает не только музыкальный гений Стравинского, но и весь его духовный слад. Он словно родился механизмом и в этом смысле вполне дитя двадцатого века. Христианство для него есть вопрос чистоты церковного стиля, т. е. уставной литургики, каноники, юрисдикции, традиционной аскетики, но отнюдь не любви к Богу и к ближним. Отсюда своеобразная близость автора «Феерверка» к старообрядческой психологии, которая есть вообще прежде всего вопрос стиля. Для старообрядчества, религия есть церков-

ный стиль. Старообрядец любит старое пение и старые книги, готов мужественно пострадать за них, но проблема любви к Богу и к ближнему для него почти всегда стоит на втором месте.

Такой уроденный механизм не может знать никаких духовных кризисов, не может признавать их и в других. Конечно, здесь речь идет о правиле как о таковом, а не об отдельных лицах, среди которых как и всюду могут быть нежные любящие души. Стравинский, однако, к таковым не принадлежат. Трудно себе представить человека во всех смыслах более противоположного Достоевскому со всеми его проблемами, чем Игорь Стравинский. Реакции Стравинского иногда очень яркие, сильные и всегда беспощадно антигуманные — это совсем не эмоции и не чувство, но функции механизма, превосходного, надиво сложенного и действующего без отказа...

И.

КРАТКИЕ ЗАМЕТКИ О ТАК НАЗЫВАЕМОЙ «СОВЕТСКОЙ ПЕДАГОГИКЕ»

Приходится говорить о «Советской педагогике», а не о педагогике в России по той простой причине, что внедрение марксизма в педагогику меняет в основе самый принцип ее. Педагогическая наука в СССР ставит себе целью воспитание коммунистического человека, а не просто человека, в этом ее суть. Достигается ли эта цель или нет, трудно судить, но если да, то с трудом, так как в педагогических статьях часто намечаются «решения» улучшить работу, направить ее по генеральной линии коммунистической партии, а часто и вообще указывается на «необходимость» разработать практические условия для достижения этой цели. Наблюдаются также споры и даже официальные дискуссии Академии Педагогических Наук по поводу отдельных книг, написанных о психологии детства, о принципах воспитания вообще, но эти дискуссии обычно кончаются обвинением автора или его самообвинением.

Первые основы советской педагогики ее педагоги усмотрели в речи В. И. Ленина 1920 г., произнесенной им на тему о «Задачах молодежи». В этой речи Ленин призывает молодежь к тому, чтобы последняя получала образование, стремилась бы к самостоятельности мысли, воспитывала бы в себе благородные навыки и высокую нравственность. Теперешние же теоретики советского воспитания, хотя и ставят своей задачей поднятие культурного уровня советской молодежи, которая должна «догнать и перегнать» в этой области Западный буржуазный мир, но фактически устремлены к

одному, — воспитать вначале в ней коммунистическое сознание, а затем уже ее преобщать к культуре и науке.

В последние месяцы Академия Педагогических Наук пытается направить педагогику на новый материалистический путь, стремясь включить в него и открытия сделанные Павловым 1). Представителем новой государственной тенденции является А. С. Макаренко, который характеризует советскую педагогику как «педагогику борьбы» со многими врагами, первым и главным из них он считает «индивидуализм».

Советская педагогика стремится воспитать и развить в молодежи его коллективное сознание и яко-бы эта цель ими достигается довольно легко.

Нельзя не обратить внимание на то, что советская педагогика уделяет особое место и значение воспитанию дружбы, в особенности в дошкольном возрасте, а в более старших возрастах стремится привить сознание ответственности за общество, за судьбу родителей, приучая детей считаться не только со своими желаниями, но и с волей и жизнью окружающего их мира. Все это очень ценно и, к сожалению, мало разрабатывается на Западе, за исключением школ, где применяются новые методы «Ecole Active», но совсем с другими целями.

В настоящее время в СССР намечаются интересные попытки установления связи между школой и семьей, преподавателями и родителями, для которых специально устраиваются лекции. Но, к сожалению, это благое начинание имеет и свои дурные последствия. Стремясь сблизить школу и семью, советская педагогика пытается через это контролировать политическое воспитание внутри самой семьи. Явно, что все объективно здоровые и хорошие ее начинания используются советской властью как средства для укрепления своей власти и для воспитания нового типа человека, в котором подавляются его человечность. В своей конечной целеустремленности советская педагогика явно отличается от Западной, ибо при некотором сходстве их методологий, задачи их диаметрально разные. Западная педагогика стремится воспитать человека, тогда как советская педагогика стремится растворить человека и человечность в коммунистическо-безличном коллективе.

1) Применение учения Павлова к психологии делается сейчас и в Западной Европе.

О ПАСТЫРСКОЙ РАБОТЕ В ЛЕТНЕМ ЛАГЕРЕ Р. С. Х. Д.

