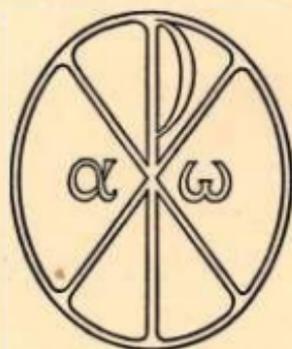


LE MESSAGE
TRIMESTRIEL

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 64

I — 1962

Редакционная коллегия:

Франция: Прот. Василий Зеньковский, К. А. Ельчанинов,
И. В. Морозов, Н. А. Струве.

Америка: Прот. Александр Шмеман, М. Р. Гизетти, О. Раевская.

СОДЕРЖАНИЕ

К Пушкинскому юбилею	1
Адрес П. Ф. Андерсону от Р.С.Х.Д.	2
Адрес П. Ф. Андерсону от YMCA-Press и Les Editeurs Réunis	3
Письмо П. Ф. Андерсона членам Р.С.Х.Д.	4
Христос — Свет мира. (Нью-Дели, 18 ноября—6 декабря 1961 г.). Свящ. Б. Бобринской	5
В преддверии второго Ватиканского Собора. — Н. А. Куломзин	14
Церковь в Советской России — Н. А. Струве	23
Кончина митр. Николая Крутицкого (1891-1961)	29
Церковь и «церковность» — Свящ. К. Фотиев	32
О составе церковного Собора (Соборный строй Церкви)	37
Церковное ведомство и Церковный Собор	43
Генеалогия Христа. — Свящ. Георгий Сериков	45
Пять неизданных стихотворений О. Э. Мандельштама	48

БИБЛИОГРАФИЯ

Прот. В. Зеньковский. Основы христианской философии. Том I: Христианское учение о познании — Проф. Л. А. Зандер .	50
Прот. В. Зеньковский. Н. В. Гоголь — Проф. П. Паскаль . .	60
Памяти о. Алексея Буткевича — Прот. А. Семенов-Тянь- Шанский	61
И. К. Юрьев — Прот. А. Князев	64
Памяти Кульмана — Прот. В. Зеньковский	67

Подписная плата на год: 10 н. ф. С целью поддержки: 15 н. ф.

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

4 numéros par an. Abonnement annuel: 10 NF. Prix du N° 2,50 NF.

Adresse de la Rédaction: Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier de Serres, Paris-15°. France.БИБЛИОТЕКА - ФОНД
"РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ"

Н. РАДИЩЕВСКАЯ Д.2

инв. 634

Христос Воскресе!

От Редакции

К ПУШКИНСКОМУ ЮБИЛЕЮ

В этом году все русские и причастные к русскому языку и культуре люди будут отмечать 125-летие со дня смерти Пушкина. Чем дальше уходит время, чем больше расстояние между нами и Пушкинской эпохой, тем теснее Пушкин сливается с самой русской жизнью, с самой Россией.

И само слово юбилей или чествование как-то уже не применимо к Пушкину. Юбилей — это воспоминание, напоминание себе и другим о ком-то, о ком помнят не всегда, о ком многие забыли. Пушкина вспоминать уже не приходится. Еще меньше о нем нужно напоминать. Пушкин — это русский язык, Пушкин — это русская культура в ее самом чистом и высоком виде, больше того, Пушкин это воздух, которым мы дышим. Без Пушкина — не мыслима Россия, не мыслима и наша жизнь. Это теперь так, но не всегда было так.

Большинство современников, от близости к историческому Пушкину, проглядели его — и только в смерти открылось им его величие. А когда Гоголь, одинокий в своих пророческих прозрениях утверждал, что Пушкин это «русский человек в его совершенном развитии», уже овладели умами безмозглые теории учеников Белинского, провозгласивших «бесполезность» и ненужность таких явлений, как Пушкин.

На несколько десятилетий Пушкин и Пушкинский дух были изгнаны из русской культуры. И только в начале 90 годов раздался предсмертный пророческий голос Достоевского, вернувший России Пушкина, а несколько лет спустя, сочинения Пушкина, став народным достоянием, распространились в многомиллионных экземплярах... Родилось пушкиноведение, сначала с изучения творчества, языка... Мережковский, Гершензон впервые заговорили о мудрости Пушкина, о его духовном облике, но это были еще очень субъективные подходы...

Грянула революция... Воскресли в еще более грубой форме нигилистические веяния 60-ых годов, и Пушкина попытались «сбросить с корабля современности»... Эта жалкая попытка быстро сменилась возвеличением и присвоением

Пушкина. Отказаться от Пушкина значило во всеуслышание отказаться от самой России, и советское правительство на это не пошло. Юбилей 1937 года был второй победой Пушкина над теми, кто его отрицал и кому чужд его дух. Разумеется, это присвоение не прошло без искажения образа Пушкина, возведенного в революционера и атеиста. Но что казенные пропагандные натяжки перед гением Пушкина? В то же время в эмиграции мыслители и философы обратились к светлому образу Пушкина, как к путеводной звезде, и в скромных журналах в летучих изданиях вписали *новую* страницу и может-быть самую глубокую и блестящую — в изучении Пушкина. Стоит только назвать статью-речь о. Сергия Булгакова «Жребий Пушкина», книгу С. Л. Франка, этюды П. Б. Струве о тихом, ясном и непостижимом в языке и духе Пушкина, речи или заметки А. В. Карташева, Г. П. Федотова, В. В. Вейдле и других, и сразу станет ясным объемом и значительность этого вклада. Особо нужно отметить серию статей С. Л. Франка, который осветил на прозрачно-ясном, «пушкинском» языке неизведанные области пушкинской личности и мысли: его религиозность, политические взгляды, житейскую мудрость. Собранные уже посмертно в отдельную книгу, они, к сожалению, как многое в эмиграции, не получили должной оценки и распространения.

Пушкину юбилей не нужны. Но они еще нужны нам, чтобы еще более вживаться в пушкинский дух и язык, чтобы еще теснее усваивать его творчество и те замечательные толкования его жизни и писаний, которые русские мыслители XX-го века оставили нам в наследие.

АДРЕС П. Ф. АНДЕРСОНУ ОТ Р.С.Х.Д.

Дорогой Павел Францевич!

Русское Студенческое Христианское Движение шлет вам привет и глубокую благодарность за все, что вы сделали для него. С первой же встречи с вами (это было в Берлине, летом 1922 года), мы поняли, что вы наш верный друг, поняли, что даже еще не зная всего, что присуще русским людям, вы с открытой душой пошли нам навстречу. С вашим истинно христианским, подлинно братским отношением к нам, вы смогли, как никто другой, понять путь Русского Студенческого Христианского Движе-

ния, понять наши русские задачи. Эта черта ваша — умение и желание понять мир, во многом еще тогда закрытый для вас — сохранялась у вас до конца вашей работы с нами. Мы счастливы, найдя в вас и опыт и братскую отзывчивость, счастливы, что наше Движение развивалось при постоянном вашем участии. Да благословит Господь вас в дальнейшей жизни; верьте, что и мы навсегда сохраним память о нашем благородном друге. Да хранит вас и вашу супругу и всю семью Господь.

Члены и друзья

Русского Студенческого Христианского Движения.

АДРЕС П. Ф. АНДЕРСОНУ ОТ YMCA-Press и Les Editeurs Réunis.

Дорогой Павел Францевич!

Для ваших друзей и сотрудников слова «YMCA-Press» и П. Ф. Андерсон — синонимы. Для широкого круга русских людей такими синонимами являются «YMCA-Press» и религиозно-философская мысль всей нашей эмигрантской эпохи. Из этой параллели ясно — какое исключительное значение в истории свободной творческой русской мысли имело ваше служение Православию и России. Но это не все: всякое явление духовной культуры получает свой полный смысл в освещении прошлого и в перспективе будущего.

Символом вашей связи с прошлым является «Путь»: он носит то имя, которое было присвоено лучшему русскому издательству — главному органу русского религиозного возрождения. «YMCA-Press» явилось его продолжением и светится тем же светом православной культуры. Это связь с прошлым.

А с будущим вас связывает то, что темы и «YMCA-Press» «Пути» — вечны, что без них жить нельзя, что рано или поздно все эти духовные богатства будут вполне оценены свободной Россией. И русские люди — читая Н. А. Бердяева, о. Сергия Булгакова, Б. П. Вышеславцева, В. В. Вейдле, Л. А. Зандера, о. В. Зеньковского, В. Н. Ильина, А. В. Карташева, архим. Киприана Керн, Н. А. Лосского, Г. П. Федотова, о. Г. Флоровского, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Л. Шестова, о. А. Шмемана, митрополита Евлогия, И. А. Бунина, Б. К. Зайцева, К. В. Мочульского, А. Ремизова, И. С. Шмелева — будут с благодарностью вспоминать П. Ф. Андерсона, благодаря самоотверженному труду которого творения этих служителей русской духовной культуры увидели свет.

Для нас, ваших сотрудников, совершенно очевидно, что ва-

шим подвигом христианской любви и всемерной поддержкой свободной русской религиозно-философской мысли вы оказали помощь самому дорогому, самому ценному, именно тому, с чем русский народ предстанет перед престолом Божиим, за что приносим вам искреннюю и глубокую благодарность и желаем вам сил для продолжения вашей исключительно ценной работы.

23 декабря 1961 г.

ПИСЬМО П. Ф. АНДЕРСОНА ЧЛЕНАМ Р.С.Х.Д.

Это письмо должно было бы быть написано по-русски, но я знаю, что я не был бы в состоянии надлежащим образом выразить свои чувства, как и чувства Маргарет, в ответ на прекрасные адреса, посланные вами, и еще более на прекрасные чувства, выраженные в них. Мы были тронуты до слез, когда нам их преподнесли. В первый момент, мы лишь осознали ту верную дружбу, о которой свидетельствовали эти адреса.

Какое богатство воспоминаний воскресло у нас, когда мы стали читать надписи о всех кружках в адресе Движения, о множестве съездов и разных форм работы Движения на Монпарнассе (Париж) и по всей Европе. Мы почувствовали себя очень смиренными при мысли о богатом опыте и широком распространении влияния Движения, с работой которого мы были связаны. Но при всем нашем чувстве смирения, мы также ощущаем чувство гордости. Кто из участников может не чувствовать гордости при мысли о таком излиянии Божьей благодати на маленькую группу молодежи, которая, несмотря на оторванность от родины, имела такое влияние на жизнь мира.

Работа Р.С.Х.Д. напомнила нам безграничную преданность и жертвенность столь многих из наших дорогих друзей, которых больше нет среди нас, о. Сергия Четверикова, Ивана Аркадьевича Лаговского и многих других. Мы чувствовали такую близость к ним и так их любили! Господь благословил их труды и их жертву.

Я также вспоминаю всех участников зимнего съезда Р.С.Х.Д. (1961 года), на который я приехал тотчас после моей поездки в Москву. Как мне было приятно повидать всех и как эта встреча согрела мое сердце; Маргарет была также очень взволнована, когда я ей рассказал о чествовании и о прекрасном подарке. Мы будем ценить дружбу, проявленную на этом собрании.

Я затрудняюсь найти подходящие слова, чтобы поблагода-

рить вас за второй адрес от издательства «УМСА-Press» Уже одно чтение перечисленных там имен вызывает у меня такую тоску, что мне хотелось бы сразу вернуться к вам и в общей работе прибавить еще другие имена к этому списку. Какой у нас был замечательный подбор авторов и сотрудников. Я хочу выразить вам, какая это была для меня честь и радость выпустить в свет труды этих вдохновенных Богом авторов.

Я благодарю Бога за то, что эти два течения — Движение и Издательство — сейчас текут сообща, наряду с Православным Богословским Институтом и, я убежден, со всей Русской Православной Церковью. Мы с радостью будем по-прежнему принимать участие в этом деле в продолжение того срока, который Господь нам дарует.

С любовью ко всем вам, Павел и Маргарет Андерсон.

6 января 1962 г.

Свящ. Б. БОБРИНСКОЙ.

«ХРИСТОС — СВЕТ МИРА»

(Нью-Дели, 18 ноября-6 декабря 1961 г.)

Около трех месяцев тому назад, закончилась в Нью-Дели 3-ья Генеральная Ассамблея Всемирного Совета Церквей. Количественную значительность этого съезда нам подтверждают следующие цифры: съехалось на 18 дней со всех концов света около 2.000 церковных деятелей, епископов, священников, профессоров, журналистов, кадров Всемирного Совета Церквей, секретарей христианских организаций, переводчиков, и пр.; 198 вероисповеданий или церквей, т.е. около 450.000.000 христиан, были представлены 625 делегатами.

Помимо цифр, одна близость к Всеправославному Съезду на Родосе (сент. 1961 г.) и к предстоящему Ватиканскому Собору (окт. 1962) объясняет общее чувство серьезности и напряженности, с которым происходил Съезд в Нью-Дели. Небывалое количество журналистов и фотографов (200) обеспечивало для мировой печати подробные описания всех событий, собраний, богослужений, докладов, высказываний во время съезда.

