

с ирч.л

«LE MESSENGER»

«THE MESSENGER»

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

PERIODIQUE TRIMESTRIEL



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 42

III—1956

мунизм не только вынуждает русский народ предавать забвению своих великих деятелей культуры, но и по сей день коммунизм разрушает ценнейшие памятники старины*). Все это накладывает на нас, живущих на свободе, священный долг: хранить «историческую память», без которой нет и не может быть ни творчества, ни культуры.

Помнить и памятовать великих деятелей русской православной культуры, напоминать о них Западу — наш долг не только перед Россией и свободным миром, но и перед самими собой. Исполняя его, мы проявим не на словах, а на деле «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам». А на этих двух чувствах, по гениальному слову Пушкина:

«... основано от века,
По воле Бога самого,
Самостоянье человека —
Залог величия его».

МЫСЛИ О ВЕРЕ И. В. КИРЕЕВСКОГО

(Отрывки)

К 100-летию со дня его смерти и 150-летию со дня его рождения.

Каково отношение веры к разуму, или какую степень знания составляет вера?

Вера — не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством).

Веровать — это получать из сердца то свидетельство, которое Сам Бог дал своему Сыну.

Вера — взор сердца к Богу.

Сознание об отношении живой Божественной личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внуше-

*) 2-го июня сего года был взорван Смоленский собор в Уфе, один из ценнейших памятников города.

нию совести, но обнимает всю цельность человека, и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте.

Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и, таким образом, восстанавливается существенная личность человека в ее первоизданной неделимости.

Не для всех возможны, не для всех необходимы занятия богословские; не для всех доступно занятие любознательным; не для всех возможно постоянное и особое упражнение в том внутреннем внимании, которое очищает и собирает ум к высшему единству; но для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтобы всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вел к одной цели. Без того жизнь человека не будет иметь никакого смысла, ум его будет счетною машиной, сердце — собранием бездушных струн, в которых свищет случайный ветер; никакое действие не будет иметь нравственного характера, и человека, собственно, не будет. Ибо человек — это его вера!

И. В. Киреевский.

ОСНОВЫ ПРАВОСЛАВНОЙ АПОЛОГЕТИКИ

Православная апологетика есть раскрытие Православия. Слово Господа — Истина, Дух и Жизнь. И Православие есть не только истина, но и дух и жизнь. Апостол Павел сказал, что Господь Иисус Христос есть — «Да и Аминь». Тут глубина православной апологетики, как **положительного** слова и действия.

Пастырь, соблюдающий дух Пастыреначальника в себе и в своем приходе, совершает подлинно апологетическое дело; и в наше время, как и в прежние дни, враги Церкви пользуются малейшим пятном православного человека, особенно пастыря, чтобы отдалить от Православия ищущих его света.

В евангельском образе Господа нашего Иисуса Христа мы видим, как Истина говорит, но мы видим также, как **она молчит**. И то и другое необходимо для апологета. Умеющий молчать знает ценность истинного слова и значит знает слово; он никогда не

произнесет его напрасно, не вложит в слово бесцветного содержания.

Православный апологет есть блюститель догматического символа Церкви и самого духа веры. Символ православный становится реален лишь в осуществлении троичности веры, жизни и духа.

Входя в религиозное рассуждение об Истине, апологет проверяет не только свою мысль, но и свой дух. Если дух его замутнен немирностью, злобностью, горделивостью или пренебрежением к человеку, православный апологет не может себя счесть достойным выступить в защиту веры.

Подходя к Истине, которая есть божественная, горящая и никогда не сгорающая Купина, истинный апологет всегда **снимает обувь свою**, т. е. отлагает плотские чувства, мысли и желания. Подходя к огню Истины, делаясь ее проводником, апологет — пастырь сам сжигает огнем этой Истины все, что в нем самом не соответствует ей.

Вера является тогда не только «мечом обоюдоострым», но и огненным мечом; именно тем, который дан в защиту рая (Быт. III, 24), т. е. Истины. Апологет призван быть обладателем не только убеждающей, но и вдохновляющей и освобождающей силы.

Самые правильные мысли остаются мертвыми, если их не передает живая душа, свидетельница Истины. А **жизнь души** — это прежде всего **любовь**. Только любя человека, сквозь его заблуждения и несовершенства, душа имеет право учить других, защищать и благовествовать Истину.

Апостолы были обладателями не только мудрости, но и силы этой духовной любви. Господь — Любовь творил чрез них исцеления и воскрешения. Апостолы не только **убеждали** людей принять Истину, но Истиной этой они уже **освобождали** человека от зла, гибели, смерти... Человеку оставалось только радостно согласиться с этим своим освобождением. Такова православная апологетика! Она входит благодатной силой в черствые сердца человеческие, размягчая их, отворяя их, согревая и осиявая.

«Вы уже очищены через то слово, которое Я проповедал вам» (Иоанн XV, 3). Изумительное утверждение! Мы привыкли смотреть на слово отделенное от дела. Но всякое Божье слово (хотя бы и через человека сказанное) есть дело. Оно открывает не только сердца, но и подлинного проповедника. Слово Господне есть высшее дело.

Но ищущие правды находят ее не чрез словопрение: тем более не чрез победоносное словопрение. Апологету нужно об этом всегда помнить, держаться за Истину, а не за слова. Истина

ведь и не принадлежит апологету. Он должен себя все время сознать ей принадлежащим, хотя и недостойным слугой ее. Заблуждающаяся душа должна согласиться не с человеческой, а с Божьей Истиной. Только это есть согласие с Истиной.

Есть апологетика мытарей, есть апологетика фарисеев. С разбитой душой уходили нередко верующие с сектантских собраний, как и с собраний, называвшихся «противосектантскими» диспутами. «Профессиональные» миссионеры, споря там с «профессиональными» начетчиками, били друг друга «Словом Божьим», как камнем. Надо помнить, — всякий раз, когда мы не даем ближнему хлеба, мы даем ему камень.

Можно и надо встречаться с инакомыслящими, в области понимания Священного Писания, или даже в области первичных исканий веры. Но со стороны православных, пусть всегда в этих встречах будет дух благожелательства к человеку, кем бы ни был этот человек.

Православный апологет должен быть убежден, что Истину нечего защищать (она сама может всякого защитить), — ее надо лишь **открывать**. Защищать надо душу ближнего — Истиной. Свет в мире не «защищают». Его зажигают.

Знамения православных апологетов — защитников и возжигателей истины — таковы: «больных (разумом) исцелять», «прокаженных (душою) очищать», «мертвых (сердцем) воскрешать», бесов (от своей души, и от души другого человека) отгонять... (Мф. X). **Даром** давать истину человеку, — не требуя в ответ даже признания своей правоты. «Большим» в Истине бывает наибольший слуга ее.

Еп. Иоанн С. Ф.

СВ. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

(Слово о Георгия Серикова)

В сегодняшней день — 13-го августа по старому (и 26-го по новому) стилю в 662 году, у нас на Кавказе, в крепости Схимарис, от пережитых физических и моральных страданий, умер один из величайших святых христианской Церкви, преподобный мученик-философ Максим «Исповедник».

Его мучение и смерть ложатся трагическим и черным пятном на теократическую идею «Православной Монархии», не так как она может представляться в теории (!), но так как она осуществлялась на практике в истории Византии. В то время (в эпоху

предшествующую VI-му Вселенскому Собору, т. е. в VII веке), в то время эта теократическая идея православной монархии реализовалась в лице василевсов Ираклия и Константина II-го. Эти слепые фанатики думали, что имея неограниченную и «Богом данную» власть, они были призваны насаждать на земле христианство при помощи огня, меча, насилия, при помощи «христолюбивого воинства» и полиции. Когда же на императорском суде святой Максим, не согласный с царем в вопросах догмата, с великим спокойствием и достоинством стал отрицать авторитет и права православного царя в вопросах веры и сказал, что «не дело царей, но дело священников исследовать и определять спасительные догматы кафолической Церкви...», то православный монарх Константин впал в такой гнев и бешенство, что приказал вырвать язык, отрубить правую руку у несчастного Максима и сослать его в тюрьму на далекий Кавказ!

В чем же был не согласен с императором преп. Максим?

Во-первых, Максим не был согласен с «**типосом веры**», т. е. с царским Указом, в котором, для внешнего спокойствия Империи, повелевалось **молчать** всем богословам и не спорить на злободневную в то время тему **о двух волях во Христе** и говорилось, что не послушавших этого приказа, ожидают лишение имущества, деградация, ссылки и телесные наказания *à discrétion* палачей.

Это принудительное молчание по приказу императорского «Типоса», кстати сказать, диаметрально противоположно и с мнением св. ап. Павла, который говорит, что в Церкви должны быть разногласия «дабы проявились искуснейшие» (I Кор. XI, 19).

А в богословии св. Максим был несогласен с «монофизитством» и «монофелитством», т. е. с ересями, может быть, самыми большими и страшными, какие только есть в христианстве.

Монофизитство утверждало, что человеческое естество в Иисусе Христе было поглощено Его Божеством, и поэтому, в Нем следует признавать, собственно говоря, только одно Божеское естество (моно-физис, «моно-физитство»). Продолжением и развитием монофизитской ереси (осужденной IV-м Вселенским Собором) было **монофелитство**, т. е. компромиссное лже-учение, распространившееся в народе не без участия императорской власти (предпочитающей в государстве «худой мир нежели добрую ссору»). Лжеучение это, угождая «и нашим и вашим», формулировало, что во Христе хотя и две природы (Божественная и человеческая), но что в Нем лишь одна воля (моно-фелизис) и одно действие (энергия). Это компромисное, «политическое» богословие было, конечно, скрытым монофизитством и такие люди,

как папа Мартин и св. Максим не могли его принять и отдали оба **на борьбу с ним свои жизни**.

Во Христе две природы и две воли — Божественная и человеческая! И наше признание реальности, ценности и значимости во Христе Его человеческой стороны, так же важно и существенно, как наше признание в Нем Его Божества. Ведь наше «спасение» только тем и содеывается, что Бог стал человеком, для того, чтобы нас обожить. Тело Христово не было ни призрачным, ни иллюзорным. Это было наше настоящее человеческое (хотя и безгрешное) тело. Утверждая это, христианство утверждает **историю и культуру** и, вообще, всю жизнь мира.

Монофизитство (а вместе с ним и монофелитство), т. е. обращенность и заинтересованность только «Божественным», «абсолютным» и «вечным», есть ересь пятого и шестого века, в борьбе с которой мученически погиб святой Максим Исповедник.

Мы со всею решительностью должны утверждать, вместе с Максимом, что во Христе **две природы и две воли**.

Причем о человеческой, тварной природе Христа, Максим говорит совершенно изумительные и потрясающие вещи, читая которые, человек может прямо, так сказать, переродиться, стать новым человеком, окрепнуть, если он был слаб, ободриться, если он унывал под ударами судьбы, загореться, если пламень души его угасал...

— Св. Максим учит, что боговоплощение стоит в центре, в сердцевине бытия мира, что в боговоплощении смысл всего творения. И боговоплощение не было чем-то непредвиденным, неожиданным и случайным. Оно было задумано в изначальном «миротворческом плане» — как мы скажем теперь, в «Божественной Премудрости-Софии».

Боговоплощение есть завершение Божьего **откровения**.

Бог есть любовь и любви свойственно открываться в Другом. Любовь не может быть эгоистически замкнута сама в себе. Поэтому Бог-Любовь есть Бог откровения. Открылся и открывается Он человеку, как существу хотя и тварному, но «подобному» Ему. Открывался Он всегда и везде, начиная с первого дня творения и в языческом мире и в Ветхом Завете и в полноте открылся, воплотившись в «конце веков» во Христа.

Максим говорит, что **Бог создал мир и человека, чтобы в него воплотиться**, т. е., что смысл творения заключается в том, чтобы создать существо, которому можно было бы открыться.

Для нас, с точки зрения мира во грехе лежащего, боговоплощение совершилось для нашего «спасения», но это только с нашей точки зрения, объективно же говоря, боговоплощение не

только «сотериологично» (т. е. совершилось для нашего искупления), но входит в предвечный замысел Божий о мире, чтобы через боговоплощение, Бог был во всем и все было бы в Боге! (См. I. Кор. XV, 28).

Основываясь на этом, мы должны ощущать весь чувственный мир не как преходящий призрак или «умаление бытия», но как нечто принадлежащее к полноте и цельности бытия. И в сущности мир един. И наш чувственный мир, с его историей, культурой, науками и искусством, своими **основаниями** («логосами») всецело содержится в мире духовном. Секуляризация (т. е. отделение светской культуры от религии), наблюдаемая в наше время, есть плачевный результат не только несторианской, но и монофизитской ереси. Ибо при монофизитской установке все мирное, телесное и «светское» умалается, дискредитируется и раздавливается! Но сегодняшний урок Максима Исповедника говорит нам о том, что светская культура, с ее науками и искусством должна вернуться в Церковь, и Церковь должна принять светскую культуру подобно тому, как евангельский приточный отец принял к себе в дом своего блудного сына. Мир и Бог, как два естества и две воли в Господе нашем Иисусе Христе, пребывают хотя и не слитно но, вместе с тем, **наразлучно и нераздельно**.

Наш мир заключается в Божественном Мире, в своих **«логосах»**. Связь двух миров неразрывна, хотя и не слитна. Оба мира составляют единый мир, как из души и тела составляется один человек. Не ангельский, но вещественный мир есть средоточие твари (именно потому, что ангелы бесплотны). Средоточием твари может быть только человек, реально смыкающий в себе оба мира: духовный и вещественный.

Через воплощение Слова, человеческое естество, а с ним и весь мир (ибо человек есть «микрокосм» — «стяженный мир»), включены в неизменяемую Ипостась Слова. Воплощение, согласно св. Максиму, **вовсе не является «обеднением» Божества!** Все человеческое в Ипостаси Слова не перестает быть единосущным с нами. От соединения с Богом во Христе наша природа не теряет своей самобытности и «инакости» по отношению к природе Божества. Наоборот, через боговоплощение, все человеческое подлинно становится **само собой**, не утрачивает своей специфичности, своей **«воли»** и своей свободы.

Свобода, по Максиму, есть безраздельное, непоколебимое целостное устремление и влечение души к Богу. «Выбор» совсем не есть обязательное условие свободы. (Бог велит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется, не выбирает). Колеблется и выбирает только лишь немощная и грешная воля.

Но мерило совершенства и чистоты воли есть ее простота, здоровье и **цельность** (целомудрие).

Высшая мера свободы, высшая действительность свободы выражается в словах: «Да будет воля Твоя».

В исполнении воли Божией состоит возжеленное устремление всей твари. Но блаженство и радость всеобщего обожения и спасения возможны только через свободное согласование воли человеческой и воли Божией.

Свящ. Георгий Сериков.