Основная задача, стоящая перед духовным руководителем лагеря: не столько давать знания детям из области т. наз. «закона Божия», сколько стараться подводить детей к религиозной жизни. Однако, около четверти детей, проводивших лето в лагере Р.С.Х.Д. в 1950 г., в силу условий в которых им приходится жить зимою, обладали самыми примитивными религиозными представлениями. Поэтому в некоторых группах приходилось обращать большое внимание на пополнение религиозных знаний. Но при этом приходилось прилагать все усилия, чтобы занятия в лагере не носили школьный характер и вести дело так, чтобы дети видели практическое применение преподаваемых им уроков и принимали бы в них самое живое участие.

Основной метод работы: прибегать, как можно чаще, к принципу соборности. Для этой цели в этом году, как и в прошлые годы, был выбран самими детьми церковный совет. Совет ведал церковным хозяйством, являясь посредствующим звеном между священником и детьми и высказывал те или другие пожелания по поводу тем и проповедей или духовных бесед. Кроме того соблюдался постоянный контакт между священником и руководителями групп. Священник участвовал в руководительских собраниях. Руководители всегда приглашались участвовать в заседаниях церк. совета всякий раз, когда обсуждались мероприятия, могущие внести изменение в обычную жизнь лагеря (например, проведение общего говения). Помимо этого лагерный священник старался иметь и личный контакт с каждым руководителем и с детьми. Там где контакт удавался, религиозная работа оказывалась всегда очень плодотворной.

Беседы велись в шести группах по два часа в неделю в каждой группе на следующие темы: Христианский путь мужчины, учение ап. Павла о Кресте, о христианской свободе, о богослужениях, об апостолах и мучениках.

Об плодах работы судить очень трудно, так как это дело Божие и один Бог знает как и когда прорастет посеянное семя. Но нужно особенно благодарить Бога за предоставленную Им возможность сеять. И надо сказать, что все в лагере способствовало сеянию слова Божия в молодые души: и общая дружная обстановка, и сработанность руководителей, и вся программа лагеря, которая была построена так, чтобы дать детям не только летний отдых, прогулки и спорт, но и постоянно призывать их чувствовать священные времена и сроки, которыми живет Святая Христова Церковь и подвести их к духовному подвигу и к приоб-

щению к небесной реальности, что и подается христианину в таинстве покаяния и соединения со Христом через причастие Его Божественных Плоти и Крови.

Священник.

Леонтий, митрополит всея Америки и Канады.

Избранный митрополитом всея Америки и Канады архиепископ Леонтий, родился 8 августа 1876 г. в городе Кременце, Волынской губ. В 1895 г. он окончил духовную семинарию и в 1900 г. Киевскую Духовную Академию. Тотчас по окончании академии Леонид Туркевич занимает должность помощника инспектора Екатеринославской духовной семинарии и с 1902 по 1905 г. преподавателя Обоянского духовн. училища. В 1905 г. митр. Антоний (Храповицкий) рукополагает его в священники родного г. Кременца, где о. Леонид состоит законоучителем женского духовного училища и городского училища. В 1906 г. о. Леонид переселяется в Америку и занимает должность ректора Минеапольской, затем Ганафляйской духовной семинарии до 1914 г.

С 1914 по 1933 г. о. Леонид Туркевич занимает должность кафедрального протоиерея в Нью-Йорке, будучи ближайшим помощником американских митрополитов в управлении митрополией. В 1917 г., в качестве делегата от Сев. Американской епархии, он присутствует на всероссийском церковном поместном соборе, избравшем св. патриарха Тихона. В 1933 г. отец Леонид принял монашество с именем Леонтия и в том же году митр. Платоном хиротописан во епископа Чикагского, а в 1937 г. возведен в сан архиепископа. После кончины митр. Феофила, в сане епископа, принимавшего участие в хиротонии еп. Леонтия, последний, как старейший из архиепископов, принял должность временно управляющего митрополией. 8-ой всеамериканский собор почти единогласно избрал архиеп. Леонтия митрополитом всея Америки и Канады.

(По Нов. Рус. Слову, 7 декабря 1950 г.).

Японская православная церковь.

Сын покойного митрополита Всея Америки Феофила, полковник Б. Ф. Паш, проведенный два года на посту начальника отдела связи при штабе ген. Мак-Артура, в газете «Новое Русское Слово» в Нью-Йорке от 10 декабря 1950 г. сообщает о положении японской

православной церкви следующее: число православных в Японии доходит до 40 тысяч; Богослужения в токийском соборе происходят на японском языке, при чем почти все священники — японцы. Хор собора смешанный — русско-японский. В Японии 194 прихода, 70 священников. Русских в Японии до 1000 человек, преимущественно коммерсанты и служащие в Американских Учреждениях. Японская церковь управляется архиеп. Вениамином и находится в юрисдикции митр. Леонтия американского.

УСЛОВИЯ ПОДПИСКИ :

Во Франции:	Цена отдельного номера	50 франк.
	подписная плата на год	250 франк.
За границей:	Цена отдельного номера	0.25 долл.
	подписная плата на год	1.50 долл.

ПРИЕМ ПОДПИСНОЙ ПЛАТЫ

- 1) Америка: Rev. Dimitry Gise
U.S.A.
- 2) Марокко: Madame E. Mirko
Marrakech - Medi
- 3) Франция: Monsieur I. Moro
Paris XV^e (France)

Редактор: И. В. Морозов. — Л