Первое чувство, которое меня охватило с первых часов моего прибытия на незнакомый материк и которое меня не оставило до самого конца, это чувство внутреннего беспокойства и даже волнения: как подойти к этой неведомой Индии, как понять ее духовную и многосложную реальность, и на этом сложном социальном и религиозном фоне, как оценить направление и призвание экуменического христианского съезда?

Прежде всего, глубокий ров между «Западом» и Индией. Понадобились бы большой талант художника и вся осведомленность социолога, чтобы изобразить неопишущую атмосферу индусской улицы. Достаточно указать, что в Индии 25 % населения умирает до возраста одного года и 50 % до 20 лет, что средний годичный заработок на человека — 270,00 Нов. Фр. При общей населенности Индии в 440 милл. жителей, за последние 10 лет население увеличилось на 77 миллионов. Никакая экономическая и социальная планификация не в силах не только разрешить, но даже облегчить трагический вопрос: как спасти от голодной смерти одну седьмую часть населения земного шара. Нельзя было выйти из роскошного палаца, в котором нас поместили, и не столкнуться вплотную с картиной невероятной бедности и матерьяльной обреченности окружающего нас населения. Притом, мы жили в европейском городе, построенном сто лет тому назад для административных органов Британской Империи и контраст между старым и новым городом потрясающий. С утра до вечера, все улицы старого города кишат оборванной и голодной толпой. Статистика указывает, что «не больше 4 % всего населения Индии обитает в помещениях, соответствующих элементарным условиям жилой площади, вентиляции и освещения». На фоне этой вопиющей и безысходной нищеты, особенно мучителен был контраст между нуждой старого города, и роскошью нового Дели, в котором мы помещались. Контраст и напряжение между голодной Индией и сытым Западом, между христианской верой и нехристианским миром. Тут чувствовалось, до какой степени христианство глубоко связано с Европой, ее культурой и техникой, историческими грехами колонизации, современным материализмом, исходящим из Европы. Именно в свете противоречий исторического христианства, пишет Д-р Виссер Туфт, Ген. Секретарь В.С.Ц., могло звучать невероятным дерзновением провозглашать в столице Индии, что Иисус Христос — Свет мира (Общая тема Ассамблеи)... Было бы естественнее, продолжает он, признавать в Нем тот же свет, который оби-

тал в Будде, у великих святых древней Индии, у тайнозрителей Упанишад и в самом Ганди, свет, который нельзя отождествить всецело с жизнью или учением любого из них. Д-р Радакришнан, вице-президент Индийской Республики, сказал, что христиане — обыкновенные люди, которые предъявляют необыкновенные притязания. Ему, как и многим другим, кажется непозволительным, чтобы такие обыкновенные люди смели предъявлять такое необыкновенное притязание, что «Христос — единственный Свет мира». Конечно, смешение сущности христианства и его исторического бытия неизбежно, но если христианское учение достойно уважения, то не является ли и в наши дни недостойно христиан, их разделения и взаимная вражда, одной из главных причин бессилия и безуспешности христианского благовестия в мире... Эти вопросы непрерывно возникали перед нами, они и составляли основную тему 3-ей Ассамблеи.

Опущу всю техническую сторону Съезда; материальная организация была безупречной. Съезд подготовлялся в течении двух лет специальными комиссиями в Женеве и в Индии, и все, до подробностей, было предвидено: доклады, богослужения, работа в комиссиях и под-комиссиях, размещение делегатов в гостиницах, а молодежи в палатках. Специальные автокары развозили делегатов по городу от Вигиан Бавана, дворца, построенного для мировых встреч, с самыми последними техническими усовершенствованиями. Обширная предварительная литература по разным вопросам была заблаговременно разослана всем участникам на английском, французском и немецком языках.

Съезд в Нью-Дели является уже 3-м в краткой еще истории Всем. Сов. Церквей. Первая Ассамблея, в 1948 году в Амстердаме, положила основание «Всемирному Совету Церквей», в котором слилось два течения: 1. **Вера и Церковное Устройство (Faith and Order)**, на съездах и собраниях которого изучались вопросы богословского характера и искали путей к преодолению догматических разделений. 2. Второе течение **Жизнь и Работа (Life and Work)**, отличалось практическими интересами и темами о том, как конкретно сотрудничать во всех областях общественной жизни и как проводить в жизнь завет Христовой любви к ближним и к страждущим. Итак, Амстердам положил прочное основание «Священному Союзу» между церквями, которые выразили желание быть вместе. Амстердам определил политику и деятельность Всем. Сов. Церквей во всех областях веры и жизни, установил равновесие между задачами догматического и духовного сближения, и между

деятельным служением людям, учредив (всем православным известное) «Отделение Церковной Взаимопомощи и Служение Беженцам»...

2-ая Ассамблея состоялась в августе 1954 года в Эванстоне, около Чикаго, и была как бы испытанием совести пройденного пути. С особой остротой чувствовалось противоположение и расхождение различных направлений в самом христианском мире, чувство иноприродности и эсхатологической напряженности христианства в мире, с одной стороны, и более оптимистическая вера и возможность построения христианской культуры и государства.

Участие православных было всегда обеспечено на этих мировых съездах, хотя оно и не было достаточно согласовано и продумано. Тогда как Вселенский Престол посылал делегатов из высшего духовенства, греческий Синод предпочитал ограничиваться преимущественно представительством от мирян. Известно, что вследствие споров, возникших в греческом Синоде, было решено ограничиться представительством в Эванстоне профессоров богословских факультетов, за исключением 3-х архиереев, которые первоначально числились в списке делегатов. Повидимому, лишь пример Русской Православной Церкви побудил Греческую Церковь пересмотреть в этом году свое «принципиальное» отношение к Экуменическому Движению.

Напомним еще, что за несколько месяцев до Амстердамской Ассамблеи, совещание глав православных автокефальных церквей в Москве провозгласило, что «Амстердамская Ассамблея не имеет иной цели, как создать новую вселенскую церковь», что догматическим вопросам не уделено достаточного внимания в ее программе, и что наоборот, политический и «империалистический» мотив в нем преобладает. Вследствие этого, церкви по ту сторону железного занавеса отказались прислать в Амстердам, — а впоследствии и в Эванстон — своих представителей. Лишь с 1955 года намечается перемена в экуменической ориентации Московской Патриархии, в заключении чего она и подала формальное прошение о вступлении в состав Всемирного Совета Церквей.

К вышесказанному можно еще добавить, что начиная еще с 1948 года, Русская Православная Церковь не скрывала своего отрицательного отношения к русским эмигрантам, участвовавшим в работе Всемирного Совета Церквей, либо под омофором Вселенского Патриарха, либо в составе Американской Митрополии. Вот например, выдержка из письма митр. Николая Крутицкого к Ген. Секретарю Всем. Сов. Церквей перед Амстердамским Съездом:

«Православная Русская Церковь надеется, что Всемирный Совет Церквей не даст звания представителя Русской Православной Церкви какому-либо участнику Ассамблеи, даже если он и окажется русским по национальности и «православным» по вероисповеданию. Это несчастное недоразумение, как вы знаете, возникло в прошлом в отношении русских эмигрантов, которые тогда состояли и теперь состоят в юрисдикции Православной Константинопольской Церкви. В равной мере, это относится также и к «раскольникам» объединенным в группах митр. Феофила в Америке и митр. Анастасия в Мюнхене, которые не имеют ничего общего с Русской православной Церковью». Мы увидим ниже насколько новые условия встречи и сотрудничества «русских православных» из России и из зарубежья изменили или нет эту принципиальную установку...

Миссионерское сознание и свидетельство Всемирного Совета Церквей.

По многим причинам внешнего и внутреннего характера, минувший Съезд в Нью-Дели выделяется исключительной остротой и яркостью миссионерских проблем, которые ставились перед нами. Само местонахождение Съезда — в столице древней и религиозно-восприимчивой Индии, среди народа глубоко верующего, среди множества нехристианских храмов — все это не могло не увеличить сознание миссионерской ответственности христиан за духовные судьбы мира. Мы видели уже насколько сама тема и лозунг 3-ей Ассамблеи — «Христос — Свет Мира» — звучали вызовом для не-христиан и стимулом для самих христиан. Одним из главных событий Съезда было слияние Международного Миссионерского Совета (М.М.С.) и Всемирного Совета Церквей (В.С.Ц.) в единый согласованный организм. Этим слиянием открывается несомненно новая страница в истории христианских миссий. С самого начала своего основания, В.С.Ц. находился во все более и более тесном союзе с М.М.С. Их слияние является необходимым следствием эволюции и эмансипации «молодых» Африканских или Азиатских церквей от миссионерских обществ, положивших им основание, но также естественным плодом многолетнего богословского размышления внутри В.С.Ц. о природе Церкви и значении ее миссионерского призвания и о нераздельности этих двух реальностей. Епископ Южной Индии Ньюбигин указывал справедливо на то, что слово «экуменический» наводит прежде всего на мысль о миссионерском свидетельстве и что потому оно и должно побуждать не

столь к междуцерковным беседам, сколь к распространению Евангелия до концов вселенной, ради соединения во Христе людей всех рас и народностей.

Слияние М.М.С. и В.С.Ц. было подготовлено в течение многих лет и было осуществлено единодушным голосованием в первый же день Съезда. Издавна православные выражали опасения, что это слияние будет воспринято как поощрение для прозелитизма, в особенности в Греции со стороны евангелических сект. Они возражали также против того, что В.С.Ц., не будучи сам Церковью, организовывал бы мировую Миссию, которая является задачей и долгом самих Церквей-членов В.С.Ц. По существу, все нужные оговорки были высказаны. «Интеграция» этих организмов является началом уже не просто сотрудничества, а глубокой и последовательной реорганизацией всей структуры В.С.Ц. и создание нового «Отдела Миссий и Евангелизации». Здесь не только переименование М. М. С., а новый и всеобщий порыв для миссионерского свидетельства, к которому будут, через посредство В.С.Ц. все более и более тесно привлечены сами церкви. Можно еще добавить, что вся проблематика и идеология Экуменического Движения глубоко проникнута миссионерским пафосом Съезда. Достаточно будет сказать, что нигде не ощущалась с такой болью трагедия разделения христиан, как в поле деятельности миссионеров. «Все проповедывали того же Христа, но при различном истолковании Его учения, отказывались приобщаться у общей Чаши, проводили в странах миссий самое беспощадное соревнование, и насаждали в Африке или в Азии распри и предрассудки Европы XVI-го века...» (свящ. Ио. Мейендорф). Разделение христиан является одним из самых глубоких препятствий к распространению Христова Евангелия. Сама жизнь христиан, их взаимная вражда являются камнем преткновения к принятию Слова Христова. Потому стремление к единству церквей и призвание христиан к свидетельству Евангелия в не-христианском мире неразрывно связаны. Ассамблея уделила много времени и внимания различным сторонам миссионерского свидетельства церквей в современном мире. В итоге длительного обсуждения Съезд принял рапорт одной из рабочих Секций по этим вопросам. Не только миссионеры, но «каждый член Церкви призван свидетельствовать... Очевидно, что если христианское свидетельство должно проникать всюду, оно должно исходить от мирян, и излучаться из местной приходской общины. Все члены Церкви составляют «лаос», т. е. совокупность Народа Божия в мире...».

Расширение догматического базиса

До сих пор, 1-ый Член Конституции В.С.Ц., базис, т. е. минимальное исповедание веры, которое принимают все церковные единицы, входящие в состав В.С.Ц., был по преимуществу христологическим: «В.С.Ц. является союзом Церквей, которые принимают Господа Нашего Иисуса Христа как Бога и Спасителя». Новое определение, предложенное 3-ей Генер. Ассамблеей, было уже подготовлено и принято Центральным Комитетом в Св. Андриус (Шотландия) в 1960-м году. «В.С.Ц. является братским союзом Церквей, которые исповедуют Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем согласно Писаниям, и которые стремятся совместно отвечать своему общему призванию, во славу Единого Бога, Отца и Сына и Святого Духа» (1). Расширение значительно. Слово «принимают» заменено словом «исповедуют», что более соответствует содержанию веры. «Согласно Писаниям» удовлетворяло протестантов. Но главным образом, тринитарное ударение новой формулы отвечало глубокому желанию православных, многократно выраженному за последние годы. Расширение устава было принято подавляющим большинством голосов (383 за, 36 против, 7 воздержавшихся), в торжественном пленарном заседании, после того как выступили с возражениями делегаты некоторых протестантских общин. Но под новой формулой подписались представители всех крупных церковных группировок, православных, епископалов, лютеран и кальвинистов. В частности прот. Виталий Боровой подчеркнул, что расширение базиса является значительным шагом на пути к единству, и что, принадлежа к самой сущности христианства, оно и мотивировало вхождение Русской Православной Церкви в состав В.С.Ц.

Исповедание Св. Троицы не только соответствует исконной вере Церкви, но воспринимается многими протестантами как призыв к более глубокому проникновению в тайну Св. Троицы, и в частности, к богословствованию о Святом Духе.

Вхождение Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей

Период между Эванстоном и Нью-Дели ознаменовался резким изменением экуменической политики Московской Патриархии. Вскоре после Эванстона начался между Женевой и Москвой обмен

(1) Мы печатаем жирным шрифтом видоизмененные части базиса.