К ИСТОРИИ РУССКОГО МНОГОСТРАДАЛЬНОГО МОНАШЕСТВА

По поводу книги проф. И. Смолича «Rüssisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen». Augustinus Verlag. Würzburg. 1953.

Проф. Игорь Смолич, знаток истории Русской Церкви и ее специальных проблем, недавно выпустил книгу. Во введении автор прежде всего подчеркивает культурно-образовательную роль монашества, что особенно важно отметить в виду широкого отклика, который нашла христианская проповедь из уст монашества, которое всем примером своей жизни подкрепляло свою проповедь. Сразу подчеркивает автор и то, что общие тенденции Государства в его отношениях с Церковью не соответствовали здоровому монашескому житию.

В связи с этим автор отмечает две критические эпохи в истории Русского монашества: собор 1503 г. в связи с победой «иосифлян», означающий в какой-то степени начало секуляризационного процесса, и начало XVIII в., с реформой Петра Великого, отменившего патриаршество и заменившего его синодальным строем, что означало полное отстранение монашества на роль не только второстепенную, но и вовсе несущественную, фактическую аннигиляцию монашества. Появление и все возрастающее влияние старчества в конце XVIII в. и на протяжении всего XIX в. связано с возрождением монашества. История южно-русского монашества, которое своим центром имеет Киево-Печерскую Лавру, есть совершенно особая глава в истории русского монашества. Южно-русское монашество лишь в XVII и в XVIII вв. становится интегральной частью всего русского монашества, сливаясь исторически судьбами с ним. То же самое надо сказать и о русском монашестве на Афоне. То, что историковедение по истории русского мо-

нашествия так тесно переплетается с источниковедением по общей истории России, русской литературы и русской культуры вообще (как это и подчеркнуто проф. Смоличем), лишней раз подтверждает громадную, основополагающую роль монашества в том, что можно назвать «русским бытием», «русской душой» вообще.

Во вступлении к первой части своего труда проф. Смолич подчеркивает теснейшую связь православия русского с православием греко-византийским. В связи с тем, что этот начальный период именуется автором периодом расцвета, ясно, что это цветение ставится в непосредственное отношение к греко-византийскому своему истоку. Схема эта удобна, стройна, проста, но вызывает некоторые побочные проблемы, если не колеблющие ее основу, то все же сообщающие ей не столь безоговорочную стройность. Однако, общий корень русской культуры древнейшего Киевского и может быть до киевского периодов, с греческой колонизацией причерноморских областей, Крыма, Приазовия и соседних областей (может быть доходя до Прикавказья) — не подлежит сомнению. Русская культура может похвалиться своими непосредственно-эллинскими истоками. Надо принять во внимание колоссальную, до сих пор еще не освещенную наукой, хотя и освященную библейской традицией, колоссальную роль Причерноморья и Кавказа с Закавказьем в судьбах и в самом происхождении человечества. При свете изучения — это южно-русское христианство предстанет перед нами во всем его мировом и далеко не сказавшем своего последнего слова значении, — особенно если принять во внимание, что такой культурнейший институт, как старчество, точнее — нео-старчество, начавшееся в XVIII в., было оплотом против подлинных варварств, так называемой секуляризации — тоже южно-русского причерноморского происхождения. Сверх того, теперь можно считать твердо установленным, как это и подчеркивается проф. Смоличем, что Киевское государство было если не целиком, то в его очень значительной части христианским еще задолго до официального обращения и крещения св. Владимира, которого можно поэтому наименовать с полной справедливостью «русским Константином Великим».

Все это значительно придвигает историю Русского христианства, а значит и монашества, ко временам так называемой легенды о благословении гор Киевских Св. Андреем Первозванным, которого, в силу этого сказания, и нужно считать основателем Русско-Киевского христианства. Близость же этих времен ко временам первохристианским совершенно снимает какой-либо смисл с вопросов о так наз. «русской схизме»... Согласно выводам проф.

Смолича славянский язык первоцеркви на Руси находится в теснейшей связи с деятельностью свв. Первоучителей Словенских — Кирилла и Мефодия. Не мешает тут заметить, что сама славянская грамотность есть дело двух монахов-братьев, по языку, по культуре и по симпатии на-половину славян.

Ко времени официального обращения Русского Государства в Христову веру, т. е. к X в., восточное монашество окончательно образовалось и выявило свой характерный лик. Не мешает здесь заметить, что подобно тому, как христианское богослужение образовалось на Востоке у Гроба Господня («Святогробские Типиконы» Сильвии Аквитанки), так и христианское монашество есть тоже плод Востока, вернее, юго-востока, все той же средиземно-черноморской области. И все это есть дело того же блистательного и решающего в судьбах Христовой Церкви IV в., дело трех светильников монашеского жития — св. Антония Великого, св. Макария Великого и св. Пахомия Великого. Их же духом и мыслью напитан был основатель богословия единосущия св. Афанасий Великий, первый агиограф св. Антония Великого. К ним надо присоединить и палестинских отшельников — Илария Газского с Харитоном Великим, — авторов общежительного уставного монашества, получившего столь излюбленное на Руси наименование Лавр. Позже является в VI в. преп. Савва Освященный, который своим «Типиконом» тесно связывает Восточное монашество с литургической жизнью Церкви, что тоже непосредственно отразилось на жизни Русской Церкви (Киево-Печерской Лавры). Заметим, что связь монашества с литургическим творчеством идет по линии так наз. «суточных служб», которые, вообще, являются созданием монашеского восточного гения, куда надо отнести также утреннее и вечернее правила, превращающие молитву обычного, живущего в миру христианина и его семью в малый монастырь. Развитие истории богослужбных чинов древнего периода Церкви совершенно совпадает с Историей христианского отшельничества и организованного монашества. В VIII-XI вв. Церкви, как на востоке, так и на западе, пришлось выдержать ужасающий натиск иконоборческого варварства, которое грозило самому существованию христианской культуры. Эту борьбу, также как, впрочем и само создание иконографии, этого «богословия в красках», вынесло на своих плечах монашество.

Проф. Смолич всячески подчеркивает громадное значение победы над иконоборчеством, где победа Православия над этой ересью была в то же время и победой монашества и созданной им церковной культуры. Воздем, доведшим эту борьбу до победного конца, и в то же время одним из столпов литургически-гимно-

графического творчества и молитвенной практики отшельнического общежитийного стиля был преп. Феодор Студит († 826), устав которого был господствующим в начале монашества на Руси. В «Общежитийном уставе» преп. Феодора Студита сосредоточился, как в фокусе, вековой опыт монашеского жития... С появлением Феодора Студита наступает период преобладания монашества в Церкви. Ту же характеристику надо применить и к этому периоду в Русской Церкви, которая получила свою прививку от Византийской Церкви как раз через столетие, последовавшее после победы над иконоборческим варварством. Проф. Смолич подчеркивает во всем ее многообразии эту связь зарождающегося русского монашества с византийским монашеством. Так, напр., во время первой иконоборческой волны многие православные бежали в Тавриду, в Крым. Св. Стефан Новый, герой-мученик против иконоборческой ереси, указал на северные берега Черного моря, как на лучшие места для расселения беженцев — противников иконоборчества. Проф. Смолич широко использовал исследование знаменитого русского византолога проф. Васильевского о житии св. Стефана Нового, напечатанное в 1877 г. в «Журнале Министерства Народного Просвещения» за июнь месяц, равно, как и другие источники. Несомненно, многочисленные пещеры Крымской области были удобными местами жительства для желавших продолжать монашеское житие, что при иконоборческих тиранах стало совершенно невозможно. Здесь особенно много дает житие св. Стефана, архиепископа Сурожского, исследованное все тем же проф. Васильевским (Труды, 1915), равно, как и проф. Стратоновым. Однако, не менее важны для истории христианства на Руси и истории монашества другие преисторические места расселения иноков. Сюда относятся археологические находки, относящиеся к VIII и к IX вв., в области Верхнего Дона и притока Дона «Тихая Сосна», недалеко от города Острогожска. Катакомбного типа пещеры, здесь расположенные, являются ничем иным, как развалинами бывшего здесь некогда монастыря (или монастырей). Два монастыря впоследствии здесь основанные — Святогорский и Дивногорский — использовали горные пещеры этой области в качестве помещений для храмов и келий. Упомянутая здесь проф. Смоличем Ольга, мать Великого Князя Святослава и бабка св. Владимира, крещеная в Константинополе и завершающая собою период христианства, который можно назвать «до владимирским», относится к другой области распространения христианства на Руси, т. е. к области Волынской. Здесь находятся руины реставрированного в 1911 году храма св. Василия, относящиеся к концу IX или к началу X в. и расположенные на

нынешних окраинах города Овруча в 40 км. от Коростеня (Искорости или Искоростеня, древней столицы Волынского-Древлянского Великого Княжества) — некогда резиденции св. Ольги. Археологи выяснили родство этого храма с известным архитектурным памятником — Спасом на Нередицах, в стиле которого и был реставрирован овручский храм, повидимому, древнейший памятник этого рода на Руси, ибо церковь св. Ильи в Киеве — до Владимирском — относится к эпохе около 944-945 гг. Ни Голубинский, ни проф. Смолич не упоминают о храме овручском. Возможно, что упомянутый храм Новгородской области Спаса на Нередицах был построен после овручского храма, который послужил ему образцом.

Настоящий культ монашества лелеял Великий Князь Киевский, основатель образования на Руси — Ярослав Мудрый (1019-1054). При нем же был прославлен первый митрополит из русских, который в своем сочинении «Слово о законе и благодати» показал такую высокую степень культуры мысли и языка, что это слово и теперь бы сделало честь любому академическому богослову. Согласно летописи, самому Великому Князю Ярославу приписывается основание двух монастырей: мужского — Георгиевского и женского — Риненского. Заметим здесь, что Георгием был наречен во св. крещении Ярослав и Ириной — его супруга, великая княгиня. Будучи основателями и усердными радетелями об этих монастырях, князь и княгиня нашли в них и место своего вечного упокоения, что они несомненно тоже имели в виду, основывая и поддерживая монастыри. Этот тип княжеского ктитинства стал на долгие века образцом и для последующих поколений.

Проф. Смолич проводит резкую грань между этими «ктиторскими» монастырями и монастырями возникшими из чисто-мистических и аскетических побуждений, каким был монастырь Киево-Печерский, ставший раз навсегда «Русским Иерусалимом» и «Русской Фиваидой». Однако, за недостатком материалов история Киево-Печерской Обители знает ряд пробелов. Главное, однако, известно. Наверно можно сказать, что св. Антоний, хотя и светил светом своего жития «монахов множеству» и светит по сей день, но истинным основателем Киево-Печерского монастыря был св. Феодосий, ставший игуменом основанного им монастыря в 1062 г. Ибо и Иларион и Антоний были лишь пустынножителями и затворниками, но не организаторами, хотя Антоний, в известном смысле, и является духовным отцом или, если угодно, «старцем» Св. Феодосия.

На протяжении XI в. возникает значительное число монастырей вне Киева: помимо монастыря в Тмутаракани, назовем еще

монастыри в Переяславле, в Чернигове, в Суздале. Но особенно пышно развивалось монашество в Новгороде Великом: на протяжении XII и XIII вв. здесь возникло семнадцать великолепных обителей, включая сюда Антониев-Сийский и Варлаамо-Хутынский — последний из этого ряда выдающихся монастырей новгородской области. Эти монастыри были, главным образом, княжеского или ктиторского происхождения. И вообще каждый князь хотел в качестве культурно-религиозного центра своей области иметь монастырь. Так возникают мужские и женские монастыри. Это все было в тот период, когда цари еще умели глядеть на небо, пользуясь счастливым выражением Вл. Соловьева. Некоторые монастыри основаны епископами данной области. В общей же сложности к середине XIII в. возникло на Руси более семидесяти монастырей. Все это были монастыри городские или пригородные. В эту эпоху Град и Храм были нераздельны и мы готовы назвать этот период реализованным Китежем. Топографически эти монастыри лежали по городам, расположенным на великом пути «из варяг в греки», т. е., главным образом, по Днепру (Новгород, Смоленск, Киев). С середины XII в. возникают монастыри в Ростово-Суздальской области, также в области Владимира на Клязьме. Во вторую половину этого же столетия эта просветительная монастырская «колонизация» захватывает области, лежащие на север от Волги, а именно Вологодскую область. Русское государство начинается вообще в качестве Церковной области, в качестве святого удела, и имя Святой Руси, по отношению к этой области, оказывается вполне оправданным. Сам город Вологда получает, благодаря усердию св. Герасима (ум. 1178), монастырь во имя пресв. Троицы. Движение это идет все далее в направлении на северо-восток к слиянию рек Юга и Сухоны. На протяжении XIII и XIV вв. возникают монастыри в Заволжской Области и по направлению к Белому морю и к Сибири. Это либо отдельные отшельники, либо небольшие монастыри. И это задолго до военно-коммерческого движения русских промышленников и казачьих дружин. Можно сказать, что духовно монашеским ликом Россия — Святая Русь, была очерчена задолго до того, как она развилась сначала в Царство, а потом, по западно-европейскому образцу — в Империю.

Если мы хотим составить себе представление о том, что такое были эти первые монахи-подвижники на Руси до XI-XII вв. включительно, нам лучше всего обратиться к написанному св. Нестором (в основе) Киево-Печерскому Патерику. Он и служит проф. Смоличу основой для его мастерских зарисовок. Проф. Смолич подчеркивает, что несмотря на литературное влияние Визан-

тии, содержащееся в Киево-Печерском Патерике, «Житие св. Феодосия Печерского» отмечено ярко выраженными реалистическими чертами и носит на себе черты индивидуальной манеры автора. Можно сказать, что «Повестью временных лет» и «Киево-Печерским Патериком» клалось незыблемое и прекрасно-величавое основание русской литературы. В этом же роде с ярко выраженными национальными чертами выписаны «Жития» свв. Варлаама Хутынского (ум. 1192), также как и св. Авраамия Смоленского (ум. 1220). По поводу этого последнего не нужно забывать, что, благодаря церковно-монастырскому просвещению, в Смоленске знали Платона, Аристотеля, Гомера, имея в лице еп. Климента Смолятича настоящего ученого, а в лице преп. Авраамия Смоленского, самостоятельного религиозного мыслителя.

Как это всегда бывает, великое творческое дерзание потревожило бездну тьмы кромешной и св. Авраамий Смоленский был жертвой обычного в таких случаях восстания обскурантов, противников «так называемого потока идей». Так в XII в. началось то, что продолжается по сей день. Поистине, «что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, — и нет ничего нового под солнцем» (Эккл. 1, 9).

В. Ильин.