мнений, приведший к осуществлению личных встреч между возглавителями Моск. Патриархии и Женевского Центра. После встречи в Утрехте в августе 1958 года, Москва прислала наблюдателей, чтобы на месте ознакомиться с деятельностью В.С.Ц. в различных его отраслях. Наконец, после ряда переговоров, 11 апреля 1961 года, патр. Алексий послал в Женеву официальное прошение о вхождении Русской Православной Церкви в состав В.С.Ц.

Помимо Русской Православной Церкви, представили свою кандидатуру три другие православные церкви, находящиеся за железным занавесом, Румынская, Болгарская и Польская. Они принимали участие в экуменическом движении еще до создания В.С.Ц. на всех мировых съездах до 1948 года. Наконец изъявили желание войти в В.С.Ц. 19 протестантских церквей из Африки и две общины Пятидесятников из Южной Америки.

Во избежание предвыборных инцидентов, было решено предоставить слово желающим лишь после самого голосования, во время подсчета голосов. Первым выступил архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Шаховской) и прочитал по-русски и по-английски следующее заявление: «В силу некоторых обстоятельств, мы считаем своим долгом, вытекающим из глубоких религиозных соображений, воздержаться от голосования по вопросу о принятии Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей. Но мы надеемся, что те опасения, которые имеются у нас сейчас по этому поводу, Промыслом Божиим не оправдаются».

Более определенным оказалось второе выступление епископа Золтана Беки, представителя протестантских венгров в Америке: «Протестантская Венгерская Церковь в Америке сознает себя солидарной в христианской любви с великой Православной Русской Церковью. Тысячи мучеников современных гонений свидетельствуют о славной христианской вере и о верности духовенства и верующих этой великой церкви. Если официальные делегаты представляющие себя как назначенные этой церковью, ее представляют верно, то Протестантская Венгерская Церковь в Америке будет голосовать в пользу ее вступления. Если же официальные представители Православной Русской Церкви хотят использовать эту платформу для политических целей, противных подлинному духу Православной Русской Церкви, и если они стремятся представлять взгляды своего правительства (основанные на началах безбожного материализма и недемократической системы партийной диктатуры), в таком случае, Протестантская Венгерская Церковь в Америке желает видеть свое сопротивление записанным

в протокол. В настоящий момент, Протестантская Венгерская Церковь в Америке воздержится от голосования».

Мнение повидимому большинства участников Съезда было выражено архиеп. Афинагором Фиатирским и греческим профессором Аливизатосом. Последние, от имени Вселенской Патриархии и Элладской Церкви, выразили радость о том, что усилится голос и свидетельство Православия в экуменическом движении, и что оно будет более адекватным духовному и нумерическому значению Православия в мире. Голосование оказалось более благоприятным, чем можно было предвидеть по настроениям частных лиц. На 150 церквей, подавших голос, 142 были за принятие Русской Православной Церкви в Всемирный Совет Церквей, 3 против, 4 воздержались, один голос оказался недействительным.

Результаты голосования отражают общее желание членов Ассамблеи упрочить в рамках Всемирного Совета отношения с Русской Церковью, носившие до настоящего момента несколько случайный характер. Для самой Русской Церкви и для прочих Православных Церквей за железным занавесом, создание тесных связей и регулярного общения с свободным христианским миром было очень желательным: оно может способствовать в будущем облегчению той насильственной изоляции, в которой эти церкви живут, в условиях страшного духовного одиночества, социального бездействия и богословского застоя.

Несомненно, что большинство членов В.С.Ц. руководствовались глубоко христианскими побуждениями и засвидетельствовали свою любовь к гонимому и страждущему Православию. Но не может все же не возникнуть вопрос: было ли вполне незаинтересовано и «нейтрально» советское правительство, допустившее русское духовенство к участию в международном церковном собрании за границей, в то самое время, как во всей советской прессе звучат с необычайной силой призывы к усилению борьбы с Церковью и к конечному искоренению веры, в результате которых по всему Советскому Союзу и в подвластных ему странах закрываются храмы, семинарии, монастыри... Мы чувствуем до какой степени уста представителей Русской Церкви скованы, и нам не принадлежит право судить их за молчание, которое нередко красноречивее и убедительнее отражает истинное положение Церкви, чем многословные речи и оптимистические пресс-конференции. Мы верим глубоко, что гонимые церкви, благодатной силой Духа Святого укрепляются в горниле страшных испытаний; за всевозможные политические компромиссы и противоречия, в которых они живут, ответ держать

они будут Господу. При всей принудительной законопослушности Русской Церкви по отношению к советской власти, в особенности в области международной политики, Русская Церковь в экуменическом движении будет иметь возможность свидетельствовать о своей жизненности и о своем стоянии за Христа.

Только будущее нам покажет, обоснованы ли опасения, что участие русских представителей в управлении В.С.Ц. приведет к ограничению внутреннего свидетельства свободного христианского мира и к ослаблению его борьбы с атеизмом. Нельзя также и пренебречь теми опасениями, которые высказывались в среде зарубежных церквей о возможных попытках советской власти добиваться, при посредстве своих церковных представителей в администрации В.С.Ц., ограничения участия церковных русских заграничных организаций в работе В.С.Ц.

Будем надеяться, что Господь укажет на путь разрешения всех могущих возникнуть трудностей в духе христианской любви и братского единения.

(Продолжение следует)

Н. КУЛОМЗИН

В ПРЕДДВЕРИИ ВТОРОГО ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

В нынешнем году неделя посвященная молитвам о единстве христианского мира имела еще больший успех, чем в прошлом. Собрания в Montrouge (где выступали пастор Westphal, католический священник Le Guillou и православный о. Илья Меллиа), в огромном зале Mutualité (пастор Simon, католический проф. Liégé и, с православной стороны, П. А. Струве) и многие и многие другие, посетить и перечесть которых нет сил, собирали в этом году тысячи внимательных и жадных слушателей. После объявления Папой Иоанном XXIII созыва второго Ватиканского собора, католический мир как бы пробудился и массы слушателей текут на собрания. Реакции публики явно свидетельствуют о подлинной жажде христианского мира к единству. Среди успехов и трудностей современной жизни сам Христос зовет каждого христианина к ответственному отношению к судьбам Церкви. Может быть, именно теперь, когда вообще все вопросы выносятся на мировую арену, Церковь могла бы стать той «закваской», о которой говорит Христос, предназначенной для преобразования мира. Никогда, как во время последней «недели» не были повторены столь часто, и

перед такими многочисленными толпами, слова первосвященнической молитвы Христовой:

«Да будут все едино. Как Ты, Отче, во Мне, и Я в тебе, так и они да будут в Нас едино, да уверует мир, что Ты послал Меня». (Ио. 17, 21).

«Le désir de l'unité de tous les chrétiens ne s'est jamais aussi fortement manifesté que de nos jours — le mouvement oecuménique en est une expression très claire — et le deuxième concile du Vatican, annoncé par le Pape Jean XXIII vient précisément y répondre» (1), сказал кардинал Веа, председатель недавно учрежденного в Риме секретариата по делам объединения христиан, в речи произнесенной в Париже, и собравшей свыше пяти тысяч слушателей (2).

О. Иоанн Мейендорф в статье помещенной в журнале *Esprit* (3), справедливо подчеркивает, что сам факт созыва собора является уже событием. Многие католики и не католики, пишет о. И. Мейендорф, могли думать, что созыв собора противоречит постановлениям I Ватиканского собора 1870 г., поскольку существует в лице Римского Папы видимый орган непогрешимости, который в согласии с общим сознанием всей Церкви и в единении с ней выражает *ex sese* истины веры, поскольку также юрисдикция Римского епископа распространяется на всех верующих католической Церкви и позволяет ему руководить ими непосредственно и постоянно (стр. 793). В самом деле, по этой и по другим причинам, созыв собора произвел впечатление внутри католической Церкви, но он не сможет не иметь отклика и вне ее.

Но, во-первых, и это с достаточной силой подчеркнул кардинал Бэа, настоящий собор не будет на манер Флорентийского «un concile d'union», куда съедутся представители разных вероисповеданий, он будет собором епископов, находящихся в общении с Римом, то-есть собором католической Церкви. До разделения Церковь знала семь Вселенских Соборов. Римская Церковь продолжала и после разделения созывать соборы, вселенский характер которых не признан православными, тогда как католическая

(1) «Стремление к единству всех христиан никогда не выявлялось с такой силой как в наши дни, экуменическое движение об этом свидетельствует, второй Ватиканский собор, возвешенный папой Иоанном XXIII, этому стремлению отвечает».

(2) Полный текст речи в «*Informations catholiques internationales*», № 162. 15.III.1962.

(3) «*Esprit*», décembre 1961, pp. 793-800, посвященный Собору.

Церковь именует их вселенскими (oecuméniques): последним из таких был первый Ватиканский в 1870 г.; ныне готовится созыв второго Ватиканского собора.

Основная трудность

Кардинал Веа правильно подчеркнул, в своей речи, что дело любви, а единение есть несомненно дело любви, — неразрывно связано с истинной: «la vérité et la charité sont indissolublement liées dans cette tâche» (4). Но верность истине кардинал видит как верный сын своей Церкви: «Nous porterions à l'unité et à nos frères séparés un amour mal compris, si nous voulions leur donner l'espoir qu'on n'exigera d'eux que la reconnaissance des «dogmes fondamentaux», qu'on renoncera à ce que soient acceptés les décrets dogmatiques du Concile de Trente ou qu'on est prêt à revoir le dogme de la Primauté ou de l'infaillibilité du Pape» (5).

Но надо понять, что трудность положения в том прежде всего и заключается, что догматы, о которых говорит кардинал Веа, были приняты без нашего участия соборами, которые, de facto, не были вселенскими с нашей точки зрения, не говоря уже о содержании самих догматических декретов с которыми мы не согласны. Православные после разделения не собирали вселенских соборов, а лишь поместные соборы или предсоборные совещания. Тут справедливо усмотреть некое свидетельство Православной Церкви о том, что и истина не открывается вне единства: простое признание догматических установок, провозглашенных вне общения, невозможно. Поэтому II Ватиканский собор и не может быть «un concile d'union». Здесь мы касаемся тайны Церкви: мы верим, что истина дана Церкви, но раскрывается она в жизни в Духе Святом, в единстве тела Христова. Догматы — не абстрактные философские утверждения, о которых можно лишь только иррически рассуждать. Догматы суть исповедание веры самой Церкви. Различные богословские школы, течения, углубляют истины Церкви; различия мнений дают лишь повод к более серьезному осознанию этих истин. Догмат же, по самому своему существу есть то,

(4) Истина и любовь неразрывно связаны в этом деле.

(5) Мы проявили бы по отношению к единству и отделенным от нас братьям неправильно понятую любовь, если бы мы дали им повод надеяться, что от них потребуется лишь признание «основных догматов» и не потребуется принятия догматических декретов Тридентского собора, или что не исключена возможность пересмотра догматов о примате или непогрешимости папы.

что исповедует вся Церковь: поэтому и нужны были соборы, чтобы едиными устами и единым сердцем утвердить исповедание основ веры. Каким же может быть отношение православных к догматическим установкам Римской Церкви, которые не явились выявлением веры восточных христиан?

Тут мы коснулись существа самих догматов. Кроме того, умножение догматических постановлений и декретов содержит в себе опасность, которая усугубляется наличием разделения: догматические утверждения могут приобрести слишком полемистический и, в силу этого, недостаточно истинный характер. Иные утверждения Тридентского собора, с точки зрения православной, содержат ненужную полемическую остроту.

Кроме того, при умножении догматических постановлений, предмет их захватывает сферы, не подлежащие догматической нормировке; догмат есть исповедание веры, во-первых, во Христа; догматические установки первых вселенских соборов были именно выражением веры во Христа. Древние споры о Богородице (не Христородице, как то утверждали несториане) были спорами христологическими. Современный догмат о «непорочном зачатии» представляется нам более связанным с западными учениями о благодати, о первородном грехе.

Также более актуальный вопрос о примате Римского епископа является ли возможным объектом догмы?

Примат Папы

Несомненно, что большую трудность представляет ватиканский догмат о первенстве Римского епископа нежели догмат о непогрешимости его декретов. Первенство в том виде, в каком оно существовало в древней Церкви не встретило бы радикального отпора со стороны православных.

Основой древней православной экклезиологии является поместная Церковь. С самых первых времен жизни Церкви, в каждой епархии установилась духовная жизнь вокруг епископа. Епископ, окруженный пресвитерами церкви и диаконами был знаком единства народа Божия в каждом месте. Он предстоял на литургии, он рукополагал пресвитеров, без него ничего в Церкви не совершалось и он ничего не совершал вне единения с народом Божиим, с лаиками, среди которых он был первым. Проф. о. Николай Афанасьев, в ряде трудов, подчеркнул литургический характер природы поместной Церкви, в которой единство и полнота тела Христова осуществляется литургически. Православное учение о Церкви

исходит из центрального понятия поместной Церкви. Организация Церкви в универсальном ее масштабе не принадлежит к существу тела Христова, а к внешней, в истории изменчивой ее оболочке. Митрополии, архиепископии, патриархии, приматы и первенства соответствуют историческому выдвижению той или иной кафедры, по тем или иным историческим причинам, на более высокий ранг. Привилегии санкционируют такие возвышения. Искони апостольские кафедры пользовались особым уважением, но не давали *ipso facto* право на первенство. Восток никогда не восставал против первенства апостольской кафедры римского епископа, епископа столицы, епископа славной в истории Церкви. Но никогда привилегии, связанные с той или другой кафедрой, не возводились в догму.

Примат Папы выражен ватиканским собором в форме непосредственной епископской юрисдикции *de droit divin* римского епископа над всеми верующими вселенной. Исторический процесс возвышения римского престола не ставит перед православным сознанием «un cas de conscience», но признание Римского епископа вселенским епископом *de droit divin*, то-есть епископом повсюду, затрагивает и нарушает основы древней эkkлезиологии.

Когда во время I Ватиканского собора были упомянуты привилегии восточных патриархов, один из членов собора возразил: «Il faut distinguer ce qui est de droit divin et ce qui est de droit ecclésiastique. Vous objectez les privilèges des patriarches d'Orient, mais ceux-ci sont de droit ecclésiastique et ne peuvent en rien prescrire le droit divin» (6).

Но вопрос о примате папы остается открытым (7).

Непогрешимость Церкви

С вопросом о примате Папы связан и другой вопрос, о непогрешимости его декретов. Догмат о непогрешимости папских декретов *ex cathedra*, есть лишь часть более широкого вопроса о непогрешимости Церкви вообще. Всем известно, что Ватиканский

(6) G. Dejaifve S. J., *Pape et évêques au premier concile du Vatican*, Bruges, 1961, p. 80.

Необходимо различать, что опирается на божественное право, и что на церковное право. Вы приводите привилегии восточных Патриархов, но они проистекают из церковного права, и не могут влиять на божественное право.

(7) См. *Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, 1960. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel.

собор не окончил своих трудов; определив положение Папы, собор не коснулся положения епископата. Сейчас в католическом мире заново углубляется вопрос о правах епископата. Вот несколько цитат, приводимых католическими богословами (8):

У *Bellarmini* (XVI в.) «Et lorsque nous disons que l'Eglise ne peut se tromper, nous l'entendons tant de l'universalité des fidèles que de l'universalité des évêques, en sorte que la signification de la proposition «l'Eglise ne peut se tromper» est la suivante: ce à quoi tous les fidèles adhèrent comme étant de foi est nécessairement vrai et de même, ce que tous les évêques enseignent comme faisant partie de la foi, est nécessairement vrai et de foi.» (9).

Из документов не подвергнутых обсуждению I В. Собора:

«Ce don sublime (l'infailibilité) grâce auquel l'Eglise du Dieu vivant est la colonne et le fondement de la vérité (I Tim. 3, 15), nous définissons qu'il consiste en ceci: que ni l'universalité des fidèles lorsqu'ils croient, ni ceux qui jouissent du pouvoir d'enseigner toute l'Eglise lorsqu'ils exercent cette fonction, ne peuvent tomber dans l'erreur. Par conséquent, sont à considérer comme vraies infailiblement, et les vérités de foi et de morale qui partout, sont tenues pour absolument certaines ou transmises comme telles sous l'autorité des évêques en communion avec le siège apostolique, et les vérités qui sont définies comme devant être tenues par tous et transmises comme telles soit par les évêques, avec la confirmation du pontife Romain, soit par le pontife Romain lui-même parlant *ex cathedra*» (10).

(8) Цитаты взяты из статьи G. Thils, «Parlera-t-on des évêques au concile». *Nouvelle revue théologique*. Louvain, N° 8, 1961, pp. 785-804.

(9) «И когда мы говорим, что Церковь не может ошибаться, мы подразумеваем как верующих в целом, так и епископат в целом; таким образом, выражение «Церковь не может ошибаться» значит следующее: то, что верующие принимают как предмет веры есть непременно истина, и также, то, чему епископы учат как предмету веры, есть непременно истина и предмет веры.»

(10) «Сей высокий дар (непогрешимость), благодаря которому Церковь Божия есть столб и утверждение истины, мы его определяем следующим образом: ни верующие в целом, когда они верят, ни те кому вручена власть учительства Церкви, когда они исполняют свои функции, не могут ошибиться. Поэтому, принимаются за непогрешимо верные те истины веры и нравственности, которые всюду приняты как твердо установленные и передаются как таковые, под властью епископов, находящихся в единении с апостольской кафедрой, а также истины которые получили свое определение к принятию их всеми и передачи их или епископами, или самим Римским епископом, говорящим «*ex cathedra*».

Или же в более кратком виде говорится:

«L'Eglise comme ensemble du peuple chrétien est infaillible in credendo. Le magistère du corps épiscopal, uni au pape, est, de la même manière, infaillible in docendo. Et le pontife Romain, lui-aussi, au sens déterminé par le concile du Vatican, est infaillible in definiendo» (11).

Вот разные цитаты, представленные католическими богословами, чтобы подчеркнуть что Ватиканский догмат не ставит Папу вне Церкви или над Церковью, а в Церкви.

Но тот же богослов констатирует:

«Il y a donc deux sujets de suprême pouvoir dans l'Eglise universelle: le collègue épiscopal uni à son chef le pontife Romain et le Pape comme successeur de Pierre.

«Et pourquoi? La raison en est, explique Kleutzen, que le Christ a communiqué sa puissance spirituelle et au collègue des Douze et à Pierre. C'est pourquoi depuis les débuts de l'Eglise les décrets et décisions des conciles oecuméniques ont été reçus par les fidèles comme des sentences divines et des ordonnances de l'Esprit Saint, avec une suprême vénération et une égale soumission.

«De là au plan canonique, l'assertion du canon 228, § I: «Le concile oecuménique jouit du pouvoir suprême dans l'Eglise universelle» (12).

Мы еще не знаем какие вопросы будут поставлены на предстоящем соборе. По всем данным, будет поставлен вопрос о епископах. Вероятно, догмат о Папе будет включен в общее учение о епископах, о мирянах. В этом пункте, мы надеемся, новый собор принесет уточнения более приемлемые православному сознанию. Будет поставлен вопрос о непогрешимости Церкви в целом. Но,

(11) «Церковь — как народ Божий в целом — непогрешим in credendo; епископат в целом, в единстве с Папой, также непогрешим in docendo; Римский епископ также, в том смысле как определил Ватиканский собор, непогрешим in definiendo».

(12) В вселенской Церкви имеются два субъекта высшей власти: собор епископов, в единстве со своим главой, Римским епископом, и Папа, как наследник Петра.

Почему? Причина в том, объясняет Kleutzen, что Христос передал свою духовную власть и собору двенадцати и Петру.

...Вот почему, начиная с первохристианских времен, декреты и решения вселенских соборов были приняты верующими как определения Божии и повеления Святого Духа, с наивысшим почитанием и равным послушанием. Откуда и утверждение 228 § I канона: «Вселенский Собор обладает высшей властью во Вселенской Церкви». (G. Thils, loc. cit.).

православное древнее сознание никогда не искало точного определения органа непогрешимости. Соборы собирались когда в Церкви возникали ереси; соборам предшествовали обсуждения, споры; соборы не собирались с целью установления «новых» догматов, но утверждения истины. Соборы обсуждали большие вопросы с твердой верой, что истина побеждает в Церкви. Некоторые соборы не достигали искомого единства, не были признаны вселенскими. Кроме того, постановления соборов подвергались церковной рецепции, принятию Церковью. Флорентийский собор, на котором православные епископы подписали унию, не был принят ни в России, ни в Греции и не получил вселенского характера в сознании Церкви. При этом, никаких формальных критериев для установления вселенского характера соборов уточнено не было.

Западный мир искал такого критерия и уточнял в этом смысле свое богословие. Прима́т Римского епископа, возведенный в догму позволил I Ватиканскому собору установить непогрешимость декретов Папы при соблюдении известных необходимых условий их выражения. При этом, власть епископа de droit divin не была упразднена. Вселенский собор остается высшей инстанцией выражения истины. Каковы взаимные права собора и Папы не уточняется. Согласие Папы и собора епископов предполагается как предпосылка веры в непогрешимость Церкви. Как новый собор уточнит непогрешимость собора, мы не знаем. Мы можем лишь надеется на Бога, что он поведет Римскую Церковь по путям понятным и приемлемым православному сознанию.

Но по существу, вопрос о непогрешимости Церкви превышает спор о соборе и Папе. Церковь не уточнила до конца тех условий, при которых высказанные истины могут быть без сомнения признанными как Истина. Даже соборы епископов были не всегда признаны. Остается их «рецепция» во времени. Но «рецепция» тоже не есть формальный критерий. В конечном итоге, это есть вера в Церковь и ее непогрешимость. Формальные, точные условия проявления истины всегда могут a priori быть подвергнуты сомнению. Непогрешимость некоторых определений Папы не вызывает у нас доверия в абсолютность их утверждений. Но дело и не в согласии епископов — Истина, данная Церкви выражается в Церкви. Она выразилась на соборах, которые были соборами епископов, но и определение собора не составляет формального критерия.

«Le critère était toujours la vérité elle-même, — говорит о. И. Мейендорф, — et non un organe visible d'infaillibilité. Cette

absence de critère juridique faisait qu'un chrétien, aux premiers siècles, était un homme à la fois libre et responsable» (13).

Ответственность каждого христианина осуществляется в вере в Церковь, в то что ее судьбами движет Дух Святой.

« Seulement, l'Eglise... était avant tout une communion et non un critère extérieur de sécurité doctrinale » (14).

Интересно мнение католического богослова, о котором мы упомянули выше:

« Bien plus, même en traitant de la papauté et de l'épiscopat, on en reste encore à la hiérarchie et aux pasteurs du peuple chrétien; et une ecclésiologie complète comporte, d'abord et avant tout, que l'on rappelle le statut théologique de l'ensemble du peuple chrétien : son origine dans la pensée du Père, ses préparations dans l'ancienne alliance, sa réalisation dans le Christ, sa vie dans l'Esprit, sa dimension eschatologique, son existence comme communauté de charité, de religion, etc. Ces perspectives, les seules véritables, sont autrement larges » (15).

И, действительно, то, что нас разделяет с католиками — это, главным образом, учение о Церкви. Наше покоится на учении о поместной Церкви, тогда как католическое исходит из понятия примата Римского епископа. Новый же собор может несколько передвинуть центр тяжести католической экклезиологии.

Преодоление трудностей в нашем диалоге с католиками лежит в возврате к древней традиции Церкви, которая содержит неисчерпаемый источник церковной истины. Совместное углубление истоков нашей веры может, в конечном итоге, привести нас к созыву уже поистине вселенского собора в день и час, когда то угодно будет Богу.

(13) Критерием была всегда сама истина, а не видимый орган непогрешимости. Это отсутствие юридического критерия в первые века позволяло христианину быть одновременно и свободным и ответственным человеком.

(14) Но Церковь была для него прежде всего общением, а не внешним критерием доктринальной безопасности. (*Esprit*, loc. cit.).

(15) « Больше того, говоря даже о Папе и о епископате, дело идет лишь о иерархии и о пастырях христианского народа, тогда как подлинная экклезиология подразумевает во-первых, и прежде всего, наличие богословского учения о христианском народе в целом, о его начале, в замысле Бога-Отца, о его подготовке в Ветхом Завете, о его осуществлении во Христе, о его жизни в Духе, о его эсхатологическом измерении, о его существовании в единении любви, религии и т. д. Эти перспективы, единственные верные, по иному широки». (*G. Thils*, loc. cit.).

ЦЕРКОВЬ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ

Архиерейский собор

18 июля 1961 года, в разгар новых гонений, имело место необычное событие в жизни подсоветской церкви: собор епископата всей Русской Православной Церкви (1). Этот факт знаменателен хотя бы тем, что епископат впервые за 17 лет собрался для совместного обсуждения церковных дел, и как раз в такое время, когда меньше всего приходилось ожидать такого собора. Очевидно, если советское правительство дало разрешение на собор, то оно имело ввиду какие-то свои определенные цели. Согласно официальному сообщению, собор архипастырей был созван для обсуждения и решения следующих четырех вопросов церковной жизни:

1. Об увеличении числа постоянных членов Священного Синода.

2. Об изменениях в «Положении об управлении Русской Православной Церкви», касающихся раздела IV — «О приходах».

3. О вступлении Русской Православной Церкви в Всемирный Совет Церквей.

4. Об участии Русской Православной Церкви в Всемирном Общехристианском конгрессе в защиту мира, имевшем место в Праге 13-18 июня 1961 г.

Но сразу же бросается в глаза тот факт, что все четыре эти вопроса были уже не только принципиально решены Священным Синодом, но и проведены в жизнь. Как сказано в пункте четвертом «Общехристианский конгресс уже имел место в Праге 13-18 июня 1961 г.», то-есть ровно месяц до совещания, призванного обсудить и решить участие Русской Православной Церкви в нем. Большой нелепости, даже чисто фразеологической, трудно себе представить! И только в подневольных условиях такая нелепость может не вызвать протестов.