(Продолжение следует)

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ

(Попытка православной антропологии)

Современного христианина часто мучает совесть, когда перед ним встает вопрос о его служении в мире. В настоящее время все вокруг нас расценивается мерилom утилитарности и уже начиная с эпохи просвещения, люди, склонные к созерцанию, считались ни к чему не пригодными. Современные люди верят в прогресс, в смысл исторического процесса, в земное благополучие и бескорыстно борются за улучшение социального строя, за прекращение нищеты, голода, болезней. Они изобретают, строят, стараются использовать силы природы и считают себя в праве спросить христианина, — чем же он, как таковой, может быть полезным обществу? И часто мы поддаемся искушению или последовать за этими «сынами земли» или же, наоборот, прислушаться к голосу тех, кто презирает современный мир для сохранения чистоты своих риз. В первом случае мы теряем смысл высших ценностей, во втором — предаем принцип боговоплощения.

Поэтому, без ложного стыда и не боясь человеческого суждения, нужно постараться дать ответ по существу. И попытка такого ответа может сводиться к следующему:

I. — Христианин свидетельствует о том, что человек есть личность, судьба которой не от мира сего.

II. — Но осуществление этой судьбы требует общения с другими личностями и освящения окружающего мира, ибо, будучи не от мира, человек находится в мире для его преображения.

III. — Таким образом, осуществляя свою свободу любовью, христианин строит Царство Божие, пришествие которого (и оно одно) может дать смысл истории и борьбе человека.

Человек есть личность и судьба его не от мира сего.

Человек не является существом самодовлеющим. Без Бога он остается незавершенным. Созданный по образу Божию, он должен стать Ему «подобным» (а подобие, в данном случае, предполагает и уподобление и единение).

Из этого следует, что сущность человека не сводится к одной лишь его человечности, которую можно проанализировать, записать в фишки и поставить в картотеку для пользования науки и полиции.

Сущность человека есть тайна личности, призванной к обожению.

Человек есть существо тварное.

Наши понятия статичны и, вследствие этого, они Творца и творение друг другу противопоставляют. Но тварь существует лишь в Боге, в той творческой свободе, которая именно и делает ее отличной от Бога, т. е. тварью. По слову Филарета, митр. Московского, «Словом Божиим тварь сохраняется, — под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества... Вся история есть путь Бога к человеку и путь человека к Богу». Каждый человек таит в себе или, вернее, носит на себе печать какой-либо божественной идеи, божественного образа, представляющего как основу и норму его существования, так и путь его преображения. Этот божественный замысел строит человека, побуждает его к действию, укрепляет его и, в самом конкретном

смысле, составляет его призвание. Таким образом, человек не может жить без Бога, вне Его присутствия. Самым своим существованием человек свидетельствует о Боге и подтверждает Его бытие. Первый крик новорожденного и последний вздох умирающего, говорит Ислам, провозглашают Имя Божие. Самый яркий атеист, самый безнадежный обыватель, каждым биением своего сердца, сам того не сознавая, свидетельствует о Боге.

Жизнь человека неразрывно связана с благодатью: «И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни; и стал человек душою живою» (Бытие II, 7). Православие подчеркивает, что нетварная, божественная благодать включена в самый творческий акт и что душа человеческая получает благодать вместе с жизнью. По св. Григорию Богослову душа человеческая есть «струя Божества», «дыхание Бога», «струя бесконечного света Божества»*) и, поэтому, благодать св. Духа является единственной основой нашего существования. Даже та свобода, которою люди пользуются, чтобы отойти от Бога, доказывает, что человек есть Его образ.

Таким образом, нашей задачей в мире является отказ от самодовлеющего гуманизма и отрицание его — и прежде всего в себе самих в качестве кумира. Для православия истинной природой человека является святость, т. е. единение с Богом. Кажущаяся автономия тварного мира есть нечто противоестественное и всякая попытка ее утвердить, закрепить, организовать является люциферическим опытом. Распространенная среди западных христиан идея, что для человеческой природы возможны предписания и что, после того, как общество будет сорганизовано и человеческий индивидуум достигнет известного морального уровня, благодать и духовность явятся сами, — эта идея кажется мне лишеной всякого основания. Православие предпочитает этому «память смертную» и, свидетельствуя об евангельских истинах, оно всегда напоминает человеку о том, что он смертен и что вечная жизнь начинается уже здесь на земле.

Человек, как и Бог, есть существо личное.

Тайна личности, постичь которую так стремится Западная мысль XX века, может найти свое непоколебимое обоснование лишь в православном богословии. Этим обоснованием является откровение св. Троицы, т. е. божественной жизни, как абсолютного единства и абсолютной различимости, а также, благодаря Боговоплощению, и откровение о том, что жизнь человеческая

*) *Poëmata dogmatica*: P. G. 37, col. 452:

во св. Духе является приобщением этой божественной жизни, по образу св. Троицы. Отметим здесь, что западное христианство, тайно парализованное филиоквизмом, только от Православия и может получить полное откровение о св. Троице.

Самое понятие личности, или, точнее, «ипостаси» появляется лишь с возникновением тринитарного богословия, которое и есть «богословие» в собственном смысле этого слова. Отцы IV в., для того, чтобы в одно и то же время дать представление о единстве и различимости в Боге, должны были произвести подлинную революцию в современном им языке и мысли. Тайна «другого» была, действительно, чужда античному миру, как она и донныне остается чуждой метафизике не-христианского Востока. Латинское слово «persona», греческое «prosopon» обозначало лишь ограничительное, лживое и, в конце концов, иллюзорное понятие индивидуума: не лицо человека открывающее в нем его личную сущность, а маску, личину безличного существа. «Prosopon» и есть, действительно, маска или роль актера. Отцы Церкви отказались от этого ложного слова, чтобы вложить новый смысл в термин, не обремененный никакими привходящими смыслами, — «ипостась».

У Вл. Лосского мы находим прекрасный анализ того, чем является ипостась в отличие от индивидуума *).

Ипостась чужда характерных черт индивидуума. Индивидуум, являясь только частью природного мира, только результатом его атомизации, расщепляет природу, представителем которой он сам является. Ничего подобного нет в св. Троице, где каждая ипостась выражает божественную природу во всей полноте. Индивидуумы, в одно и то же время, и подобны и враждебны друг другу, тогда как Божественные Ипостаси и бесконечно различны и бесконечно едины.

Вследствие того, что каждая из Них в полноте открывается двум другим и дает Им все, что имеет Сама, — Отец, как источник Божества, в полноте сообщает его Сыну и Духу, — Божество Их поэтому остается нераздельным и открывается как единство единых. И это троичное откровение о тайне личности обосновывает всю христианскую антропологию, поскольку человек является образом Божиим. (Единственное различие между Богом и человеком заключается в том, что человеку не дана полнота, ибо она для него является целью, никогда статически недостижимой, но всегда взыскуемой беспредельным динамизмом любви). То, что человеческая личность имеет свое собственное обоснование, кос-

*) Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Chap. VI. «Image et ressemblance».

венно подтверждается Халкидонским догматом: Христос, — «во истину человек», «совершенный в своем человечестве», «с разумной душой и телом» — не является, вследствие этого, личностью только человеческой, ибо Он есть Лицо Божественное. Из этого можно заключить, что человеческая личность не может быть характеризуема никакой частью человеческой природы, ни телом, ни душой, ни даже разумностью, как познавательной частью души. Личность человеческая не является также и частью человечности, как и личность в Боге не является частью Его Божества. Но что же, в таком случае, она есть? Она есть именно та реальность, которая не находит ответа на вопрос о своем бытии, потому что ее нельзя охватить каким-либо нейтральным понятием. Она не сводится к одной лишь совокупности космических, биологических, социальных и психологических элементов, которые Запад изучает научно, а не-христианский Восток растворяет в аскетике. Личность не есть соединение этих данных, доступное анализу. Она не есть то или иное качество, тот или иной недостаток, тот или иной характер, группирующий эти качества или недостатки, как и лицо человеческое не есть одно только соединение тех или иных черт, которые подвергаются измерению... Эта единственность, неповторимость личности есть то, что схватываешь каким-то чутьем, что сохраняется и остается реальным, несмотря на свою невыразимость, что пребывает после того, как отодвинут в сторону сознательный «рациональный процесс, стремившийся подвергнуть анализу весь комплекс космических, социальных и индивидуальных черт человека, после того, как перейдены поверхностные границы его природной данности, составляющие его внешнюю оболочку. Определить понятиями можно только объекты. Личность же неопределима, она есть нечто несравненное; она есть абсолютно «другое». И чем более я ее узнаю, тем более я ее нахожу иной. В толпе целого ряда индивидуумов личность всегда единственна.

Индивидуумов можно считать, можно их рядопологать; личность не поддается подсчету. Так, в нашем отношении к Богу: поверх всех «доказательств бытия Божия» есть всегда некий полет веры к личному присутствию Божию. Так и в человеческих отношениях: помимо или поверх всех знаний, которые слагаются о человеке, есть еще всегда порыв любви к нему. Личность нельзя охватить сознанием, ей отдаешься. Любовь требует риска, личного отношения, отдачи себя. И тогда лицо человеческое перестает быть ограничивающей завесой личности и становится для нее прозрачным, а природная оболочка являет собою знак того, что едино и неповторимо. Только шаги любимого пробуждают от сна любимую, и только плач своего ребенка пробуждает мать.

Забывая, что человек есть икона и образ Божий, мы часто поддаемся искушению судить, вместо того чтобы любить, овладевать или отбрасывать, вместо того чтобы принимать с любовью. Так Церковь, ощущавшая себя, в течение Константиновского периода, замкнутым обществом, осуждала тех, кто не вмещался в ее границы. Современный нам мир употребил огромное усилие, чтобы разрушить в человеке неразрушимое, чтобы объяснить человека понятиями этого мира. Марксизм сводит его к экономическим и социальным условиям; психоанализ — к жизни пола, к инстинкту власти или к бессознательности коллектива; экзистенциализм — к исключительности собственного бытия. Часто, наконец, со времени Гегеля, в человеке хотят видеть только субъекта истории, не знающего никакого другого трансценза, кроме исторической необходимости и закона судьбы... Все эти идеи превратились в ужасающие реальности. Так, в процессе пыток, которым человека подвергают, он уже перестает владеть своими рефлексами. Можно ли тогда это униженное существо еще называть личностью? Общество, напоминающее концентрационный лагерь, — с голодом, ударами, принудительным или истощающим трудом, — что это, в конце концов, как не проявление злой воли убить в человеке образ Божий, использовать его без остатка, как кролика для научных опытов или даже как сырой материал для изготовления мыла? Случается также, что приманкой иллюзорного счастья удается заглушить в человеке неутолимую жажду абсолютного; бывает, что его низводят до состояния скота, — хорошо откормленного, вымытого, пропсихоанализированного. А для того, чтобы, наконец, избавить человека от раскаяния, можно снабдить его рецептами экстаза. Но во всех этих несчастных существах, — в человеке на себя клеветующем под пыткой или в теряющем себя в опьянении наслаждениями, — христианин продолжает видеть образ Божий, эту высшую свободу любви, которую никто от человека отнять не может. Во времена идейных ненавистей и организованного благополучия, это почитание образа Божия иногда искупается мученичеством. Но, чтобы пробудить личность в другом и вернуть его к его призванию, нужна полная самоотдача собственной личности. Потому что человек не исчерпывается понятиями сего мира, так как Бог призывает его к обожению.

Личность человека призвана к обожению

Если спросим себя почему же Господь создал человека свободным и ответственным, то ответом на это будет: именно потому, что Он призвал его к высшей цели — обожению. А этот при-

зыв требует свободного ответа. Бог хочет, чтобы порыв к Нему рождался не вследствие непреодолимого притяжения, а в качестве сознательного акта любви. Без любви единение было бы автоматичным, тогда как любовь предполагает свободу, в которой заключена и возможность отказа. Только личность может любить любовью превышающей как свою природу, так и свою жизнь. И такова любовь, которую ожидает Бог от человека.

Бог бессилен пред человеческой свободой: Он не может ее принуждать, и, парадоксально, именно потому, что она происходит от Его всемогущества. Человек был создан одной волей Божией, но он не может быть обожен ею одной. Одна воля создала творение, но нужны две для его обожения. Одна воля создала образ, но нужны две для осуществления его подобия. Любовь Божия к человеку так велика, что она не может его принуждать, потому что нет любви без уважения. И когда человек отделился от Бога в своем падении, что иное мог сделать Господь, как умереть для него из любви. Христос воспринял на Себя всю человеческую муку и скорбь, смерть и ад, чтобы потопить их в бездне Своего Божества и даровать нам, в таинстве Своего Тела, — Церкви, — природу обоженного человека. Благодаря этой любви, повлекшей за собою смерть, Бог стал для нас неиссякаемым источником жизни: «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом». (Св. Иринея Лионский, св. Афанасий Александрийский и другие Отцы Церкви). Но Бог нас не принуждает. Он остается среди нас странником, гостем неузнанным, царем развенчанным, пришедшим нищету. Перед Ним, отлающим нам жизнь, люди проходят равнодушно: «Вот Я стою у двери и стучу». (Откр. III, 20). Прислушаться к стуку Божественного странника и открыть дверь Богу, не оставить Его во вне — вот первая задача человека. Потому что нет ничего более ценного в мире, как любовь Бога к человеку. Спасти эту любовь от равнодушия и презрения, принять самим и дать принять другим Божественного Гостя, самим вспомнить и помочь вспомнить другим, что Господь любит нас превыше всякого разума — такова задача каждого христианина в мире.

О. Клеман.

(Продолжение следует).

РОЗАНОВ И о. ПАВЕЛ ФЛОРЕНСКИЙ

В этом году исполнилась сотая годовщина со дня рождения Василия Васильевича Розанова (1856-1919) и, может быть, десятая со дня кончины отца Павла Флоренского (1882-1946?). Оба они были друзьями. Эта дружба установилась не по «закону ли противоположностей» (которые будто бы **сходятся**)? Действительно, трудно найти более разительный контраст! Розанов — «гениальный вопрошатель христианства» (Мережковский), полный тоски по Ветхому Завету, искавший и находивший религию «святой плоти», «святого пола» у древних евреев и древних египтян; о. П. Флоренский — у которого якобы «отсутствовала христология» (по Бердяеву, о. Г. Флоровскому) — был одержим образом грядущего завета Св. Духа и образом Софии (но иначе, чем Вл. Соловьев, о. С. Булгаков и другие богословы и поэты раннего XX-го века). Розанов — беспокойный иудей по натуре, «плотяной» и «душевный» человек; о. П. Флоренский — спокойный эллин, «духовный» человек. Семейному Розанову хотелось уподобиться библейским патриархам, а о. П. Флоренский — это новый гностик, новый Ориген (хотя идеологически он его и осуждал). Розанов — журналист, мало что толком знавший: египтолог без солидной подготовки, нумизмат, покушавший фальшивые монеты, а о. П. Флоренский — замечательный ученый, философ, филолог, математик, физик, даже изобретатель (персонифицированный университет и политехникум!). Розанов — гениальный художник слова; а Флоренский — вычурный стилист, импонирующий немногим. Казалось бы — они противоположны во всем. Но оба (каждый по-своему) отталкивались от Нового Завета; и оба они были «неисправимыми мечтателями»: и интимно-болтливый автор «Уединенного» (1911 г.) и «Опавших Листьев» (1913-1915 г.г.), и странно молчаливый автор каменного «Столпа и утверждения истины» (1914 г.).