Однако, не лучше обстоит дело и с другими вопросами. Как в своей речи указал сам Патриарх, заявление о вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей было отправлено др. В. Виссерт-Хуфту 30 марта 1960 года, так что и тут епископат мог лишь подтвердить не только принятое, но уже и исполненное решение.

(1) См. *Журнал Московской Патриархии*, 8, 1961, стр. 3-29.

Первые два пункта — существеннее. Оба они затрагивают самую структуру Церкви и вносят изменение в Положение о Церкви, принятое на поместном соборе 1945 года. Вопрос об увеличении числа постоянных членов Священного Синода был уже также решен и проведен в жизнь постановлением Синода от 16 марта 1960 года. Помимо Патриарха и главителей трех престольных кафедр, Крутицкой (Московской), «Ленинградской», Киевской, с марта 1961 г., постоянными членами Правящего Синода являются по должности Управляющий делами Московского Патриархия и Председатель Отдела Внешних Церковных Сношений.

Изменение это вызвано, по всей вероятности, чисто практическими соображениями. Возглавителями престольных кафедр являются большей частью лица очень преклонного возраста, которым бывает трудно часто и срочно наезжать в Москву и активность которых не соответствует боевым ситуациям новейшего времени. Управляющий делами Московской Патриархии и Председатель Отдела Внешних Сношений, наоборот, выбираются среди молодых и энергичных епископов. Так, для примера, до этой реформы постоянными членами Синода состояли 84-летний Патриарх, 84-летний митр. Киевский Иоанн, и 70-летние больные старцы митр. Питирим Крутицкий и Гурий, б. Ленинградский. Увеличение числа постоянных членов позволило к ним присоединить 45-летнего архиеп. Пимена и 32-летнего архиеп. Никодима (с осени 1961 г. Пимена в его должности заменил 50-летний архиеп. Киприан). Но, опять-таки, епископат был тут приглашен лишь для того, чтобы ратифицировать уже давно внесенное изменение в **Положение о Церкви**.

Второй пункт — первостепенной важности, он же, вероятно, и был причиной созыва собора. Он касается самой сердцевины церковной жизни, а именно церковно-административного устройства прихода. Согласно **Положению о Церкви** 1945 г., разработанного пок. митр. Григорием (Чуковым) в духе постановлений Собора 1917 года, хозяйственно-финансовой жизнью прихода ведал церковный совет, возглавляемый **настоятелем** (это то устройство общины, которое сохранилось в Западно-Европейском Русском Экзархате Вселенского Престола). Жизнь прихода мыслится в целом, миряне участвуют в управлении, но возглавление всей жизни прихода, как духовной так и материальной, остается за настоятелем. Тем самым сохраняется **единство** приходской жизни, которая имеет единого возглавителя — настоятеля.

Однако, такое положение о приходе противоречило советскому

законодательству о культурах, выработанному еще в 1929 году и все еще остающемуся в силе. Соответствующий параграф этого законодательного декрета гласит:

«Для непосредственного выполнения функций, связанных с управлением и пользованием культовым имуществом, а также в целях внешнего представительства, религиозные объединения избирают из среды своих членов, на общем собрании верующих, открытым голосованием, исполнительные органы: в религиозных обществах, в количестве трех человек».

Однако, этот действующий закон не применялся целых семнадцать лет, все то время, что действовало **Положение о Церкви** 1945 года, и только в 1960 году, **Совет по делам Русской Православной Церкви** решил его воскресить. В своей вступительной речи Патриарх Алексей не скрывает, что изменение приходского устройства вызвано требованиями Советских властей:

«В апреле этого года Совет по делам Русской Православной Церкви известил нас о том, что Совет Министров Союза ССР вновь обратил внимание на многочисленные случаи нарушений со стороны духовенства советского законодательства о культурах и указал на необходимость внести надлежащий порядок в жизнь приходов, и именно в вопросе восстановления прав исполнительных органов церковных общин в части финансово-хозяйственной деятельности, в соответствии с законодательством о культурах.»

Так, по указанию советских властей, Священный Синод, в своем заседании 18 апреля 1961 года, вынес постановление о разграничении обязанности настоятелей и исполнительных органов мирян:

«...причем настоятелям вменялось в обязанность всецело сосредоточить свои заботы на духовном руководстве приходом и на богослужебной стороне, с освобождением их от участия в хозяйственно-финансовой деятельности общины, каковая деятельность возлагалась только на исполнительный орган верующих, несущий по закону ответственность перед Гражданской властью за сохранность здания и имущества храма.»

В силу этой реформы, настоятель отстранен от руководства прихода в целом и сведен на роль духовного чиновника, назначенного на приход для совершения богослужений и треб. С точки зрения эkkлезиологической, такой порядок — который, кстати сказать, существует в православной церкви в Америке, по крайней мере в Американской Митрополии, — должен быть признан порочным. Он разбивает единство жизни прихода, разобщает админист-

ративную деятельность от духовной, хотя обе тесно связаны и переплетаются, принижает авторитет настоятеля, отделяет его от мирян. В приходе устанавливается двойственное возглавление, что не может не отразиться пагубно на внутренней жизни общины.

По мнению некоторых, в настоящих условиях, при гонениях и притеснениях со стороны власти, такое разграничение может иметь благие последствия. Священники больше не будут отвечать перед законом за финансовое положение своих приходов, и тем самым, их будет труднее привлекать к уголовной ответственности.

Однако, вряд ли советское правительство потребовало изменение **Положения о Церкви**, если бы это изменение шло на пользу Церкви... Во всяком случае, в среде епископата постановление Свящ. Синода вызвало некоторое сопротивление. В той же вступительной речи Патриарх Алексей признает, что им «было получено на это решение — правда всего от трех епископов — отзыв с мнением, что этим якобы отменяется постановление **Положения о Церкви о правах настоятелей**». Вероятно, целый ряд епископов, законно считая, что изменение **Положения о Церкви**, особенно в таком существенном вопросе, может внести только Поместный Собор, отказались проводить в жизнь полученный ими указ. Этим сопротивлением какой-то части епископата и был вызван, как нам кажется, этот архиерейский Собор, который, если не может заменить собою Поместного Собора, включающего представителей от мирян и священников, то все же как-то является выражением соборного голоса церкви.

Но этот архиерейский Собор трудно признать подлинным собором. Несмотря на то, что программа состояла из четырех существенных пунктов, продлился он всего **один** день (18 июля), даже пол-дня, так как епископы собрались для участия в архиерейском соборе лишь к четырем часам! Краткость заседания собора объясняется тем, что он протекал по чисто советскому шаблону. По каждому вопросу было несколько выступлений, которые все склонялись в одну сторону, в сторону утверждения постановлений Священного Синода. Ни одного возражения, ни одного уточнения или дополнения к предложенным резолюциям не раздалось в патриарших покоях Троице-Сергиевской Лавры, где происходило заседание.

По всей вероятности, несогласные епископы не были даже допущены на заседание. Так, по крайней мере, говорили местные люди западным туристам. Только шесть месяцев спустя, Журнал Московской Патриархии (№ 1, 1962 г. стр. 35-36) дал именной

список епископов, участвовавших в Соборе. В нем перечислено 46 присутствовавших (столько же сколько 17 лет назад, в момент, когда Церковь только начинала воскресать) и 6 отсутствующих «по состоянию здоровья» (трое из этих шести действительно очень преклонного возраста). Из этого списка следует, что не присутствовали на соборе по «политическим причинам» еп. Донат Щеголев, который был выслан из Новосибирска и назначен в Кострому, куда так и не смог прибыть. Вероятно, еп. Донат, как многие другие члены клира «запрещен» сов. властями в служении (8-го октября он участвовал в богослужениях в Троице Сергиевской Лавре).

Также не присутствовал на соборе митрополит Минский Антоний (Кротевич), исчезнувший бесследно в 1961 г. Судьба его вызывает самые серьезные опасения.

Архиерейский Собор 1961 года еще раз показал до какого предельного унижения и порабощения доведена многострадальная Русская Православная Церковь в Советской России.

Осуждение архиеп. Андрея Сухенко

В декабре месяце, киевское радио передало на украинском языке известие об аресте и осуждении на **восемь** лет заключения, «за растрату церковных денег» Черниговского архиепископа Андрея Сухенко, управляющего также и Сумской епархией. Родом из Бессарабии, архиеп. Андрей жил до 1940 г. вне пределов Сов. России. Во епископы был посвящен в 1948 году и занимал последовательно кафедры, Черновицкую, Винницкую и Черниговскую.

В 1960 г., архиеп. Андрей присутствовал в качестве делегата от Русской Православной Церкви на интронизации Грузинского Католикоса Ефрема. В июле 1961 года, архиеп. Андрей участвовал в архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. 2 октября 1961 г., вероятно в связи с арестом архиеп. Андрея, Святейший Синод постановил освободить его (sic!) согласно прошению (sic!), от управления порученных ему кафедр.

Архиеп. Андрей является, после архиеп. Казанского Иова (2), вторым архиереем, осужденным на тюремное заключение с 1960 года. Следует отметить суровость приговора: год назад, архиеп. Иов был осужден всего на три года тюрьмы за те же «преступления».

Интересно также, что делу архиеп. Иова была дана широкая огласка, тогда как суд над архиеп. Андреем не получил отражения в советских газетах: о нем умолчал даже журнал «Наука и Религия».

(2) См. «Вестник» ном. 58-59, 1960, стр. 84.

Распространение смертной казни

Переход Сов. России от социализма к коммунизму сопровождается усилением уголовного законодательства: смертная казнь отныне применена не только за убийство (с расчетом или без расчета), но и за целый ряд других противонравственных или экономических преступлений: изнасилование, нападение на милицию и дружинников, хищение государственного имущества, взяточничество. Смертная казнь применяется широко к провинившимся «церковникам». Недавно, в селе Баробой, в Молдавской области, судилась целая группа православных колхозников, участвовавших в расправе над коммунистом, заподозренным в убийстве местных священника и псаломщика. Четверо колхозников были приговорены к смертной казни, пятнадцать других к разным срокам заключения (3).

Удушение богословских школ

С закрытием Киевской, Ставропольской, Саратовской семинарий, заочного сектора Ленинградской Академии, не прекратилась политика сов. правительства, стремящегося совершенно задушить богословское образование. Одесская семинария избежала закрытия, перебравшись в новое помещение за город. По сведениям из Сов. России, атака сейчас ведется на Минскую и Волынскую семинарии, в которые уже прекращен прием.

Резко сократилось, в связи с принятыми сов. правительством притеснительными мерами, число поступающих в Ленинградскую Семинарию. Если верить «Науке и Религии» (февраль 1962 г., стр. 37), в 1959 году в Ленинградскую Семинарию поступило 37 человек, в 1960 г. уже только 16 человек, а в 1961 г. всего 8 человек.

Несмотря на притеснительные меры, вера жива. А. Осипов, который, продолжая неистовствовать, начинает задыхаться в затхлой среде псевдо-научной антирелигиозной пропаганды и проповедует возврат к языческим праздникам (!), за что получил нахлобучку от «Науки и Религии» (4), пишет, что до сих пор, 50 % а то и 60 % советских детей получают крещение (5).

Анонимный корреспондент «Посева» пишет, что в Полтавской области «в связи с преследованием религии, многие снимают иконы и снова закапывают их в землю, как это было до 1942 года... Но

(3) Informations Catholiques Internationales, 1 mars 1962.

(4) Н. Р., 12, 1961, стр. 83.

(5) «Литературная газета», 30.I.1962.

на богослужения ходит еще много людей, главным образом, пожилых. В Миргороде спокойнее, чем в Полтаве. Там только одна церковь, венчается в ней до сих пор большинство молодежи. Похороны в Миргороде тоже чаще всего церковные». «В Харьковской области к церквям придираются по всякому поводу, преследуют и закрывают. Многие вообще перестали ходить молиться из-за преследований, но вера ведь остается у человека все равно» (6).

Антирелигиозная пропаганда топчется на одном месте, все пытается доказать, что христианство заимствовано по кусочкам из других религий, что если верующие честные люди, то их пастьры мошенники, обманщики и в тайне ни во что не верят (не очень это лестно для атеизма!). Но как говорят сами руководители атеизма, их пропаганда до верующих не доходит.

Все чаще и чаще раздаются голоса, требующие воссоздать Лигу безбожников в надежде, что такая лига успешнее будет бороться с религией, чем Общество по распространению политических и научных знаний.

Сов. правительство все не решается предпринять этот шаг, так как боится, что это повредит репутации Сов. России за границей, в частности, среди мусульман и индусов. «Конечно, где-нибудь за рубежом поднимут вой, когда узнают об обществе атеистов. Ну, что же, будем объяснять и растолковывать, что усиление научно-атеистической пропаганды ничего общего с гонением на религию не имеет» (7).

Эта оглядка на «заграницу», на общественное мнение свободных стран — очень существенный факт. Наш долг как можно громче говорить о новой полосе гонений на Церковь и религию в Сов. России: это может-быть единственное, что может остановить сов. власть в ее намерении уничтожить Церковь.

КОНЧИНА МИТР. НИКОЛАЯ КРУТИЦКОГО (1891-1961)

13 декабря 1961 года, в Боткинской больнице скончался виднейший иерарх Русской Церкви митр. Николай, бывший Крутицкий (в миру Борис Дорофеевич Ярушевич, сын Ковенского священника). Блестяще окончив Духовную Академию, архим. Николай был возведен во епископа Петергофского в 1921 г. всего 30-ти лет от роду. Почти тут же он был арестован и отправлен в ссылку

(6) «Посев», 21.I.1961.

(7) «Наука и Религия», 2, 1962.

в Среднюю Азию. В 1927 г. поддержал митр. Сергия в его лояльности советскому правительству. Во время войны, он стал управлять делами Московской Патриархии и вскоре получил назначение на крутицкую кафедру. До своей отставки в 1960 г., митр. Николай заведовал внешними сношениями Патриархии и выступал в зарубежных поездках не только во славу Церкви, но и советского правительства. Вероятно, митр. Николай взял на себя этот грех сознательно, чтобы обеспечить Церкви относительную самостоятельность. Однако, его политические проповеди не могли не вызывать смущения в свободном мире. Возможно, что митр. Николай занимал этот пост и по карьерным соображениям.

Отставка митр. Николая произошла внезапно в 1960 г. Он был лишен не только кафедры, своих функций, но был фактически лишен сов. властями возможности служить и находился одно время под домашним арестом. Причины этой опалы до сих пор неясны. В письме из России, опубликованном в Посеве (21 января 1962 г., № 3 (818) и перепечатанном в «Русской Мысли» (10 февраля 1962 г., № 1798), имеются сведения, что народ, не без оснований, считает, что митр. Николаю «помогли умереть». Нами, окольными путями получено тоже одно письмо из Москвы от прямого свидетеля, подтверждающего, что сов. власти всячески пытались помешать народу проститься с архипастырем. Приводим его здесь, т. к. оно очень ярко характеризует религиозный облик русского народа.

«Решил вам написать письмо о том, как я с братом хоронили нашего дорогого Владыку. 13 декабря вечером, нам сообщили, что 14 декабря, в 9 ч. утра, будут прощаться с усопшим. Мы решили ехать туда раньше. В 7 ч. 45 м. утра, мы были уже в здании морга Боткинской больницы. Служитель нас встретил в помещении, хотя морг открывается в 9 ч. В 8 ч. приехал свящ. Шпиллер и владыка Иоанн Средне-Восточный. Они отслужили там панихиду, но служитель нас не пустил. От них мы узнали, что отпевать и хоронить будут в Загорске и что тело повезут в 10 ч. утра. Знаю, что Владыку облачили только вечером 13 декабря, в 6 ч. четверо священников.

Они уехали. Мы терпеливо ждем: 9 ч., 10 ч., 11 ч., 12 ч., народ все подходит. Всего описать трудно, что было. Но представители Патриархии нам говорят, что ему заказан цинковый гроб и он еще не готов. Но это была просто пустая отговорка. До сих пор непонятно почему была такая задерж-

ка. В 12 ч. 30 м. привезли на грузовой машине белый гроб, красивый и очень длинный. Понесли его в морг, сказав, что потом принесут в зал «Прощания» и вы все проститесь. Народ рыдал. В морг спустились священники и сестра Владыки с дочерью. В 1 ч. дня вынесли гроб. Лицо закрыто белым воздухом, а сам был весь закрыт лиловой мантией. Поставили гроб на постамент и тут же священник, который возглавлял, сказал: «К выходу». Народ буквально ухватился за гроб и те, кому было поручено нести гроб, были оттеснены и народ сам схватил гроб и поставил на другой постамент, в другой комнате, и начал прощаться. О, сколько было слез! Когда вынесли, то народ целовал машину, в которой был Владыка; вставали на снег на колени. Погода в эти два дня 14-15 дек., очень плохая, мороз, мять, снег с вьюгой и с страшнейшим ветром. Мы домой приехали около 3-х часов дня, а машина приехала в Загорск в 2 ч. или около 2-х. 2-ой день 15 декабря. В 7 ч. утра, мы были у гроба Владыки и подошли с ним еще проститься. Рука была открыта, в руке кипарисовый крест, евангелие, у руки маленькая икона Нерукотворн. Спаса.

Удалось попасть близко к гробу благодаря раннему приезду, стояли на расстоянии 6-7 шагов от него. С 7 до 9 ч. 30 м. была совершена ранняя литургия, а затем началась поздняя, которая окончилась в 12 ч. С 12 ч. до 1 ч. 30 м. было отпевание. Отпевание совершали: Патриарх Алексий, митр. Питирим, митр. Борис, архиеп. Иоанн, еп. Антоний (из Лондона), архиеп. Никодим, еп. Киприан (управ. делами Патриархии) и 10 пар священников и архимандритов. С 1 ч. 30 м. до 4-х ч. дня — весь народ прощался. Пели два хора студентов. Разрешительную молитву читал Патриарх Алексий. Во время запричастного, ректор Академии сказал краткую биографию Владыки. А Патриарх Алексий сказал слово перед отпеванием. Во время пения духовенством «со святыми упокой» и когда запели «Сам един еси бессмертен» у большинства перехватило видимо от слез спазма горла и пение прекратилось, выручил хор студентов. Мне кажется, не было человека, который бы не плакал. В 4 часа, при пении «Помощник и Покровитель» понесли его в церковь Смоленской Божией Матери, где он и похоронен. Там похоронены московские митрополиты, правда в других храмах. Вот кратко, что я видел, а что чувствовал, то и передать вам не могу».

ЦЕРКОВЬ И «ЦЕРКОВНОСТЬ»

Понятие «церковности» твердо вошло в наш словесный обиход. Это понятие стало не только выражением положительного суждения, но и критерием оценки: существуют верующие, которых называют «малоцерковными» и «нецерковными», в противовес тем, кто заслуживает лестного именованья «подлинно церковного человека». Какое же содержание вкладывается обычно в это понятие «церковности»? Обычно «церковным» называется человек, который, по слову псалма, «возлюбил благолепие» дома Божия, человек, которого влечет к литургической жизни Церкви. Вопрос о том, в какой степени данный «церковный» человек обладает разумеющей верой, какова интенсивность и подлинность его религиозного чувства, полностью выпадает из поля зрения подобной оценки, как и вопрос о том, в какой степени повседневная жизнь «церковного» человека подчинена требованиям Евангелия. Сомнительность понятия «церковности» в той форме, в которой этим понятием пользуются, очевидна уже из того, что может существовать — и существует! — «церковность», как любовь к культуре, совершенно «свободная» от какой-либо религиозной веры и нравственных норм. «Церковным» был дед Алеши Пешкова (ставшего, впоследствии, Максимом Горьким) — он не пропускал церковных служб, но жестоко эксплуатировал рабочих, обманывал покупателей и еженедельно, вернувшись от субботней всеобщей, до крови сек своих малолетних внуков. Кроме «бытовой» и «домостроевской» церковности существует еще «церковность» эстетическая. Задолго до того, как западные эстеты «открыли» новгородскую и суздальскую икону и начали украшать ими свои гостиные, увлеклись церковным культом русские декаденты. Рассказывают, что Луначарский, народный комиссар просвещения в первые пореволюционные годы, бывший последовательным скептиком-атеистом, прекрасно знал церковный устав, любил посещать богослужения и, посмеиваясь, поправлял неопытных псаломщиков. Та своеобразная логика, которая лежит в основе понятия «церковности», требовала бы того, чтобы и Луначарский был причислен к «церковным людям».

Над созданием такого, исключительно-культового «климата благочестия» много потрудились государственная власть — та самая власть, которую, в продолжении веков, награждало лестными

эпитетами протодьяконское красноречие. Уже император Константин, сделавший христианство государственной религией Римской Империи, провозгласил свободу христианства, как свободу культа. Культ декоративен, он есть могучее средство пропаганды имперской идеи, с его помощью нетрудно создать иллюзию державы, до конца христианской, при сохранении порядка и благочиния, которым угрожают чрезмерно рьяные, бескомпромиссные в вопросах веры и догмата, поборники евангельского идеала. Но стоит ли говорить, что подлинная христианизация, как новое рождение в Духе и Истине, как возростание «в меру возраста Христова», осталась уделом немногих, в то время, как масса крещеных оставалась открытой для языческих влияний всех времен и вариантов? Какой дорогой ценой должны были платить те немногие подвижники, которые шли не в пустыню, а в мир, за свою попытку прорвать священный покров империй Византии и России, выйти за границы культа во имя завещанного Спасителем идеала христианского максимализма!

Имперский мираж исчез, прошлогодний снег растаял. Зажатые между новым вариантом чудовищного порабощения Церкви государством (на этот раз — атеистическим) и косным обрядоверием тех, кто «ничего не забыл и ничему не научился», мы идем трудной дорогой, стряхивая пыль номинализма и обрядоверия.

За «церковностью» грозит исчезнуть Церковь, мистическое единение народа Божия с Христом, то благодатное обновление ума и сердца, которое призвано наследовать Царство Божие. В повседневной церковной работе нет ничего более трудного, чем эта попытка выделить вечное из временного, указать на то «единое на потребу», без чего «церковность» теряет свою возрождающую силу, становится набором благочестивых привычек и рефлексов, духовно и миссионерски бесплодных.

Култ условных религиозных рефлексов, обрядоверие, при котором людей объединяет лишь совместная любовь к богослужению и пафос обрядовой строгости, пышным цветом расцвели в эмиграции. Появилось новое старообрядчество, занятое, в основном, вопросом не «что», а «как» — религиозный вариант политической косности и пугливого охранительства. Нормы «бытового благочестия» — будь то молебны с акафистом по средам, будь то причащение один раз в год — («так у нас в Калуге делали, менять это недопустимо!») — вошли в церковную практику, как новые догматы, как своеобразная духовная тирания. Всякая попытка богословствовать «не по Макарию» воспринимается, как вызов —

стыдно перечитывать страницы убожества и злобы, направленные против ныне покойных о. Сергия Булгакова или А. В. Карташева. Практика частого мирянского причащения воспринимается чуть ли не как профанация святыни, как модернизм или обновленчество. [Целые церковные журналы заполняются перечнем людей и явлений, которые следует проклинать и анафематствовать...]

Естественно, что эта установка «обрядового благочестия» вызвала против себя страстную реакцию. С большой нравственной силой писал об этом покойный Г. П. Федотов в статье «О некоторых гонимых «измах». Мысль Г. П. Федотова столь же проста, сколь и бесспорна — стремление изгнать из религиозной жизни, под предлогом борьбы с прелестью, все виды «психологизма», заменив движение души условными религиозными рефлексами, грозит окаменением сердца, иссыханием тех источников, из которых течет живая вода личного богообщения. Без этой живой воды нет религии, а есть лишь «христианский» вариант обрядоверия, неистребимого до конца магического суеверия, разрушить которое пришел Христос, возведший нас «в свободу славы чад Божиих». Г. П. Федотов рассказывает, как он спросил своего знакомого, стоявшего в длинной очереди людей, дожидавшихся исповеди, — у какого священника он намерен исповедываться? — и получил потрясший его ответ: «не знаю, я не психологизирую исповеди». «Может ли быть таинство более личное, а, следовательно, «психологическое»! — восклицает Г. П. Федотов. Его нравственное беспокойство оправдано и понятно. Что может быть духовно бесплоднее, чем отношение к исповеди, как к условному акту, не имеющему отношения к сокровенному сердцу! Поставленный перед необходимостью выбирать между религиозным «коллективизмом» стада, переставшего быть словесным, и религиозным индивидуализмом «психологизирующего» склада я, несомненно, выберу последнее. Живые, хотя и разрозненные составные части можно еще собрать в соборный организм — с коралловой скалой, сложившейся из окаменелых и безжизненных ракушек, просто нечего делать — она имеет лишь музейную ценность... Но Г. П. Федотов неправ, когда он считает религиозный «индивидуализм» правильным ответом на грозящее нашей церковной жизни обрядовое омертвление. Церкви одинаково чужды обе крайности, тайна Церкви в новом **сочетании** личного и общественного. Это есть созидание на земле того виноградника, который, как единый организм, воссияет всеми своими бесчисленными ветвями и лепестками в победном свете грядущего Хозяина виноградника. Мерой этого дня мы при-

званы мерить всю нашу церковную жизнь, прилепляясь вновь и вновь к лозе-Христу.

Возрождение и развитие экклезиологического богословия привело к некоторому возрождению нашей евхаристической жизни. Пусть это возрождение коснулось пока незначительного круга священников и мирян, пусть это пока еще лишь учащение мирянских причащений, а не чувство «народа святого», призванного к евхаристическому общению не только с Богом, но и с братьями по вере. Но мы снова «открыли» Божественную Литургию, как вершину и «исполнение» Церкви, как жертву хвалы и радость благодарения.

Но если то, что я назвал экклезиологическим возрождением уже начинает входить в нашу евхаристическую практику, то оно еще не коснулось иных, притом важнейших, сторон нашей церковной жизни. Примером может служить хотя бы таинство покаяния, о котором говорит в своей статье покойный Г. П. Федотов.