У Розанова — при всей его нарочитой разбросанности, несомненно, есть своя система — и религиозная, и философская, а о. П. Флоренский — своего рода «урожденный» систематик; но оба они «начинаются с мечты»; и, может быть, именно поэтому они так близко сошлись. Идеология их разделяла, но мечты — сближали.

Некоторые наиболее пристальные наблюдатели, например, Зинаида Гиппиус, видели в Розанове Задумчивого Странника; пусть ему самому очень хотелось воплотиться в патриархально-го Авраама-Исаака-Иакова, но на самом деле, даже в семейном кругу, он оставался одиночкой, неврастеником-романтиком дека-

данса; он обожал свою болящую жену, Друга, но и **субъектом** и **объектом** его песни песней был все тот же Василий Васильевич — отнюдь не патриарх, а нарцисс. Все его самые заветные слова всегда о самом себе: «Моя душа сплетена из грязи, нежности и грусти»; «Мой Бог — особенный. Это только **мой** Бог; и еще ничей». Или же — он «беспробудно» мечтает: то ему хочется «унезжить» все человечество, или же вспорхнуть душой-бабочкой в солнечном египетском раю. Здесь Розанов — гениален: он великий мастер русской прозы, передающий в своих писаниях все интонации живой разговорной речи (что до него удавалось передать одному лишь Аввакуму). Это не только мастерство. Есть особый высший смысл в розановских писаниях.

Вот уже больше четверти века я постоянно читаю Розанова и **со-мечтаю** с ним (без этого **со-мечтания** он едва ли может приоткрыться). Его религия пола и плоти сомнительна и поверхностна. Есть разложение, гнильца в его творчестве (он сам это признавал); он не учитель; и даже со-мечтательная беседа с ним «набивает оскомину»; очень уж часто он юродствует, хитрит — даже в моменты экстаза. Но есть и другое: был у этого нарцисса великий дар лирического восхищения жизнью и это лирическое восхищение, пусть и капризно-индивидуалистическое, имеет свою онтологию, свою метафизику. Кто знает, — в Новом Иерусалиме, сходящем с небес, не преобразится ли все то, что было поистине прекрасного в мире, например, пирамиды и акрополь, Айя София и Нотр-Дам? Но может быть в нем преобразятся и «найдут себе место» те восхитительные мелочи жизни, — которые Розанов так любил и так хотел (бессознательно) **спасти**, например, тот «томительно-свистящий вентилятор, который напомнил Василию Васильевичу о вечности, или свежий огурец и папироска, летом, «после купанья»... Никто во всей мировой литературе не расширял так границы вещественной эстетики, как Розанов, и может быть ни один из вариантов бессмертного псалма «всякое дыхание да хвалит Господа» не звучал так трепетно-интимно... Если прислушаться к гениальной болтовне Розанова, к его неповторимому голосу, то в мелодии его речи можно расслышать **гимн Творцу...** Пусть он был «слеп в религии» (о. Г. Флоровский), пусть был он даже и полу-атеистом (хотя больше сорока лет писал «на религиозные темы»); в нем, как-то помимо него, пела-выпевалась бессмертная хвала Господу (как и в поэзии Пушкина, но у Пушкина совершенно иначе — стройно и чисто). Это напряженнейшее переживание жизни, как **великого блага**, не является ли своего рода онтологическим доказательством бытия Божия?

С о. П. Флоренским дело обстоит труднее. Понять его не-

легко. Но если вчитаться в его «лирические отступления» (в «Столпе и утверждении истины»), то не может оставаться никаких сомнений, что мечтателем был и этот гордый, ученый «сово-просник мира», гностик и даже маг (о странной прозорливости его писал Н. О. Лосский в своей «Истории философии»). В его монументальном труде, наряду с математическими формулами, цитатами на древне-еврейском языке и даже экскурсами в осетинскую лингвистику, мы читаем следующее: «Темняло... И — дождь шел взрыдами. Крыша взрыдывала в последней тоске и холодном отчаянии»*) Это замечательный образец его своеобразного стиля, в котором простонародность, «семинарщина» и лирика отстраняются пышнейшими барочными построениями самого высокого стиля. У Розанова же — мешанский или мелко-чиновничий говорок, газетные шаблоны и лирические вздохи, вопли...

Лирика ученого о. П. Флоренского питается пафосом дружбы (у Розанова же пафосом уединения). О. П. Флоренский обильно рассказывает о каком-то своем умершем друге и цитирует дневники — может быть того же самого друга (но это остается неясным). Из упомянутых дневников мы узнаем, что писавший их — хотел уйти в мир, чтобы не покидать своего «погрязшего в грехе» товарища. «Довольно платонизма», восклицает он: если друг падает, то паду и я (но с тайной надеждой спасти его!). Мелодия дружбы звучит везде. Первое письмо в «Столпе и утверждении истины» начинается обращением: «Мой кроткий, мой ясный!» Одна из эмблем-заставок изображает двух «амуров», натягивающих лук: оба они целятся друг в друга. Надпись же под «картинкой» гласит: **Бой счастливый**. В центральной главе книги (**Дружба**), о. П. Флоренский с восхищением рассказывает о древнем православном обряде побратимства (отчасти параллельном бракосочетанию). Из Евангелия он приводит те места, где говорится, что Христос посылал учеников **по два** (двоицами, диадами). Самого Христа «концентрическими» суживающимися кругами «обрамляют» толпы народа, потом тайные ученики, двенадцать апостолов и, наконец, с ним остается его любимый ученик. Христианскую раннюю ектлесию объединяет вселенская любовь-агапе, но и индивидуальная — филическая. Чтобы любить всех братьев, надо одного любить в особенности. Через одного друга созерцается Бог. Это чистый платонизм (тема диалога «Федр»). Пламя дружбы — тихое пламя елеса. Это опять платонизм, эллинизм, и эта эллинистическая интерпретация Евангелия — односторонняя. Но, вместе с тем, нельзя сомневаться в том, что именно

*) Именно темняло у Флоренского.

дружба (а не брак, добавил бы Розанов) является зерном евангельской общины, христианского Града Друзей. Эта дружба — общая, но и частная: со всеми братьями и с одним братом (Павел и Тимофей). Диады супругов в эту ектлесию тоже допускались (но об этом он не упоминает).

Отец П. Флоренский поздний, **осенний** эллин в христианстве, «православный декадент». Его книгу Бердяев удачно сравнивает с опадающим «золотой осенью» лесом. Но недаром утаенный друг о. П. Флоренского восклицает: «довольно платонизма!» и он, платоник, ему сочувствует; и недаром он цитирует истинно-христианское житие блаж. Иоанна Мосха (из «Луга духовного») о том, как **чистый друг** ушел в мир, вслед за грешным другом, и его в конце концов спасает. Это параллель — к **случаю**, рассказанному в дневнике (см. выше). У гордого, по осеннему прохладного о. П. Флоренского, чувствуется не одно эллинско-языческое любование, а и евангельское жертвенное **рвение**, которого не было у Сократа, у Федра или Федона. Стрела христианства **ныла** в сердце эллина о. П. Флоренского, как и в сердце иудея Розанова. Они оба христиане-мечтатели. Но христианство — не мечта; и церковь не может не отнестись с недоверием к этому мечтательству, и не может не осудить ветхозаветные «реставрационные замашки» Розанова или соблазнительное «ускоренное» **взыскание** Третьего Завета Св. Духа у о. П. Флоренского (характерное для его эпохи). Но уединенная, **невольная хвала** Господу у Розанова есть единственный и неповторимый «феномен» христианской поэзии; и тоска по другу, боль за друга — полу-утаенный филический пафос о. П. Флоренского — это тоже христианская поэзия, не менее трепетная, чем розановская, хотя и не выраженная «лучшими словами в лучшем порядке», а лишь едва намеченная в лирических отступлениях «Столпа и утверждения истины».

О чем именно Розанов и о. П. Флоренский говорили друг с другом наедине — мы вероятно никогда не узнаем. Но мы знаем, что эллинствующий о. Павел Флоренский исповедовал и причащал иудействовавшего Василия Розанова (пред самой его смертью).

Розанов умер 23-го января 1919 г., в Троице-Сергиевом Посаде, от последствий недоедания; а о. П. Флоренский (по данным еще непроверенным) скончался в советском концлагере. Агония Василия Васильевича была мучительной, а отец Павел — не умер ли мучеником?

Их религиозный опыт был то вне-церковным, то полу-церковным. Но этот опыт мог осуществиться лишь в мире христианском. Оба были великими христианами-мечтателями, склонными к еретичеству. У обоих были черты гениальности: и у полностью вы-

говорившегося Розанова и у о. П. Флоренского — самое главное утаившего. Да, первый все сказал, что мог сказать; а второй лишь «проговаривается» о том, что было ему одному ведомо*).

Юрий Иваск.

О ПРОРОЧЕСТВАХ И ПРЕДВИДЕНИИ

«... все испытывайте...»
Апостол Павел.

Часто приходится слышать от обывателя или от ученого, целиком ушедшего в свою узкую специальность, как в скорлупу: «Теперь уже нет пророков! О каких пророчествах вы можете говорить? Безумие — или шарлатанство!»

Однако, прежде всего был прав русский ученый — создатель науки геохимии, исследователь, часто писавший слово «Природа»**) с большой буквы, — В. И. Вернадский. Он говорил о «неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими, как в области религии, так и в области философии». Кроме того, ряд хорошо установленных фактов в разных странах наводит беспристрастного мыслителя на глубокое раздумье над проблемой пророчества, предсказания, предвидения и пр. То, «что находится за горизонтом не может быть видимо», — «оно недоступно человеческому органу зрения, ибо предмет не может получить свое изображение на сетчатке». И вот, с приходом телевидения, мы стали иначе понимать явления телевидения в прошлом и настоящем. Мы уже не считаем «случайным совпадением» точно записанное за сотни миль видение пожара мистиком Сведенборгом, — или еще более поразительное описание новгородского пожара в житии Св. Василия Блаженного. Теперь мы допускаем, что у некоторых людей, при известных обстоятельствах, возникает способность «видеть» не глазами, а телевизионно, ряд сцен и явлений на огромном расстоянии. Неизученные

*) Я не излагаю здесь учения о. П. Флоренского. Оно изложено и с самых разных точек зрения, подвергнуто критике. Но его основная тема, тема дружбы, как-то была оставлена без внимания. Между тем, его анализ дружбы является своего рода шедевром. Книги о. П. Флоренского являются теперь библиографической редкостью. Избранные сочинения В. В. Розанова появились в издании имени Чехова, в 1956 г. (с моим вступительным очерком).

**) См. В. Зеньковский: «О мнимом материализме русской науки и философии». Мюнхен. 1956.

«волны» неизвестной нам еще природы влияют на особые центры мозга и дают картину явления. Мать, отец, — видят поле боя и умирающего там под таким-то деревом или камнем сына; жена видит погибающий корабль, своего мужа на нем и пр. Теперь это не отрицает «позитивная наука». Но, спрашиваю я — отчего же столь упорно, столь непоследовательно она ранее решалась все это отрицать или глухо замалчивать? Ответу — потому, что это нарушало цельность и удобное спокойствие раз выработанного мировоззрения, должно было повлиять на ряд «рабочих гипотез» ученого. Великий математик — Б. Паскаль, некогда исследовал вопрос выигрыша в кости. По просьбе приятеля, он, с точки зрения математика, анализировал, — как и сколько раз какое число может выпасть при игре в кости. Разработанная им теория вероятности казалась незыблемой; все отклонения в игре объяснялись или «ловкостью рук» — шулерством или тем, что, например, сторона кубика-кости с шестью точками на ней, тяжелой стороны с одной или двумя точками. Обратное, — сторона с углублениями вместо краски, была несколько легче другой, где было меньше углублений и проч. В последнее время, американский психолог д-р Рин (Rhin), делая особые кости совершенно равного веса сторон до миллионной доли миллиграмма, пришел к заключению, что есть люди, чья воля при игре влияет незримо на то, как упадут кости. Оказалось, что есть люди, необъяснимым способом влияющие на ход игры, поворот и падение костей, даже если кости вертит и бросает точнейшая машина, а не рука играющих. Не всегда, не механически точно, — но влияет. Что же, — Б. Паскаль плохо рассчитал, не знал теории вероятности? Совсем нет! Он не принимал в расчет существующую в действительности волю игрока.

Так по Эвклидовой плоскостной геометрии, параллельные линии никогда не сходятся, не пересекаются, а по геометрии Лобачевского они сходятся, ибо у него это не плоскостное, а кривое пространство и «бесконечно» большая протяженность. Д-р Рин стал исследовать способность людей угадывать карты на расстоянии, когда угадыватели сидели в непроницаемом для звука, света, электричества и пр. отдельном помещении. Оказалось, что у некоторых людей, с точки зрения теории вероятности, есть очень большая, у иных большая, затем малая или никакая способность угадывания карт, которые вынимает особая машина. Были сделаны и другие опыты с предвидением, прозрением и угадыванием с рядом людей и животных. И тут ученый наткнулся на совершенно новый факт, — больший, чем можно по теории вероятности предположить, — «факт неугадывания у кошек». Я упрощен-

но передаю сущность опыта: если на прямой дорожке поставить слева плотно закрытый сосуд с едой, а на таком же расстоянии справа такой же пустой, то голодная кошка по теории вероятности подойдет к одному из сосудов — сперва ли к левому, а потом к правому сосуду — или обратно. Запах ей не слышен, расстояние одинаково. Кошек меняли, предварительно испытывали, нет ли «левшей» среди них и пр. Делали опыт разными способами разные ученые. И вот, к удивлению д-ра Рина, кошки делали больше ошибок, чем им полагалось по теории. То-есть, они чаще подходили по ошибке к пустому сосуду, а потом обращались уже к сосуду, содержащему пищу. Почему? Пока что на этот вопрос никакого ответа нет. Нет объяснения и того, каким образом известный процент людей угадывает карты, а другие не угадывают. В чем сущность этого провидения — предчувствия карты? Я, и еще семь человек, присутствовали однажды при гадании в Праге в 1931 году. Гадалка наговорила много чепухи, неверного. Но внезапно, одной студентке, совершенно незнакомой ей, она заявила: «Через год у тебя будет жених. Этот жених продаст тебя за деньги твоему родному отцу. Ты чуть не умрешь» — Все смеялись. — Однако, через год у этой барышни появился жених-спортсмен. Она им очень увлеклась. Вскоре отец, наведя справки, узнал, что это ловкий аферист, двоеженец в другом государстве. Чтобы покончить дело, он предложил ему деньги, или огласку. «Мудрый» жених взял хороший куш и подписал документ, что у него есть жена. Отец спрятал свою дочь в кабинете, где происходил торг, дабы она самолично убедилась в моральных качествах жениха. Потрясение было очень велико и бедняжка тяжело заболела. Тут поразительно не то, что большей части студентов гадалка с улицы наговорила чепуху, а именно удивительно исполнение одного очень сложного пророчества. Дело в том, что барышня в момент пророчества и не была знакома с аферистом. Как могла гадалка провидеть весь ход дела? Какие теории вероятности здесь помогут объяснить случившееся — я не знаю. В таких случаях не удивительно чепуха и пустобрешность ряда гаданий, а именно те, что сбываются при всей их странности. Мне пришлось искренно и келейно беседовать с известным гадалщиком-хиромантом в Югославии в 1949 году. Он мне заявил, что говорит «по наитию, и что, иной раз, сбывается до точки, а иногда ничего не сбывается, или лишь часть». Кроме того, он заявил, что есть как бы «свинцово-тяжелые» люди, и он им не может гадать. Гадает, — и чувствует их «тяжелую силу». Они могут сами верить в его гадания, но он, как гадалщик, чувствует свое бессилие проникнуть в ход их судьбы. Замечательно было и его выражение

«Отчасти гадаю, но Провидение всесильно. Может и измениться предреченное».

Коран мусульман и их мистики утверждают, что хотя воля человека до известной степени свободна, может быть и есть вольный грех, доброе дело, чувство ответственности и пр. Но ток жизни каждого человека предопределен свыше: у каждого человека свой Касмэт — своя Богом данная судьба. По мнению ряда протестантских теологов и проповедников, воля Божия предопределила одних — наперед, ко спасению, других — к гибели. Но мы не можем знать своей судьбы до смерти, и должны, надеясь на милосердие, творить добро. Понятие Судьбы по ряду протестантов, как они ни стремятся отрицать это, весьма сходно с исламским.

Русский народ, говоривший о Талан-Судьбе своего героя, выражает сходную мысль и руководится подобным же чувством данности и заданности Судьбы.

Что же есть предсказание? Все пророчества и предсказания можно очень грубо разделить на две категории: рациональные и сверхразумные. В Евангелии (Матф. 16, 2-3) Господь говорит и о рациональном «пророчествовании»: «Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: будет ведро, потому что небо красно; и поутру: сегодня ненастье, потому что небо багрово. Лицемеры! различать лице неба вы умеете, — а знамений времен не можете?» Так, если, благодаря новым электронным счетным машинам, мы с большой вероятностью (90 проц.) предугадываем погоду, — а ранее для расчета требовалось несколько дней и предсказание устаревало, — то ничего пророческого в этих предвидениях погоды нет. Причины нам более или менее известны, опыт повторяется и мы делаем выводы отвечающие истине. Определенные причины (давление, влажность воздуха, направление ветра, его сила и пр.) говорят нам почти точно, что через 24 часа наступит ведро, жара или дождь и похолодание. Если произойдет ошибка в предсказании, то, иногда, мы можем объяснить отклонение от предвиденного погрешностью в расчетах, влиянием солнечных пятен и пр. Научное предсказание основывается на измерении вещей материальных и на повторяемости серий фактов и аналогичных явлений. Отклонения возможны или из-за несовершенства и медленности измерений, или из-за появления «нового» фактора в ходе событий.

До сих пор при исследовании явлений природы мы почти никогда не принимали в расчет действие или **возможность** действия сил иного порядка, сил духовных. Когда мы говорим о пророчествах в духе Святого Писания, мы как раз принимаем на веру

возможность и необходимость действия в мире Сверхматериальных сил, Свободной Воли Провидения. Мне кажется особенно интересным и важным разобрать одно из ветхозаветных пророчеств, а именно пророка Ионы. Злодеяния города Ниневии огорчили Господа. Он повелел Ионе идти и проповедывать, прорекая несчастье жителям. Иона уклонился от указанного и попытался «бежать в Фарсис от лица Господня». Бегство было, конечно, неудачным, и Иона покорился вторичному слову Господа, пошел в Ниневию и стал ходить по городу и «проповедывать, говоря: еще сорок дней, — и Ниневия будет разрушена». Ниневитяне поверили слову Ионы, оделись во вретича и объявили пост «от большого в них до малого» и царь их повелел, чтобы и люди, и скот постились и воды не пили, — а вопияли крепко к Богу и «чтоб каждый обратился от злого пути своего и от насилия рук своих. Кто знает, — может быть, еще Бог умиласердится и отвратит от нас пылающий гнев Свой и мы не погибнем». Бог простил ниневитян, пожалел о бедствии, «о котором сказал, что наведет на них, и не навел». Тут-то и огорчился и вознегодовал пророк Иона. Он стал упрекать Господа: «Не это ли говорил я, когда еще был в стране моей? Потому я и побежал в Фарсис, ибо знал, что Ты — Бог благий и милостивый...». И Иона стал молить о смерти для себя. Глубоко огорчило его неисполнение пророчества. Стыдно ему было, а в душе не прошел гнев на грешных ниневитян. И тут Господь, особым знаменем, — возвращением растения, дающего тень и быстрой гибелью его, — указал путь покаяния и Ионе: Иона же все еще жаждал разрушения Ниневии. Сел он с восточной стороны, «чтоб увидеть, что будет с городом». И Господь сказал пророку гнева: «Ты сожалеешь о растении, над которым ты не трудился... Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличать правой руки от левой, и множество скота». Здесь все интересно и захватывает дух: колебания Ионы послушать Господа; огорчение из-за крепости веры в свое пророчество и из-за человеческой гордости: отмена уже грядущей катастрофы из-за духовных сил, — вмешательства воли Господа, а вместе с тем смысл и сила покаяния, влекущего за собой Милосердие Бога. Действие именно духовных сил на природу (буря на море) и историю (Ниневия и Ниневитяне). Человеческая личность и ее Судьба, зависящие и от дел и поступков, и от веры и покаяния, и от Пророка, и от последнего решения Воли Господней.

Да, пророчество возможно, но и оно относительно. Примат Свободы, Духа — над механичностью, обычаем, историей очевиден, — есть возможность действия высшей Силы и ее благость.

Люди, фауна, флора, неодушевленная природа связаны во единое целое, подчинены закону причины и следствия, и в то же время проникнуты духом Того, кто выше закона, природы, человека и, даже, Пророка.

В 1955 году один профессор на конгрессе психологов в Торонто воскликнул, что он верит в хождение Господа по водам не как в пустое, «из ничего» чудо, а как в «могущественное действие Духа» иной нематериальной силы, существующей во вселенной наряду с силами и законами так называемой материи. Уметь признать есть вещь великая! Тайна признания есть тайна Великодушия. И большие умы, и глубокие сердца грешат против признания. Помнится, великий Менделеев так скептически холодно относился к опытам Склодовской-Кюри с радием, именно из-за вопроса перехода одного элемента в другой. Это противоречило в известной степени «Системе элементов» Менделеева, структуре мира из неделимых атомов — всему научному мировоззрению. Трудно было признать, невозможно допустить, что «мечтания Фехнера» о повторении соляной системы в структуре атомов, о делимости атома — подтверждаются новыми открытиями в области радиума. Новые силы не отвергли, но видоизменили наше понятие об атомах, их весе и соединениях, — открыли новые пути идеи алхимиков о превращении одного вещества в другое. Да, исключительно трудно бывает признать и преклониться. Мало Савлов, чтоб, увидев «свет с неба», упасть к ногам Господа Сил и Славы, Мира и Человеков.

Что же такое пророчество и как оно возможно при закономерности вселенной или нам доступной части вселенной? Этого ни мы, ни величайшие пророки не знают. Можно лишь сделать известное предположение, создать человечески несовершенную гипотезу о пророчествовании. Будем представлять себе в этом случае мир, как органическое, а не механическое целое, как некое взаимосвязанное целое.

Мы знаем, что в нашем теле физическое связано с психическим, что воля влияет на ряд процессов в нашем теле и т. п. Как влияет, почему? Связи психического и физического, их взаимопроникновение нам почти неизвестны, — но мы знаем и сознаем, что они существуют. Так и в Космосе и в Природе, окружающей нас, происходят разные процессы и явления, а в них действует и Закономерность и Воля. Прошлое связано с Настоящим, Настоящее с Будущим, и Господу они открыты и сосуществуют вечно. Теоретически, взлетев мгновенно на некоторую отдаленную звезду, вооружась сверхмощными телескопами, мы могли бы видеть свершение событий, ушедших на земле в прошлое; так, с неко-

торой звезды, мы видели бы Цезаря и Клеопатру, с другой — Наполеона и Александра на плотках в Тильзите; с третьей звезды — битву на Марне, германские войска под дождем снарядов французской артиллерии. Мы теоретически могли бы видеть избрание Двенадцати Апостолов и самого Спасителя в Его земной жизни, в Палестине. Нечто гораздо более совершенное есть всевидение Господне. Тут нет ни расстояния, ни скорости света, ни несовершенства инструментов, ни погрешностей нашей слабой природы. Органическая, живая взаимосвязанность всего в мире создает его закономерность в физическом плане. Но и закономерность эта не неизменяема, как теоретически неизменна сумма $2 + 2$, или произведение $2 \times 2 = 4$. Закономерность математики точна в крайнем пределе лишь для данной системы умозрения. Пророк видит не глазами, слышит, обычно, не ушами, — а во мгновение в его мозгу возникает картина, слышен голос, как мы иногда видим и слышим нечто во сне. По воле Господней, дух его созерцает продленное настоящее в его будущей проекции на время. Но кроме сил, действующих в мире неорганическом и органическом, Воля Божия может изменять ток событий, руководясь, видимо, теми зачатками добра, которые мир являет. Не просто так отменилось предсказание о Ниневи, а Милосердие последовало за постом и покаянием жителей. Духовное вызвало Духовное и повлияло на уже близкую катастрофу. Возможность такого оборота событий была, судя по его жалобам Богу, открыта и Пророку. Пророк ведал смутно и об этой возможности, но из гордости и по гневу на грехи жителей, он ее не хотел признать, принять и обрадоваться. А что, если бы Ниневиляне не покалялись вполне? Ясно, что пророчество вполне бы исполнилось.

Если человеческая воля подчас влияет на падение костей в игре, то не влияет ли всемогущно воля людей, когда она совпадает с Милосердием Создателя?

Для русских особенно интересны и важны пророчества и предвидения, касающиеся России. Их можно условно разделить на три вида: 1) Рационально-исторические, 2) этническо-моральные и 3) визионерско-мистические. Для ясности я приведу некоторые из них, чтобы сразу была очевидна их различная природа.

Министр Николая II-го — Дурново и о. Иоанн Кронштадтский предвидели гибель России, ее бедствия и смерть многих миллионов. Дурново считал, что, если война ослабит власть, то произойдет революция, в которой неумелая, взвинченно-социалистическая и немыслящая государственно интеллигенция погибнет и погубит империю. Что вся она, — интеллигенция, — ненавидит строй и власть. О. Иоанн говорил о наказании Господнем за грехи

людей и о грядущем бедствии для России. Говорил на основании предвидения и откровения грядущего ему лично. Когда записывалось в Сербии пророчество Тарабича, задолго до Балканской войны, о ВТОРОЙ мировой войне, о потере трона Карагеоргиевичами, — то делал предсказания Тарабич (простой крестьянин) на основании видения событий будущего, а не на том, что тогда знали или думали о войне и ее возможности.

Среди рационально-исторических предсказаний, так как это в сущности не пророчества в религиозном смысле, замечательны утверждения Н. Данилевского и О. Шпенглера. Русский народ — народ будущего. Европа дала свой цвет и плод, — грядущее тысячелетие принадлежит России. Она создаст новые формы жизни, как «последний исторический тип», как страна, где есть вера и устремленность духа в будущее*), — а Россия молода по сравнению с Западом. Славянофилы, Гоголь, Тютчев и, отчасти Достоевский — пророчествовали, преимущественно основываясь на моральных свойствах русского народа. Здесь особенно интересны высказывания Гоголя (Избр. места из Переписки с друзьями): «... Лучше ли мы других народов? Ближе ли жизнью ко Христу, чем они? Никого мы не лучше, а жизнь еще неустроенней... Но ЕСТЬ В НАШЕЙ ПРИРОДЕ ТО, что нам ПРОРОЧИТ. Мы — ЕЩЕ РАСТОПЛЕННЫЙ металл, не отлившийся в свою национальную форму... есть много в коренной природе нашей, нами позабытого, близкого закону Христа... что есть уже начало братства Христова, в самой НАШЕЙ СЛАВЯНСКОЙ ПРИРОДЕ, и побратание людей было у нас роднее и кровного братства... Разнесется звонкими струнами поэтов, развестится благоухающими устами святителей, вспыхнет померкнувшее — праздник Светлого Воскресения воспряднуется, как следует, прежде у нас, нежели у других народов!..»

Но среди ряда пророчеств о Судьбах России, среди веры и мечтаний в духе «Воссоздания Святой Руси» А. Карташева, были слышны голоса предостережения и страха. Да, с вершин философии истории, биологии народов, с высот религиозного вдохновения, мы чуем, мы видим уже то море, к которому неудержимо и пенно-взвихренно течет река русской истории. Видно, видно море! Но Судьба, уготовила в устье русской реки три возможных рукава: первый — христианизация государства и всей жизни, второй — победа коммунизма в мире и последнее захлестывание волнами желтой расы — «и желтым детям на забаву даны клочки твоих знамен», и третий — коммунизм, война

*) См. «Закат Европы», Русское Слово в Канаде, май 1956 г.

всех против всех, как в страшном сне Раскольникова; бешенство, зависть, ужас и кровь — кончаются гибелью земной культуры во все пожирающей стихии огня, огня, может быть, атомного.

Великие люди, замечательные ученые, — говорили и писали так: — Что изберет себе Россия, каждый русский? — И малая молекула воды истории, — личность, — имеет свою свободу. Куда бросится главный ток реки Русской Истории? Она, ее выбор решает все.

Р. Плетнев.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

ПО ПОВОДУ КНИГИ В. С. ВАРШАВСКОГО

«Незамеченное поколение»*)

Книга В. С. Варшавского обратила на себя всеобщее внимание, — и, конечно, она вполне заслуживает его. Написанная живо в увлекательно, она дает очень много материала, неизвестного или мало доступного широкой публике, ставит целый ряд вопросов, которые выходят далеко за пределы той задачи, которую поставил себе В. Варшавский. Формально она посвящена «эмигрантским сыновьям», т. е., тому среднему поколению эмиграции, которое покинуло Россию в раннем детстве и которому сейчас от 35 до 50 лет.