Некоторое время тому назад, в германском протестантизме появилось движение, ратовавшее за возрождение практики исповеди. Этому движению, встретившему поддержку в кругах протестантского духовенства, не суждено было развиваться и оно практически оказалось мертворожденным. Причиной тому было, по моему убеждению, не только неподготовленность верующих, которые привыкли отождествлять исповедь с римско-католической практикой, но и отсутствие богословской, а, следовательно, и миссионерской и проповеднической перспективы, которая должна была бы придать этому движению убедительность и силу. Протестантское духовенство думало не о возрождении практики древней Церкви, введшей, в посленикейский период, таинство индивидуального покаяния. Пасторы думали лишь о новом способе духовного воздействия на верующих, то-есть руководствовались педагогическими соображениями, а не мистериальным богословием. В результате, верующие протестанты продолжают предпочитать психотерапевта настоятелю своей общины.

В большинстве православных Церквей (некоторые балканские Церкви составляют исключение) таинство покаяния освящено традицией и верующие сравнительно редко сомневаются в его необходимости. Но, к сожалению, это таинство зиждется и у нас больше на чувстве дисциплины и привычки, чем на целостном восприятии Церкви. Священники смотрят на исповедь, как на возможность пастырского воздействия на пасомых, как на средство, должствующее уберечь от неподготовленного или недостойного при-

чащения. Верующие же относятся к исповеди, как к порогу, через который нужно перейти для того, чтобы иметь возможность приступить к св. Чаше — они «говеют».

Руководства по пастырскому богословию подробно говорят о «технике» исповеди, но они неизменно рассматривают исповедь, как «врачевание духовных недугов» или, в лучшем случае, как средство для духовного руководства. Отсюда — часто имеющая место условность и трафаретность исповеди, которая служит больше для утешения кающегося, чем для его духовного обновления.

Подлинный смысл таинства покаяния откроется нам тогда, когда мы будем рассматривать это таинство в перспективе Церкви, а не в свете наших привычек, которые достаточно часто уводят нас от Церкви. Покаяние есть таинство индивидуальное по своей форме, но не по своей интенции. Избавление от грехов есть лишь путь, а не цель. Цель же состоит в воссоздании «первозданной красоты» живого члена Церкви, вновь обретающего те свойства обновленного Адама, которые делают его живой ветвью спасительной Лозы, вводят его вновь в то «общество святых», из среды которого пытался похитить его «князь тьмы и греховных сладостей родитель». Хотя таинство крещения и неповторимо, покаяние может быть условно названо новым крещением, призванным облечь нас одеждой нетления и подвести нас «к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах» (Евр. 12. 23).

В свете такого понимания таинства покаяния становится очевидно, что мы призваны каяться не только в нарушении десяти заповедей, а, восходя от «закона» к благодати, думать о том, что мы должны были бы сделать и, по лености, не сделали. Тогда покаяние не будет, как это столь часто бывает, лишь неумелым, ибо любительским «психоанализом с учетом грехов», а положительной реализацией нашей «искупленности от клятвы законныя»...

Приниженное отношение к таинству покаяния привело к тому, что в нашей церковной практике употребляется, как правило, лишь та краткая форма разрешительной молитвы, которая взята из латинствующего Требника митрополита Петра Могилы. Текст и дух этой разрешительной молитвы есть наглядная иллюстрация той отрицательной эволюции, которую проделало восприятие таинства покаяния на Западе. Тут мы находим и исключительное восприятие этого таинства, как врачевание духовных недугов и предельно чуждое нашей еkkлезиологии противопоставление облеченного властью клира мирянам («аз... прощаю и разрешаю...»). Можно лишь пожалеть, что эта молитва твердо вошла в практику Русской Церк-

ви. Церкви греческого языка вообще этой молитвы не знают — греки читают лишь ту расширенную молитву, начинающуюся словами «Господи Боже, спасение рабов Твоих...», центром которой являются слова «примири, соедини... святых Твоей Церкви...» Можно было бы только приветствовать распоряжение церковной власти, которое обязывало бы священников читать обе разрешительные молитвы, ни в коем случае не ограничиваясь только последней. Раскрытие духа и смысла этой молитвы на исповеди или в проповеди, предшествующей ей, поможет преодолеть то обедненное восприятие исповеди, как дисциплинарного акта, о котором подробно говорилось выше. Покаяние, как «изменение ума», как таинство благодатного примирения с Богом и нового вхождения в Церковь, где Христос оmyвает наши грехи честною Своею кровью, молитвами святых Своих — вот единственный ответ на возражение, которое иногда приходится слышать: «зачем мне исповедываться? я и так постоянно беседую с Богом в молитве». Подобные высказывания приходилось слышать от людей «церковных», то-есть знающих церковное благолепие и искренно любящих богослужение — лишнее доказательство того, какое обнищание, какая поистине протестантская потерянности и беспризорность могут скрываться за вполне благополучным фасадом. Дай Бог, чтобы в православном сознании снова возродилось восприятие исповеди, как благодатного акта, как возвращения из страны далече в украшенный Чертог, уготованный Богом любящим Его.

О ПРИРОДЕ ЦЕРКВИ

От Редакции

В начале XX века, русское духовенство и лучшие представители богословской мысли, тяготившиеся положением Русской Православной Церкви Синодального периода и мечтавшие «о соборном самоуправлении, о внутреннем раскрепощении живых сил Церкви», о «восстановлении священных канонов во всей полноте и чистоте» считали, что восстановление всего этого возможно только «через нарочито для сего созданный Поместный Собор Русской Церкви». Велась большая подготовительная работа, в процессе которой изучались, обсуждались вопросы, решение которых ждали от Всероссийского Собора. Ниже мы решили поместить выдержки из статей сборника «К церковному Собору», составленного группой 32 петербургских священников (1906 г.),

в которых разбираются темы, имеющие и в настоящее время актуальное значение для всего православного мира. Протоколы поместного Собора Русской Церкви 1917-1918 г. показывают, что Собор свою работу проводил в духе тех чаяний, намеченных в статьях вышеуказанного сборника. Приходится только пожелать, что то, что было принято Всероссийским Собором и положено как основание для «восстановления начертанного канонами строя церковного самоуправления», в России, под владычеством большевиков, не получило практического применения. Осталось фактически только патриаршество, все же другие постановления, например, положение об избрании церковным народом епископов, об епархиальном управлении, о приходе и т. д. в жизни Русской Церкви остались мертвой буквой. Но то, что не получило возможности быть осуществленным в стесненных обстоятельствах жизни Русской Церкви, должно быть руководящим в построении жизни Православной Церкви в свободных условиях, ибо «вкравшийся там или здесь обычай, говорит св. Киприан Карфагенский, не должен мешать превозмоганию и победе истины, ибо обычай без истины — только давность заблуждения».

Из статьи «О СОСТАВЕ ЦЕРКОВНОГО СОБОРА»

Церковь, по учению ап. Павла, «есть тело Христово» (Еф. 1, 22-23). «Как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12, 4-5). В теле все члены так обусловлены один другим, что ни один, без вреда для всего тела, не может сказать другому: ты мне ненужен; напротив, «члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех большую прилагаем мы честь» (I Кор. 12, 20-23). Так и в Церкви Божией не может быть ни мертвых членов, ни ненужных и излишних для домостроительства церковного, «ибо дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (I Кор. 12, 4-7). Поэтому все церковное «тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для создания самого себя в любви» (Еф. 4, 16).

Сообразно такому учению о Церкви, устроилась в век апостольский и церковная жизнь с церковным управлением. Деяния апостольские свидетельствуют, что апостолы обсуждали пред всем «множеством» свои предположения и осуществляли их при молитве и при содействии всей Церкви. В собрании «человек около ста двадцати», вероятно, всей тогдашней Церкви, после общей молитвы, «поставили двоих», из коих по жребию был «сопричислен к одиннадцати апостолам» св. Матфий (Деян., гл. 1). Избрание семи диаконов произошло при участии всего общества Иерусалимской Церкви: «и угодно было это предложение всему собранию, и избрали Стефана...» (Деян., гл. 6). На апостольском соборе апостолы и пресвитеры «со всею церковию рассудили», и «избравши из среды себя мужей», отправили их в Антиохию с посланием от имени всего собора: «Апостолы и пресвитеры и братия находящимся в Антиохии...» (Деян., гл. 15, 22-23). Ап. Павел укоряет коринфян, что они сами не извергли из среды своей кровосмесника, и наставляет их объявить ему приговор в общем собрании верующих (I Кор., гл. 5); по прошествии же некоторого времени «просит» тех же коринфян «оказать ему любовь», «простить его и утешить», без его — апостола — присутствия, прибавляя: «кого вы в чем прощаете, того и я» (2 Кор., 2 гл.).

В следующее за апостольским время Церковь продолжала жить такую же соборную жизнью. Св. Игнатий Богоносец хорошо это выразил в послании к Ефесянам: «составляйте из себя вы все до одного хор, чтобы, согласно настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, вы единогласно пели ее Отцу чрез Иисуса Христа... Полезно вам быть в невозмутимом единении между собою, чтобы всегда быть и в союзе с Богом» (гл. 4). И когда это единение нарушалось, например, появлением какой-либо ереси, то верующие, без различия их церковных полномочий, собирались на соборы и судили о ней. Так, например, во втором веке, при появлении ереси Монтана, «верующие начали часто и во многих местах Азии собираться и, исследовав новое учение, объявили его нечестивым и отвергли, как еретическое; тогда преданные ему отлучены были от Церкви и лишены общения с нею» (Евсевий, Ц. Ист., V, 16). Не подлежит сомнению, что на соборах этих непременно членами являлись епископы окружных Церквей; однако, не они одни, но и клирики и миряне тех же Церквей должны подразумеваться под общим наименованием «верующих». И эти-то «верующие», совокупно со своими епископами, производили иссле-

дование нового учения, осуждали его, как еретическое, и извергали его проповедников и последователей.

От III-го века имеем многочисленные свидетельства св. Киприана Карфагенского. Так, он писал пресвитерам и диаконам: «с самого начала епископства моего я положил за правило ничего не делать по одному моему усмотрению, без совета вашего и без согласия народа». По его словам, «смиреномудрие и учение, и самая жизнь наша требуют, чтобы предстоятели, собравшись с клиром, в присутствии народа, которому также за веру его и страх должна быть воздана честь, могли распорядиться **во всем по общему соглашению**». Когда возник вопрос о падших, он писал разным лицам, что этот важный вопрос необходимо разрешить по окончании гонения, «при совещании со всеми епископами, пресвитерами, диаконами, исповедниками и... в присутствии мирян». Такой порядок ведения церковного дела вполне соответствовал воззрениям и установившемуся обычаю Римской Церкви, которая отвечала Киприану: «в столь важном деле мы согласны с тем, что и ты утверждал, именно, что прежде нужно дождаться мира Церкви, а потом уже, составив общий совет с епископами, пресвитерами, диаконами, исповедниками и твердыми в вере мирянами, рассудить о деле падших» (Киприан, Творения, р. пер. 2 изд., т. I, стр. 175, 133, 165, 217, 221).

Не иным был обычай и восточной Церкви. Так, по поводу ереси антиохийского епископа Павла Самосатского неоднократно собирались в Антиохии соборы, на которых участвовали местные и прибывшие из Палестины и Малой Азии епископы с пресвитерами и диаконами. «Все они, по свидетельству историка Евсевия, в разные времена и часто сходились в одно место, и в каждом заседании рассматривали отдельный вопрос». В этом соборе, постановившем приговор и низложившем еретика-епископа, также участвовали, как видно из надписания приводимого Евсевием послания собора, «епископы, пресвитеры и диаконы... и церкви Божии». Главным деятелем на этом соборе явился пресвитер Малхион, «муж ученейший». «Он-то, рассказывает Евсевий, вступил с Павлом в прение, которое, как записали его скорописцы, сохранилось донныне, и один из всех умел обнаружить мысли этого столь скрытного и обманчивого человека». «Епископы, пресвитеры и диаконы и церкви Божии», от имени которых составлено и отправлено окружное послание, все совокупно объявляют в послании: «мы принуждены были отлучить этого неуступчивого противника Богу, и вместо его, по Божию, как мы уверены, усмотрению, епис-

копом кафолической Церкви поставили другого» (Евсевий, Ц. ист., VII, 28, 29, 30).