Книга задумана, как апология этого поколения и является ответом на поспешное обобщение известного писателя и публициста (из Д-П) Н. Ульянова, который заявил в своей нагумевшей статье «Культура и эмиграция», что «племя, выросшее в эмиграции, не выдвинуло ни одного имени, ни одного громкого дела».

Г. Варшавский очень умело, обстоятельно и документально показывает необоснованность упреков г. Ульянова, — и если в его рассказе не упоминается о «громких делах и больших именах», то потому, что в трагических условиях эмиграции, творческая активность русских людей обречена вообще на то, чтобы остаться «незамеченной». Можно только добавить: не только среднее, но и старшее поколение эмиграции («отцы») остается «незамеченным». Русское творчество в эмиграции с таким трудом находит свое публичное закрепление, столь многое остается неопубликованным или же рассеянным по иностранным журналам, что можно утверждать с уверенностью, что очень существенная часть этого творчества так и не увидела света. Вот пример: когда стараниями вдовы Б. П. Вышеславцева удалось издать несколько неопубликованных в силу их напечатания в мало известных специальных журналах, статей, (и то не всех) покойного философа отдельным сборником, то получился очень ценный и яркий памятник творчества Б. П. Вышеславцева...

Мы хорошо знаем, сколько остается в рукописях (хотя и готовых к печати) книг, статей, написанных людьми, уже пользующимися известностью. И они тоже — «незамеченное поколение!». Что же сказать о тех,

*) Изд. имени Чехова, 1955.

*) Вечное в русской философии», изд. имени Чехова, 1955.

у кого еще нет имени, но кто заслуживает того, чтобы предстать перед широкой публикой?

Если эмиграция проходит свой горький путь «незамеченной» в своем творчестве и не дала много «больших имен и громких дел», то, конечно дело здесь не в **отсутствии талантов**. Даже из того материала, который приводит г. Варшавский в своей книге, это совершенно ясно, — а между тем он касается **лишь малой части** «дел» эмиграции. Не могу не вспомнить здесь одного характерного в этом отношении случая: лет десять назад проф. Е., обладавший тогда значительными средствами, затеял издание (в 9 больших томах) обзора того, что дало русское творчество за годы эмиграции, — в сфере науки, искусства, общественной деятельности. Нас было 9 человек на предварительном собрании — и сразу же стало ясно, что редакторам отдельных томов будет очень **тесно** каждому в своей области, чтобы толково рассказать о том, что было сделано русскими за годы эмиграции. Г. Ульянов, вероятно, с скептической улыбкой пожмет на это плечами, но так как весь этот план, по ряду причин, так и не осуществился, то нам, старым эмигрантам нечем документально возразить на это. Увы, легло на эмигрантские плечи тяжкое бремя — и не только внешнее, связанное с тем, что мы оторваны от родной почвы, что мы всюду чужие, **но еще больше внутреннее**. Кое что об этом говорит в своей книге Варшавский, но недостаточно, — а главное — он останавливается мало на том, что лежало и лежит в основе творческих исканий эмиграции. Эти искания, при всей их раздробленности, часто противоречивости и, так сказать, «нескладности», связаны с той темой, от которой убегают на Запад, которую всячески отбрасывают в Сов. России и которую до последней глубины носит **в себе только одна русская эмиграция**. Дело здесь даже не в эмигрантском нашем положении, которое выросло до мировых размеров («перемещенных лиц» теперь насчитывают в мире до 40 миллионов), а в том, что только мы русские стали лицом к лицу с основной болезнью мира. Мировой кризис проступает везде, но только в сочетании с беспредельным аморализмом у советчиков, да еще в связи с тем, что история все время «улыбается» им, этот мировой кризис в его русском выражении **обнажился до конца**. Г. Варшавский во многом не осознал этого, как это видно из совершенно неверной и даже превратной оценки у него таких замечательных выявлений этого мирового кризиса, как «Новое средневековье» Бердяева и «Крушение кумиров» Франка. Г. Варшавский может быть и прав, что эти две книги могли иметь иногда «дурное» влияние (г. Варшавский считает его даже «гибельным») в диалектике русских исканий, но думать, что основной грех в русских исканиях (хотя он и «исправляется» в последние годы, по признанию самого Варшавского) лежит в непонимании правды демократизма и ценности правовой сферы, — это значит «отцеживать комара», исказить перспективу в уяснении того, что дает нам история последних четырех десятилетий.

Когда разыгралась Октябрьская революция в России, она первоначально казалась людям Запада «местным» трагическим событием и только. А те дикие формы, в которые она затем отлилась, все ужасы террора, массового истребления интеллигенции, неслыханное угнетение рабочих и крестьян, — все это долго трактовалось на Западе, как чисто русское, даже — азиатское проявление большевизма. А между тем теперь уже и на Западе стало многим ясно, что в русском опыте решается **вовсе не русская** тема, а тема **общеευропейская, тема всей современной культуры**. Отсюда надо истолковывать то, что западная интеллигенция,

задыхающаяся сама в атмосфере духовной опустошенности, мучительно переживающая общий кризис современности, обращает свои взоры на Москву, думая, что именно там начинается «новый Эон». Развитие крайнего индивидуализма в современности усилило запросы личности, но и обнажило невозможность для современной культуры ответить на эти вопросы. И тут важно одно: **никто, кроме русской эмиграции, не понимает по настоящему в чем самая основа современного кризиса.** Зрелище «обледенной цивилизации» (выражение В. В. Розанова) есть в действительности, прежде всего и больше всего, зрелище **предельной дехристианизации современной культуры.** Надо со всей силой осознать, что современное человечество живет и вдохновляется только тем благовестием, какое оставил нам Христос, но оно давно ушло от Него, отвернувшись от Церкви. Внешне это, пожалуй, не всегда заметно, но по существу творческие движения в современной душе зреют в отрыве от Христа и от Церкви.

Наше время есть **крайняя точка в развитии секуляризма,** т. е., того пафоса «автономии» всех сфер культуры, который определил ход новейшей истории. Наша современность в глухом тупике, и ей остается духовно поддерживать себя лишь разными утопическими планами, — так как и идеал свободы, и пути личности, и освобождение мира от социальной неправды могут быть обоснованы лишь на благовестии Христовом, а вне его они могут только духовно возбуждать нас, но не могут вдохнуть исторической силы. Самое показательное и самое важное в этом процессе — это **стремительное и буйное развитие аморализма** в то время, как моральная жизнь, может быть реальной и полноценной только в живой связи с Христом и Его Церковью; наша современность, уйдя от Христа, обречена на аморализм. Все попытки «естественной» морали (Спенсер, Гюйо и *tutti quanti*) или фантазии об «трансцендентальном» обосновании морали («категорический императив» Канта и его последователей, им же несть конца) обнажились до донца в своей пустоте, претенциозности и бессилии. Только мы, русские, до конца вгляделись в темную духовность дехристианизированного человека, только мы до конца знаем, что исцеление мира возможно лишь при возврате к Тому, Кто был и есть «путь, истина и жизнь».

В этом глубочайшая правда этюда Франка, как это еще ярче выражено в его превосходной книге «Свет во тьме». Демонический утопизм, от которого до последней глубины отвращается русская эмиграция, и есть тот ядовитый цветок, который растет ныне всюду. А что касается этюда Бердяева («Новое средневековье»), а также и его книги «Философия неравенства» (в которой бесконечно много ошибочного и в которой все же столько подлинной правды), то его борьба с атомизирующим индивидуализмом и нивелирующей все и вся шигалевщиной была и есть не что иное, как критика дехристианизированной культуры.

Диалектика духовных исканий в русской эмиграции должна быть понята именно в этой перспективе. Здесь не место развивать подробнее эту тему (я ее коснулся отчасти в брошюре «Наша эпоха»). Потому мы и должны быть чрезвычайно благодарными г. Варшавскому, что он первый рассказал о различных духовных исканиях в русской эмиграции, и если все же он не до конца вскрыл диалектику этих исканий, не нащупал ее последнего основания, то все же он собрал очень много фактов, которые вплотную подводят нас к **центральной теме** нашего времени.

Когда-то Чаадаев в письме к Пушкину выражал глубокое желание видеть его «**посвященным в тайну времени.**» И для нас остается все еще задачей проникнуть в «тайну времени», чтобы понять, где бьется

пульс истории, что стоит за внешними событиями, бросающимися всем в глаза. Если наша современность исключительно богата творческими силами, достигла прямо невероятных успехов в области чистого и прикладного знания, то все это само по себе не может выправить того трагического положения, в котором очутилось современное человечество. Смысл современной трагедии заключается именно в том, что пути культуры и Церкви разошлись чрезвычайно глубоко.

Отрицать этот факт или преуменьшать его значение было бы легкомыслием; тупики современной культуры становятся все более страшными, они давят и мучат людей, и потребность найти выход из создавшегося положения, становится все более неотложной. Многие совершаются в этом смысле в русской эмиграции, но все это еще очень раздроблено, молекулярно, остается непонятым. Но именно нам всем было дано испытать до конца этой горькой чаши, и то, что происходит в русской эмиграции, имело и имеет **мировое значение.** При чтении книги Варшавского постоянно встает сознание значения эмиграции, — и в этом едва ли не главная заслуга его книги, которая так хорошо вскрывает «мистическое, нравственное вдохновение в эмиграции». (Стр. 109).

Прот. В. Зеньковский.

С. С. Верховской «Бог и человек». (Изд. имени Чехова. Нью-Йорк. 1956).

При поверхностном чтении книги Верховского, частично отмеченные самим автором конструктивные ее недостатки могут смущать читателя, но при большем внимании к ней, ценность книги и редкая многообещающая богословская одаренность автора становятся очевидными.

Недостатком книги является прежде всего слишком широко наметенный и потому невыполненный план, в правильности которого можно иногда усомниться и по существу. Кроме того, несмотря на то, что сближение тем догматического и нравственного богословий входит в намерение автора, эти темы скрещиваются и переплетаются у него порой слишком пестро и прихотливо, а историческое изложение библейских и святоотеческих учений нередко, до неразличимости, сливается с его собственными доктринальными положениями.

К счастью книга свидетельствует о таком большом богословском и духовном горении автора, что иные недостатки ее не только легко находят свое оправдание, но обращаются в сильное духовное оружие. Излагая, напр., некоторых пророков, автор комментирует их в пророческом тоне. Кого либо другого, в подобном случае, можно было бы упрекнуть в надуманном пафосе, но у автора книги этот тон является природным резонансом, его сердечным откликом на реченное пророком божественное слово.

Такое живое эхо — заражает, вызывает дальнейшую детонацию у читателя, а ведь не это ли нужно? Вот пример такого «диалога» автора с пророком. **Пророк** (Ос. VI, 1-7): «Я милости хочу, а не жертвы и боговения более нежели всесожжения. Они же подобно Адаму нарушили Завет и изменили Мне». **Автор** (продолжает): «Мы изменили Богу, потому что не Бог для нас самое главное в жизни... Мы согласны отдать Богу лишь отрезок нашего времени и ничтожную часть нас самих».

И таких переключек автора с пророками и св. отцами немало в книге. По существу это уже диалог автора с Богом... или, если угодно — живая проповедь.

Вся первая часть книги есть как бы вступление ко второй. Ее тема

— апология богопознания, а в более узком смысле, — оправдание богословия. Эта часть книги чрезвычайно богата, как основными, так и вводными темами.

Планомерное развитие этой тематики улавливается легче, когда прочтены все главы этой части.

Ход мысли автора примерно таков.

I-ая тема. Бог есть мерило всего сотворенного, в частности всей нашей жизни. Для уразумения этого мерила надо познать Бога. Без Него (как абсолютного совершенства) невозможна никакая оценка и (поэтому) — существование чего либо ценного. (190 стр.).

II тема. Познание Бога не только необходимо, но и возможно; оно обусловлено постоянно совершающимся многообразным богооткровением и богообразностью человека, благодаря коему человек способен усвоить это откровение. Высшей формой последнего является боговоплощение и сошествие Св. Духа.

III тема. Богопознание возможно при определенных условиях, главное из которых — уподобление Богу, т. к. «подобное познается подобным».

IV тема. Уподобление Богу невозможно без посредника, т. е., без Богочеловека Иисуса Христа, т. к. «человека нельзя спасти «извне» — ни прощением, ни поучением, ни примером, ни внешними дарованиями, (но) Бог соединяется во Христе с человечеством, преодолевая в Нем все зло богочеловеческой силой».

Развивая эту тему, автор опирается в особенности на учение св. Афанасия Великого и вводит тут дополнительную тему о единосущии людей, т. к. «соединение со Христом возможно потому, что все люди единосущны».

V-я тема — есть утверждение, что условия, необходимые для богопознания, а в конце концов для богообщения вообще, а именно обретение определенных нравственных качеств, частично осуществляется в самом богопознании, через которое мы обретаем особые силы.

Эта тема в каждой главе первой части книги развита различно, в соответствии с разными формами Откровения, о которых говорится.

Так во второй главе автор преимущественно останавливается на силе, заключенной в божественных именах. Решительно отвергая «Имябожество», С. С. Верховской убедительно показывает, что Бог близок человеку в Своих именах. «В Ветхом Завете есть около ста имен Божиих. Каждое из них имеет свой смысл», добавляет автор, «в них можно заключить все ветхо-заветное богословие».

Здесь нельзя не отметить, что изучение смысла Имен Божиих, есть один из основных богословских методов автора, которым он пользуется и в других своих трудах. В этом методе залог оригинальности и жизненности его богословия.

В третьей главе С. С. Верховской останавливается в особенности на богопознании, основанном на Откровении Логоса в мире и на воплощении Логоса в лице Иисуса Христа, а также на силе слов Господних, божественных и человеческих одновременно.

Здесь характерны такие мысли: «неправильно было бы думать, что слово Божие есть только слово о вечной жизни: восприятие слова Божия дает слушающему самую вечную жизнь» (128 стр.) или «каждое слово Бога (исполняемое нами) есть откровение Его в нас и начало пути всецелого богопознания, ибо Бог неразделен» (131 стр.).

В той же главе есть еще и такое прекрасное речение: «Бог может быть «нашим», но только если мы всецело Его».

В четвертой главе говорится о силе Божией заключенной в идеях и образах: «все наши идеи имеют не только мысленное содержание, но и динамическую силу», пишет С. С. Верховской, «идея есть не только духовный образ познаваемого, но и путь к его совершенному познанию, — «поэтому каждая истинная идея о Боге драгоценна; поэтому драгоценно и отеческое богословие, ибо оно вместе с Писанием и величайшими творениями человеческого любомудрия, открывает нам бесконечный путь богопознания, а не только дает нам сведения о Боге, которые мы могли бы пассивно запомнить» (161 стр.).

Поясняя свою мысль, автор указывает в частности на то, как созерцание идеи божественного единства может осмыслить человеческое единство и помочь его осуществить (161 стр.), а в другом месте указывает на благотворность созерцания страданий Христовых. Здесь он приводит слова св. Григория Нисского: «тот кто смотрит на страдания Христовы, не будет задет ядом похоти».

Большое значение придает автор и созерцанию прекрасного и при этом попутно намечены основы христианской эстетики. Взаимная обусловленность познания (созерцания) и некоторых нравственных качеств основана, по мнению автора, на том, что в Самом Боге «само знание ведет к любви», т. к. по словам того же св. Григория Нисского «жизнь Божия есть любовь потому, что прекрасное... достойно любви для тех, кто его знает, но Божество знает себя, поэтому знание Его становится любовью». (200 стр.).

С указанными основными темами первой части своей книги С. С. Верховской связывает многие побочные, напр., тему о познаваемости и непознаваемости Бога, тему о человеческом совершенстве, выражаемом в стремлении к совершенству, тему об образе Божиим в человеке, а также о многих отдельных нравственных качествах, необходимых для богопознания и богообщения. Здесь особо глубоко развита тема о смирении.

Если в первой части книги затронуто много вопросов догматического и нравственного богословия, то в ней же намечены и основы христианской гносеологии. Главная мысль здесь та, что знание есть, в некоторой мере, богопричастие, возможное благодаря непрестанному Откровению и при условии (сознательного или даже бессознательного) устремления человека к Богу, (к Истине). При этом, особенности, присущие богопознанию, не отменяют, по мнению автора, религиозного характера всякого знания.

Автор останавливается и на излюбленной в русском богословии теме о соборном познании божественных Истин и на значении здесь Церкви. Он указывает и на опасности в области богопознания, в частности, богословствования. «Цель богословия не в нем самом», пишет он, «а в том, чтобы достичь созерцания Истины и совершенной любви — наименьший плод богословия должен быть смирение; если же мы надмеемся нашим знанием и если мы самую правду приспособляем к нашим склонностям и порокам, или науку обращаем в схоластику и снобизм, то богословие становится для нас пагубным» (235 стр.). Но, с другой стороны, по мнению автора, «не может быть высшей похвалы человеческому творчеству, чем признать, что оно подвинуло нас к Богу». В свете этой мысли автор готов оправдать всякое культурное творчество.

В своем труде автор очевидно обращается к некоторому среднему читателю; он сам говорит, что его книга «не притязает быть научным трудом». Но по причине глубины и сложности затронутых тем, можно сомневаться в доступности книги для людей, незнакомых с настоящим

богословием... Тем не менее, нельзя не согласиться с автором, что самая тема его книги и многочисленные цитаты из Свящ. Писания и св. отцов должны дать читателю достаточный материал для размышления. Можно добавить, что многие глубокие мысли самого автора иногда выражены в столь рельефном, афористическом стиле, что хочется их выписывать просто для личного духовного питания. Например, вот что мы находим в отделе о смирении: смирение для нас высочайшая радость, потому что мы смиряемся не перед насилием и не перед силою, но перед абсолютным совершенством Того, Кто есть наша Жизнь и наше Благо». В отделе «Путь чистоты» — «сила чистоты не в отсутствии грязи (только)..., но в том, что природа наша, освобождаясь от зла, освобождает свои положительные силы и становится способной к приятию Бога». В отделе «бесстрастие»: «в христианине страсти должны были бы умирать не потому, чтобы искореняли их упорным усилием воли, но потому, что христианин живет в той духовной реальности, где страстям нет места»... Или вот, взятые из той же главы две мысли, в которых заключается основа всей христианской нравственности: 1) «Христианский закон обращен исключительно к свободе и заключается в любви, его невозможно исполнить без Духа Святого и без веры во Христа». 2) «Заповеди не нужны для того, кто и без того любит..., они нужны для тех, у кого сердце не зажжено любовью Божией, принесенной в мир Христом и Духом». Наконец еще одна выписка: «Присутствие Божие есть радость и чистая радость есть признак присутствия Божия».

Наибольший интерес представляет, конечно, основная вторая часть книги, в которой С. С. Верховской излагает основы своего собственного богословия, всецело покоящегося на Св. Писании и Предании и, тем не менее (или именно благодаря этому), очень оригинального в лучшем смысле этого слова.

Оригинальность здесь в том, что наряду с обычно усматриваемым в Боге началом ипостасности, т. е., личного начала и унии — природы или сущности, или содержания божественной жизни, автор предлагает усматривать еще третье начало — самую жизнь, добавляя к этому и четвертое начало — единство.

Различение в Боге указанных начал позволяет автору чрезвычайно углубить и уточнить описание и традиционно различаемых начал унии — сущности и ипостаси — личности. Особенно вдохновенно написаны страницы о личном начале.

Указанное различение трех или даже четырех начал помогает автору необычайно стройно развить и самое Троичное богословие. В частности он очень убедительно показывает, что божественные личности (ипостаси) отличаются друг от друга отнюдь не только по признаку происхождения (для Сына и Св. Духа) и неприсхожденности (для Отца), т. е. личность «есть начало, источник или объект отношения, но не самое отношение, почему никакое свойство не может быть отождествлено с личностью». (283 стр.). Эти очевидные положения подрывают в корне все римско-католическое троическое богословие, и в особенности догмат о *filioque*.

Что касается учения о троическом единстве, то здесь С. С. Верховской, можно сказать, примыкает к русской богословской традиции («Бог есть Троица, потому что Он есть Любовь и Любовь, потому что Троица»).

В небольшой рецензии совершенно невозможно изложить даже основы предлагаемой автором исключительно стройной богословской системы. Остается только пожалеть, что он раскрывает ее в таком полу-

пулярном труде и пожелать, чтобы она появилась в форме настоящего трактата по догматическому богословию.

Думается, что встретив неизбежные возражения и вероятно претерпев некоторые исправления, его система впоследствии будет принята всем православным миром, как твердое основание для всех дальнейших богословских трудов.

Как сказано выше, автору можно сделать некоторые возражения и по существу. Так, в частности вызывает недоумение то, что он пишет о времени, в особенности, если вспомнить труды Бергсона и даже Аскольдова и Бердяева. Время, которое описывает С. С. Верховской (262 стр.), время разлагающее бытие на отдельные моменты и отрезки, ограниченные пустотой небытия — это время — пространство (*temps-espace*) Бергсона или «падшее время» по Бердяеву — есть время мнимое, иллюзорное, не онтологическое время.

Но то верно, что духовное совершенствование и всякое истинное творчество есть преодоление этого иллюзорного, «дробящего» времени, восхождение к той цельности и к тому единству истинного бытия, которое полностью присуще только вечности.

Принимая слишком «всерьез» это распадающееся время за онтологическую реальность, автор неизбежно начинает описывать и самое небытие, как некоторое особое бытие (напр., слова: «небытие проникает и пространство» (262) или «небытие нас проникает и нас окружает» (271 стр.)) К счастью эти неожиданные утверждения сделаны автором мимоходом, как бы второпях и не затрагивают основ его богословской системы.

Нельзя не отметить еще, что во второй части книги прекрасно освещены некоторые мучительные человеческие вопрошания, с которыми постоянно приходится встречаться пастырям и педагогам, в частности, нередко волнующий даже детей вопрос — не является ли всеведение Божие — (жестоким) предопределением (стр. 339, 340, 344).

Также ярко показано различие между блаженной взаимной самоотдачей божественных Лиц в недрах Их троичной жизни и неизбежно мучительной жертвенности, к которой приводит любовь при столкновении со злом (222-223 стр.).

Во второй части книги, обладающей гораздо большей внутренней и формальной стройностью, чем первая, повсюду можно найти отдельные мысли, которые также хотелось бы выписывать для духовного питания.

В заключение можно сказать, что для немногих читателей, расположенных к духовно-богословской медитации, книга С. С. Верховского является несомненно большим даром, но для взыскательных богословов, как и для широкого круга читателей — она есть более всего лишь драгоценное обещание, которое, верим, будет выполнено: богословы ждут от автора некоторой *summa theologiae*, а средний читатель — ряд отдельных очерков на более четко ограниченные темы.

Протоиерей А. Семенов-Тянь-Шанский.

ХРОНИКА

ПРАВОСЛАВНОЕ ДВИЖЕНИЕ МОЛОДЕЖИ В СИРИИ И ЛИВАНЕ.

Деятельность Движения в Сирии и Ливане развивается: в этом году был устроен первый летний лагерь и первый студенческий съезд Движения. Лагерь был скромный; в нем приняло участие 30 девочек (до 13 лет). Педагогическая работа была поручена 6 руководительницам и двум монахиням из недавно основанной о. Г. Ходром общины. Съезд, организатором которого был о. Игнатий Хазим, состоялся в конце августа и собрал 60 студентов и студенток. Ежедневно совершалась литургия при открытых царских вратах, с чтением «тайных» молитв вслух и с проповедью непосредственно после Евангелия. Как и на наших русских съездах все участники исповедывались и причащались. Было прочитано четыре доклада (место студента в апостольстве, христианство и мораль, марксизм, любовь и брак), изучалось послание к Ефесянам, были устроены костры, игры и т. д. Съезд закончился общей экскурсией в знаменитый замок крестоносцев **Вaalbeck**.

Для многих участников этот первый съезд, целиком прошедший в приподнятом настроении, был подлинным откровением о Церкви и о Православии.

СЪЕЗД РСХД В КАЛИФОРНИИ.

С 1-го по 4-ое сентября в городе Саратога состоялся четвертый съезд РСХД в Калифорнии. Собрания происходили при церкви св. Николая Чудотворца. В них принимали участие члены Движения, а также много прихожан города Саратоги, на редкость красиво расположенного среди солнечных холмов Калифорнии.

В первый же день съезда всем стало ясно, что он удался. Открывая съезд, о. Георгий Бенигсен напомнил, что съезды Движения являются не днями отдыха, а паломничеством, пребыванием возле Церкви и в Церкви. Если мы собираемся во Имя Христова с тем, чтобы узнать Христа через Его Церковь, то съезд дает нам возможность почувствовать, что Христос посреди нас.

Первый доклад на тему «Церковь и политика» сделал о. Димитрий Гизетти. Докладчик говорил о Православной Церкви и ее отношении к политике; о том, что задача Церкви, как Тела Христова — явить правду Христову в мире. Основной части своего доклада о. Димитрий предпослал очень интересные исторические факты. Он говорил о двух периодах Ветхого Завета — о первом, когда пророки и судьи являлись Божьими посредниками, а миром управлял Иегова, и о втором, когда евреи начали искать себе царя. Тогда Господь сказал пророку Самуилу: «Согласись на их просьбы, поставь им царя, они не тебя, а Меня отвергли». В учреждении царства есть грех, царство есть рабство. В Апокалипсисе государство появляется в образе зверя Левиафана, борющегося с Господом. Потому понятно, что евреи с нетерпением ожидали Мессию, не имеющего недостатков земного царя. В Новом Завете, противопоставляя кесарево Божью, Христос говорил о Божием, как о более важном, превалирующем. Ап. Павел говорит, что противящиеся власти противятся Божью установлению, что начальник — Божий слуга; апостол принимает государство, как факт и апеллирует к совести граждан, ожидая от них послушания, но внимание апостола направлено к преображению христианским учением душ людских, а не го-

сударства. Развитие именно этой идеи характеризует отношение Православной Церкви к политике. Спор «стяжателей» (последователей св. Иосифа Волоцкого) с «нестяжателями» (последователями св. Нила Сорского), развитие двух типов православного мироощущения в отношении к государственной политике, повторялся на всем протяжении истории русской Православной Церкви.

Непосредственно после доклада А. Ю. Павлович сделал короткое сообщение о Движении, о его сущности и видах его деятельности.

На второй день съезда состоялся доклад И. К. Кузнецова «Лесков, как выразитель религиозных заветов русской литературы». Докладчик начал свое сообщение со слов иностранного писателя о России: «Русская литература 19-го века есть второе переживание Евангелия». Великое искание Бога и Божией правды вознесло русскую литературу на недостижимую высоту. Литература была для Лескова подлинно делом Божиим. Он страстно любил литературу, почитал Пушкина, видел в Лермонтове поэта-пророка, но более всего восхищался Гоголем. Как всякий крупный писатель, он прокладывал в литературе собственную дорогу — лесковскую повесть. Тонким пониманием русского языка он превосходил всех. Его основная тема — «человек и его правда». Он всегда представляет себя очарованным странником, путешествующим по родной земле. У Лескова — мастерской художественный лаконизм. Идеалом для Лескова были праведники. Он показывает в своих повестях сколько хороший человек может сделать добра; устами княгини Протозановой, Лесков говорит, что надо в самих себе уважать человека. Лесков был верным сыном Православной Церкви, считая ее самым верным проявлением христианского духа. Критика только позднее определила характерные черты и идеалы Лескова — бесконечную любовь и жалость к человеку и художественное их изображение.

Свой доклад И. К. Кузнецов иллюстрировал и украсил очень большим отрывком из лесковской повести «Запечатленный Ангел», прочитав его наизусть.

На том же заседании А. А. Смиренский, студент Свято-Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке, сделал сообщение о православном высшем духовном образовании в Соединенных Штатах. После исторического обзора православной миссионерской работы в Сев. Америке в области духовного образования, докладчик описывает жизнь и деятельность Академии, основанной в 1938 году, дающей высшее богословское образование по типу четырех академий, существовавших в России до революции. Академия подготавливает священников, производит исследовательскую работу по вопросам богословия. Докладчик заканчивает свое сообщение указанием на важность подготовки священников для служения Православной Церкви.

О. Георгий Бенигсен прочитал доклад на тему «РСХД и Россия», в котором указал, что РСХД считает себя частью общего русского дела. Служение России было источником жизни и творчества Движения. В эмиграции Движение стало бороться за сохранение русского языка и русской культуры среди детей и юношества, стремясь создать единство между религией и наукой, Церковью и жизнью.

Движение никогда не забывало о России. В этом отношении особенно интересен опыт Движения в Прибалтике. Восточные окраины Латвии и Эстонии были совершенно русскими. Русские люди в Прибалтике не ушли от России, Россия ушла — географически — от них. В 1941 году у Движения в Прибалтике возникла возможность действительной встречи с Россией. В день Преображения во Псков прибыли 15 священников, боль-

шей частью движенцев. Началась церковная работа. Необычайно помогли опыт и знания, приобретенные в Движении.

Третий день съезда начался с доклада Д. Г. Браунса «Первый век христианства». Докладчик описал чрезвычайно интересно Римскую Империю того времени, в нескольких словах напомнил историю еврейского народа. Затем г. Браунс перешел к истории Иудеи и христианства после Воскресения Христова. Христиане пронесли Слово Христово по всему миру за пределы Римской Империи. Господни ученики записали все, что они знали о словах Спасителя. Удалось найти тексты Евангелия, переписанные в 4-ом веке. В результате огромных изысканий, современные ученые пришли к тому заключению, которое каждый христианин имел в сердце своем — Евангелие неабсолютно достоверно.

Последним докладом на съезде было сообщение Н. В. Нарокова «Добро и зло в произведениях Ф. М. Достоевского». Является ли нравственность человеческим измышлением или она присуща человеку потому, что человек создан Господом по образу и подобию Своему? Слово «нравственность» надо понимать как сферу законов добра и зла. Ощущение законов добра и зла было присуще человеку искони, их придумать нельзя. Условности в сфере нравственности мы наблюдаем не только в народных обычаях, но и в государственных законах. Но есть предел, за которым нравственность не может почитаться условной.

У Достоевского тема предела безусловной нравственности глубоко разработана. Разберем два примера: Раскольников и Иван Карамазов. В «Преступлении и наказании» вопрос поставлен рассудочно, арифметически. С рассудочной точки зрения, рассуждения Раскольникова совершенно правильны. В плоскости же духа наказание не есть следствие преступления, оно — органическая часть преступления. Значительно сложнее и ярче та же мысль проведена в «Братьях Карамазовых». Иван никого не убивал, но он хотел, чтобы убийство было совершено. Гордый ум, сказавший, что ему все позволено, мучился со страхом и в страхе — кто же убил? Если Димитрий — это Ивана почти не касается. Если же Смердяков — то значит убил Иван. Узнав правду, он сразу потерял всего себя. Покаяние — это тоже абсолют, а не условная нравственность.

В наше время вопросы добра и зла часто искажаются. Подобно Раскольникову коммунизм переводит законы добра и зла в сферу целесообразности. И Раскольников и коммунизм ошибаются. Законы добра победили Раскольникова, Ивана Карамазова, победят и коммунизм...

О. Георгий Бенигсен заключает съезд такими словами: «Вот уже четвертый раз, как мы собираемся в Калифорнии перед зимней рабочей жизнью. Самое основное выражено в словах псалма: «Если есть что прекрасного или доброго, это когда братья живут вместе». Мы чувствуем внутреннее братство тех, кто встретились — просто как люди — у Божия храма. Мы никому за эту встречу не можем быть благодарны, как только Богу, пославшему нам благодать».

Было бы совсем односторонним, говоря о том ценном и содержательном, что прозвучало на съезде, не упомянуть о кратких поучениях, произнесенных двумя священниками съезда в церкви. На тему воскресного Евангелия о попытках учеников Господа исцелить бесноватого, говорил о. Димитрий. «Род сей изгоняется только молитвой и постом. Наше земное дело святится молитвой и постом. Чем дальше мы от Бога, тем больше зла в мире».

Очень проникновенно в своем слове перед исповедью всех участников съезда и почти всех прихожан церкви св. Николая Чудотворца в

Саратоге говорил о. Георгий: «Отказываясь подходить к св. Чаше нельзя оправдываться тем, что мы не готовы. Оказаться достойным великого Таинства ни один человек не может никогда, и в тот момент, когда он почувствует себя достойным — он будет грешнее всего».

Молитвенное единение, дружба и радость царили на съезде.

А. Ю. Павлович.

Монтерей, Калифорния.

СЪЕЗД СИНДЕСМОСА В ГРЕЦИИ.

Съезд СИНДЕСМОСА должен был состояться на острове Патмосе, где жил и по преданию имел божественное откровение евангелист Иоанн Богослов, но, за несколько недель до начала съезда, здания монастыря, где он должен был состояться, пострадали от землетрясения, поэтому было решено перенести съезд в Кефиссию (предместье Афин), где он и состоялся с 19-го по 23-го сентября 1956 г.

Был ли этот 3-ий съезд СИНДЕСМОСА решающим этапом в деле установления тесного сотрудничества между Православными Движениями Молодежи? Все будет зависеть от того насколько планы и проекты, выработанные и принятые на съезде, осуществляются в ближайшие годы. Во всяком случае, этот съезд, явился несомненной удачей благодаря серьезности, с которой представители Движений отнеслись к общему делу объединения Движений Молодежи, а также благодаря идейному единству и духу взаимного доверия, царившему на съезде.

Многие из нас помнят с какой трудностью рождался СИНДЕСМОС на первом съезде в Севре, под Парижем, 3 года тому назад (в апреле 1953 г.). Многие трудности организационного порядка были преодолены на 2-ом съезде СИНДЕСМОСА в Бьевре, в 1954 г., но только сейчас, после 3-го съезда в Греции можно сказать, что СИНДЕСМОС окончательно преодолел свои внутренние трудности и объединил большинство Движений Православной Молодежи. На двух первых съездах СИНДЕСМОСА принимали участие по преимуществу небольшие группировки православной молодежи, находящейся в рассеянии в Западной Европе, тогда как в работе последнего съезда уже приняли участие большинство греческих Движений, а также и сиро-ливанское Движение (в СИНДЕСМОС еще не вошли Движения Молодежи, работающие в Америке).

На съезде были прочитаны доклады на следующие темы: «О служении мирян», «Об экуменизме», «О единстве Церкви», «О теле, как храме Святого Духа». Кроме того работали три комиссии по следующим вопросам: 1) «Методы работы с молодежью», 2) «Отношение православных Движений Молодежи к экуменической работе» и 3) «Устав СИНДЕСМОСА». Доклад И. Ф. Мейендорфа «О единстве Православной Церкви» вызвал живой отклик и ценно было то, что несколько видных представителей Греческой Церкви поддержали своим одобрением молодых представителей Движений в их желании всеми силами способствовать тому, чтобы Единство Православной Церкви было бы явлено с **большей очевидностью в жизни**. Особенно поддержали инициативу СИНДЕСМОСА духовник греческого короля — архим. Иероним Коцонис; ректор Апостолики Диакония — протопресв. Эммануил Митилинеос; ректор Афинского Университета — прсф. Братиотис и проф. догматического богословия и представитель короля в Святейшем Синоде Элладской Церкви — проф. Кармирис.

В последний день съезда были приняты резолюции трех комиссий.

Тогда же было внесено предложение созвать в ближайшие годы мировой съезд Православной Молодежи в Греции.

Пожелаем, чтобы это важное предложение было бы осуществлено уже в 1958 году, ибо мировой съезд позволил бы православной молодежи установить более тесную и дружескую связь между собой, а также дал бы возможность членам Православных Движений познакомиться с большой и прекрасно организованной работой греческих Движений Молодежи.

В последний день съезда состоялись выборы. Председателем СИНДЕСМОСА был перевыбран И. Ф. Мейендорф, доцент Богословского Института в Париже; секретарем был выбран Е. Стилиос, член Движения Молодежи ЗОИ. В исполнительный комитет были выбраны: М. Маркос, представитель Сиро-Ливанского Движения Молодежи, Х. Киркинен, представитель Финского Движения Молодежи, И. В. Морозов, секретарь Р.С.Х.Д. во Франции.

От имени СИНДЕСМОСА было составлено обращение ко всем Православным Движениям Молодежи, в котором давался краткий отчет о работе съезда и выражалось пожелание, чтобы все Движения Православной Молодежи примкнули к общему делу СИНДЕСМОСА, и чтобы мы, православные, могли иметь в недалеком будущем мировую Федерацию Православных Движений.

ЖИЗНЬ ГРЕЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ «АПОСТОЛИКИ ДИАКОНИЯ»*).

I.

Греция, как известно, была в руках турок около 400 лет. Этот период ее истории был необычайно тяжел. Церковь, правда, пользовалась некоторыми привилегиями, но они были неустойчивы и зависели от произвола местных властей. Ей приходилось употреблять большие усилия, чтобы сохранить свою внутреннюю организацию и оказывать помощь населению. Надо было, во-первых, воспитывать народ в православной вере, чтобы предохранить его от соблазна отречения от христианства, а во-вторых, поддерживать в нем пламя патриотизма и стремления к освобождению. Священники распространяли грамотность среди населения, церковь основывала и содержала школы. Начиная с 16-го века появляется большое число просвещенных пастырей, произведения которых имеют ценность до сих пор. Из них я назову только трех: епископ Илия Миниатис, весьма популярный проповедник, поучения которого читаются поныне; Евгений Булгарис, живший в 18 веке, один из мудрейших людей своего времени, приглашенный императрицей Екатериной Великой в Россию, он стал епископом Херсонским и членом императорской Академии в С.-Петербурге. Его преемником по кафедре был Никифос Фестокис, писавший проповеди на Евангельские и Апостольские чтения всего годового богослужебного круга.

Роль Церкви в деле подготовки освобождения Греции от турецкого ига была особенно значительна, и факт этот признается всеми современными греческими историками. Характерными чертами религиозной жизни эпохи турецкого владычества были — горячая вера в Бога и твердая надежда на Его помощь в деле национальной борьбы за свободу. Несмотря на низкий уровень образования, вследствие чего было

*) В следующем номере будет напечатано общее обозрение жизни и деятельности замечательной греческой православной организации ЗОИ.

немало суеверий и заблуждений в народной массе, несомненным остается факт, что благодаря Церкви православие сохранилось неприкосновенным, вопреки всем усилиям турок обратить население Греции в мусульманство. В 1821 году произошло восстание и Греция обрела свободу после жестокой борьбы, в которой церковь принимала участие и даже сыграла руководящую роль. После освобождения, деятельность церкви обратилась на внутреннее устройство страны. В 1833 г. была объявлена автокефалия, хотя признание ее константинопольским Патриархом было получено только в 1850 г. К сожалению, государство, образовавшееся после освобождения Греции, конфисковало значительную долю церковного имущества и не проявило никакого интереса к вопросу образования духовенства и его нуждам и тормозило развитие церковной работы.

В настоящее время греческая церковь состоит из 66 епархий, к которым надо прибавить еще 8 епархий острова Крита и 4 — Додеканда.

Такое значительное количество епископов объясняется исторической древностью самих кафедр. Общее число приходских священников 7.360, а около 200 вакансий еще не заполнены. После 2-ой мировой войны и борьбы с коммунизмом в Греции, Церковь оказалась в трудном положении и до сих пор перед ней стоит ряд задач.

В первую очередь, необходимо пополнить ряды убитых священников: их было около шестисот. Вторая проблема: восстановление разрушенных церквей. Афинский архиепископ организовал для этой цели сбор пожертвований по всей Греции. С помощью собранных сумм и при содействии Мирового Совета Церквей и других религиозных организаций удалось отремонтировать 726 церквей, достроить 114 незаконченных ранее и заложить фундаменты 293 новых, из которых 100 уже готовы. Остается построить еще 500 храмов.

Особенно остро стоит вопрос о рукоположении нового духовенства. Для подготовки кандидатов существует 6 высших духовных училищ в различных городах Греции. Курс обучения двухлетний, принимаются лица окончившие среднюю школу. Затем имеются 7 семинарий для лиц с незаконченным средним образованием; курс обучения также 2-летний. Ввиду крайнего недостатка духовенства в послевоенные годы пришлось принимать в эти семинарии людей, имевших только элементарное образование. В обоих греческих университетах, Афинском и Салоникском, есть богословские факультеты, выпускающие либо образованных пастырей, либо мирян — преподавателей Закона Божия в средних школах. К сожалению, надо сказать, что несмотря на все стремления Церкви поднять образовательный уровень духовенства, он остается еще на низкой ступени, особенно в деревне. С 1949 года государство приняло на себя материальную заботу о духовенстве. Учителя семинарий и преподаватели Закона Божия в средней школе находятся на положении государственных чиновников; семинарии также содержатся на государственный счет.

Интересна деятельность организации «Апостолики Диакония», (т.е. Апостольское служение), которая была преобразована и укреплена вскоре после 2-ой мировой войны. Эта организация возникла из недр самой Церкви и содержится на ее средства. Преследует она 4 цели: 1) устройство воскресных школ, 2) издание духовной литературы, 3) развитие проповеди, и 4) восстановление частой исповеди.

Религиозное обучение детям дается в начальной и средней школе. В начальной — учителем, в средней — специально для этой цели назначенным преподавателем-мирянином, из числа окончивших Афинский или Салоникский университет. За 6 лет обучения в средней школе учащиеся

получают полный курс религиозного образования (при 2-х уроках в неделю).

Кроме того Закон Божий преподается в 5200 сельских и городских воскресных школах, устроенных «Апостолики Диакония». Существует 4 типа таких школ. «Апостолики Диакония» снабжает учителей воскресных школ книгами, а детей — учебными пособиями. Помещаются воскресные школы иногда в церквях, иногда в специальных зданиях. В последнем случае при школе устроены библиотека и комнаты для игр. Кроме школ «Апостолики Диакония» есть и другие воскресные школы, принадлежащие религиозным организациям. Воскресные школы издают 2 еженедельных журнала для своих учеников, которые сами их распространяют.

Начиная с 1920 года стала приобретать все большее значение проповедь. «Апостолики Диакония» прилагает все усилия к тому, чтобы в каждой епархии был хотя бы один квалифицированный проповедник. В данное время их всего 185.

В области духовной литературы издается много журналов в Афинах и других городах. «Апост. Диак.» имеет собственное издательство духовных книг, печатает 2 журнала, еженедельно издает листки в количестве 200.000 экземпляров. Церковь издает журнал по вопросам богословия.

Особое значение в Греции имеет вопрос о возрождении исповеди. Для создания кадра духовников «Апост. Диак.» организовала специальные серии лекций. В настоящее время общее число духовников — около 1000.

Кроме всей описанной нами деятельности, в области удовлетворения духовных потребностей страны, Церковь неутомимо трудится и в деле материальной поддержки и облегчения жизни населения.

В годы немецкой оккупации церковь кормила голодающих, обращалась к свободным народам, стремясь вызвать их сочувствие к страданиям греческого народа. Много раз покойному архиеп. Афинскому приходилось смело и твердо становиться на защиту арестованных, приговоренных к смерти германским военным судом. В настоящее время Апост. Диак. имеет 2 приюта для сирот и в окрестностях Афин и в провинции, общежитие для студентов при Богословском факультете Афинского университета и профессиональную школу для девушек в Афинах. В большинстве епархий имеются детские приюты, общежития, госпитали и профессиональные школы, принадлежащие или Церкви или государству. В последнем случае Церковь играет большую роль в деле управления и собирания средств для этих учреждений.

В каждом приходе в городах и почти во всех сельских приходах церковь устроила благотворительные общества работающие под руководством священников.

Мне хочется подчеркнуть еще один факт — бедность нашей Церкви. Многократные конфискации и плохая эксплуатация оставшегося имущества принудили Церковь искать опоры у государства, которое материально и поддерживает Церковь, для чего взывает особый налог с населения. Особенно тяжелые убытки Церковь понесла во время немецкой оккупации и борьбы с коммунистами. Жалованье духовенство получает очень недостаточное и зависит материально от паствы.

Население Греции в значительной степени сохранило христианский быт. Организованной антирелигиозной и антиклерикальной пропаганды в Греции не существует. В последнее время наблюдается необыкновенный рост церковного сознания, интереса к Священному Писанию и духовной литературе в широких слоях общества.

И. Анастасиу.