С изменением внешнего положения Церкви с IV-го века, внутренний ее строй, характер жизни и управления остался соборным, соответственно учению и практике св. апостолов. «Церковь, по словам св. Амвросия Медиоланского, есть некая форма справедливости, общее право всех. Сообща она молится, обща трудится, обща испытывается». (О должностях, I, гл. 29). «Не можешь сказать, пишет св. Иоанн Златоуст в своем толковании на I Кор. 12, 12, что один какой-нибудь член составляет тело сам по себе, а другой нет; в этом отношении они все равны и все одно тело... «Быть или не быть в составе тела зависит не от положения в том или другом месте, — это производит только различие в месте, — но от слития или раздела; быть или не быть телом зависит от соединения с ним или несоединения» (Творения, пер. спб. д. акад., 1904 г., т. X, стр. 297, 299). «В Церкви нет ни высокомерия начальствующих, ни раболепства подчиненных», говорит этот великий отец в беседе 18 на 2 посл. к Коринфянам: «в Церкви должно жить, как в одном доме... Тогда бы и меньший мог приносить пользу большему... И ныне, если один не говорит полезного, то пусть другой встает и говорит. Хотя бы он был и меньший, но если предлагает что-нибудь полезное, предпочти его мнению; хотя бы он был даже последний, не оставь без внимания» (т. X, стр. 633, 634). Великий ревнитель благочиния церковного, горячо обличавший в письмах своих всякие отступления от него, св. Исидор Пелусиот с глубокою скорбью порицает то печальное явление, что в церковную среду, по выражению восьмого канона III вселенского собора, «вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирской, и утрачивается помалу, неприметно, та свобода, которую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос, Освободитель всех человеков». «Крайне дивлюсь, говорит он в одном из писем, почему иные из древних право самоуправства обращали в отеческую попечительность; ныне же некоторые из нововодителей и пастырское сердоболие превратили в самоуправное самозаконие, думая, что не начальство, отчету подлежащее, вверено им, но дана в удел самодержавная власть» (Твор., рус. пер. III, 305). Церковное сознание высказывалось всегда отрицательно по отношению к подобным понятиям «нововодителей». Как все управление Церкви, так и всякое, в частности, церковное дело почиталось общественным и потому близким для каждого члена Церкви, какое бы положение в отношении других он ни занимал.

Так, св. Афанасий В. даже разбор дела по жалобе на епископа считает предметом ведения собравшегося народа и принявших власть от Духа Святого. «Если бы и действительно, пишет он, имела силу какая-нибудь на меня жалоба: то не арианину, ни кому-либо из держащихся арианских мудрований, но — по церковным правилам и по слову Павлову — собравшемуся народу и тем, которые приняли власть от Духа, с силою Господа нашего Иисуса Христа (I Кор., 5, 4), подлежало законно все исследовать и произвести в присутствии изъявляющих свое требование мирян и клириков» (Окружное Послание — Твор. Афан. В. р. пер., изд. 2, ч. I, стр. 279).

Соборный строй жизни церковной, тесное общение иерархии с клиром и народом, близкое участие всех во всех делах Церкви опирались на освященное апостольским преданием избирательное начало: предстоятели Церквей — епископы, как и весь вообще клир, были избранниками церковных общин. «Все множество жителей, все принадлежащие ко вселенской Церкви, читаем мы об избрании св. Афанасия В. во епископа, собравшись вместе и единодушно, как бы во едином теле вопияли, зывали, требуя во епископа Церкви Афанасия» (Защитит. слово против ариан. — Творения Афанасия В. р. пер., изд. 2, ч. I, стр. 295). По смерти константинопольского епископа Нектария, «после многократных совещаний согласились (верующие той Церкви) вызвать из Антиохии пресвитера Иоанна... И царь Аркадий, по общему определению всех, то-есть клира и народа, призвал его» (Сократ, Ц. ист., кн. VI, гл. 2). Поистине таковые епископы были в полном смысле слова предстоятелями, выразителями веросознания и жизни их пасомых, «устаи Церкви». И несмотря на это естественное представительство церквей в лице их избранников — епископов, на соборы для рассуждения о церковных нуждах собирались не одни лишь предстоятели-епископы, но и пресвитеры, диаконы и миряне.

Так, в IV веке на соборе Эльвирском 309 г. было 19 епископов, 26 заседавших с епископами пресвитеров, диаконы и множество народа. На Константинопольском соборе 394 г. епископы присутствовали «со всем священным чином». В V в. римские соборы 461, 465 и 487 г.г. состояли из епископов, пресвитеров и диаконов. Постановление римского собора 490 г. подписали от своего имени 67 пресвитеров и 6 диаконов. В VI в. Константинопольский собор 536 г. при патр. Мине имел в составе своем и весь клир столицы.

И на вселенских соборах встречаем пресвитеров, диаконов и мирян. Например, на I вселенском соборе, кроме 218 «отцов», присутствовало очень много лиц, явившихся для рассуждений о

вере. Определения второго вселенского собора подписаны, кроме 150 епископами пятью пресвитерами, — не в качестве представителей епископов, а от своего имени: «Флавиан и Елпидий, пресвитеры антиохийские, Тиранн, пресвитер аморийский, Авксанон, пресвитер апамейский, Елладий, пресвитер комманский».

Такое участие в соборных заседаниях пресвитеров, диаконов и мирян, никем никогда в древней Церкви не оспариваемое и не отвергаемое, признавалось, следовательно, их правом, как членов Церкви.

Указанным представлением о составе собора, как полного осуществления и выражения внутреннего единства Церкви, православие отличает себя от крайностей римского католицизма, сведшего Церковь к жизнедеятельности епископата, и протестантства, оказавшегося вынужденным отвергнуть иерархическое начало. Как народ без епископов, так и епископы без народа не составляют Церкви: «у нас — гласит Послание восточных патриархов папе Пию IX — ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ».

Из статьи «ЦЕРКОВНОЕ ВЕДОМСТВО И ЦЕРКОВНЫЙ СОБОР»

«Распубликованию не подлежит». Таков возглавный текст или эпиграф «предложения г. синодального обер-прокурора», составляющего приложение при синодальном циркуляре к епархиальным епископам Русской Церкви, коим они приглашаются, согласно предложению обер-прокурора, выработать и обсудить совместно с избранными ими «заслуживающими доверия», лицами свои соображения по основным вопросам церковной жизни и церковного управления, каковые соображения, по дальнейшей разработке их синодальным управлением, должны послужить материалом для имеющей быть осуществленной посредством предстоящего собора «церковной реформы». Основным условием к исполнению задачи в циркуляре Святейшего синода ставится то, чтобы «указы, копии с предложения и сведения о ходе работ распубликованию не подлежали». Все должно производиться в тайне, оставаться тайною вплоть, по крайней мере, до вожделенного, решающего момента, если только будет вполне разоблачено и тогда.

«Распубликованию не подлежит». Откуда взят этот возглавный текст? Откуда заимствован этот эпиграф? Соответствует ли он назначению Церкви и не представляет ли он, совершенно наоборот, открытый призыв к извращению самого понятия о Церкви,

к отступлению от того, что составляет жизненную силу ее и сущность? «Церковь, по определению одного из ее отцов — св. Амвросия Медиоланского, — есть общее право всех; сообща она молится; сообща она работает; сообща испытывается».

Никогда в светлые поры жизни церковной одна часть церковного тела не таилась и не скрывалась от другой, не производила отдельно от нее и тайком какой бы то ни было зодческой церковной работы, не замышляла и не обсуждала тем более какой бы то ни было «церковной реформы». Церкви обязательно поведывалось все, что замышлялось и предполагалось для удовлетворения нужд ее и потребностей, и «кажущиеся более благородными» члены тела Христова никогда не имели тайн от «слабейших», как и наоборот. Никогда, даже и в более или менее омраченные поры церковной жизни, в години внутреннего ее испытания, никто не дерзал еще призывать части церковного тела к утаению чего-либо друг от друга, к скрытному и притом обязательно скрытному производству работ на благо Церкви, к достижению особняком и порознь намеченных идеалов, к возбуждению поводов для обязательного образования церковных партий, памятуя, что «не разделился Христос», — по слову апостола, что «все — Христовы, а Христос — Божий».

...«Я всегда говорил явно перед миром и в тайне не говорил ничего», свидетельствует о Себе Божественный Пастырь. Таится свойственно только злему делу и злему помыслу, ибо «всякий, делающий худые дела, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны». Утаивание чего-либо, производя обязательное разъединение и разобщение в Церкви, противно самому духу христианства, ибо «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы».

НАД БИБЛИЕЙ

От Редакции

Принимая во внимание огромную важность для православных людей изучения Священного Писания («Исследуйте Писания... они свидетельствуют о Мне.» — Ио. V, 39), Редакция «Вестника» решила уделить библейским вопросам специальный отдел своего журнала, где будут освещаться и комментироваться различные тексты Ветхого и Нового Заветов.

Редакция надеется, что в этом отделе будут поме-

щаться не только самостоятельные статьи и заметки компетентных богословов, но что этот библейский отдел «Вестника» сможет оказаться своеобразным «почтовым ящиком», в котором примут участие и читатели «Вестника».

Свящ. Георгий СЕРИКОВ

ГЕНЕАЛОГИЯ ХРИСТА

(Матфей I, 11.)

В русском синодальном издании Евангелия, которым мы пользовались до последнего времени, в 11 стихе первой главы Евангелия от Матфея мы читаем:

«Иосия родил **Иоакима**; Иоаким родил **Иехонию** и братьев его, перед переселением в Вавилон...».

А в новом переводе Евангелия (изданном Британским и Иностраным Библейским Обществом, Лондон, 1958 г.), сделанном с древнейших и лучших греческих подлинников трудами профессоров нашей Православной Свято-Сергиевской Духовной Академии (профессоров, авторитетнейших в современном православном мире, а также и знаменитых светских писателей в эмиграции), в этом новом переводе, в соответствующем месте написано:

«Иосия родил **Иехонию** и братьев его, во время переселения в Вавилон...».

То-есть в этом новом переводе пропущено имя Иоакима.

Как это случилось? Что это: недосмотр?.. Небрежность?.. Опечатка?

Вопрос принципиально важный.

Чтобы не быть голословным и пристрастным в ответе на это недоумение, мы просмотрели все лучшие современные, научно-критические равно как и популярные переводы Евангелия на разные языки и нашли следующее:

В критическом издании Nestle (Stuttgart, 1923 г.), мы читаем по-гречески: Ἰωσείας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφούς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας βαβυλωνῶνος и параллельно по-латински: (согласно Вульгате): «Iosias autem genuit Iechoniam, et fratres eius in transmigracione Babylonis.»

В комментарии на Евангелие от Матфея у М. J. Lagrange (Gabalda, Paris, 1941) читаем: «Josias engendra Jéhonias et ses frères lors de la déportation à Babylone».

В комментарии Pirot et A. Clamer (Paris, 1946, том. IX,

стр. 11, Letouzey), P. D. Buzy перевел так: «Josias engendra Jéchonias et ses frères au temps de l'exil de Babylone».

Так же с пропуском имени Иоакима перевел 11-й стих первой главы Fillion в комментарии на Евангелие от Матфея. (Париж, Letouzey, 1930, том VII).

Так же и Crampon (Desclée, Tournai (Belg.), 1939).

В Библии издания Иерусалимского Библейского Общества (Edition du Cerf, Paris, 1956, стр. 1290, R. P. P. Benoit переводит так: «Josias engendra Jéchonias et ses frères; ce fut alors la déportation à Babylone».

То же мы видим и в переводе А. Durand в комментарии «Verbum Salutis» (Paris, Beauchesne, 1938).

То же в переводе Maurice Gogel et Henri Monnier в «Bible du Centenaire», Payot, Paris, 1929, стр. 23.

То же в переводе E. Osty (Edit. Siloï, Paris, 1955; у L. Segond (1924), у A. Arnaud, Ostervald, в Version Synodale (1914); так же в английском официальном переводе, в немецком переводе 1927 и 1941 годов, в американском издании «Нового Завета XX-го века», в еврейском переводе сделанном в Берлине в 1928 г.

Курьезно заметить, что и в славянской Библии, текст которой читается в Церкви за богослужением (1) тоже написано:

«Iocia же роди **Иехонию** и братию его, в переселение Вавилонское», т. е. так же пропущено имя Иоакима. То же самое мы видим и в официальном издании Евангелия «à l'usage de l'Eglise catholique-orthodoxe d'Orient», которым, по указанию того же Святейшего Правительствующего Синода пользовались в русских Православных Церквях во Франции с 1859 года — в частности в Церкви на rue Daru, когда службы совершались там по-французски.

Это единогласие в рассмотренных нами переводах объясняется тем, что в лучших и древнейших греческих рукописях, дошедших до нас, действительно нет имени Иоакима в 11-ом стихе 1-ой главы Евангелия от Матфея.

Теперь спрашивается, почему же русские переводчики прошлого века вставили имя Иоакима?

В их извинение нужно сказать, что они это сделали не от себя, а на основании некоторых рукописей, которые, правда, бу-

(1) 1-ая глава Евангелия от Матфея читается на литургии в Неделю Свв. Отец.

дучи и не столь значительными и древними как другие, свидетельствовали об исторической **правде**.

Если мы обратимся к библейским текстам (IV. Цар. XXIII, 30 — XXIV, 17 II. Парал. XXXVI, 1-9), то увидим, что у царя Иосии один из сыновей был Елиаким (переименованный фараоном Нехао в **Иоакима**), который и царствовал после отца своего Иосии. Лишь по смерти Иоакима воцарился в Иудее его сын **Иехония** (XXIV, 6) (2). Мы видим, что Иехония был не сыном Иосии а внуком и что жил он не во время переселения в Вавилон, а **перед ним**.

Так что историческая правда в пользу русских переводчиков Евангелия. Но тогда встает вопрос: как же случилось, что евангелист Матфей допустил такую неточность подтверждающуюся лучшими рукописями?

Дело объясняется следующим: первый евангелист преследовал цель наглядного и схематичного изображения родословия Христа, легкого для запоминания. Для этого он разделил **искусственно** всех предков Спасителя, от Авраама на три группы по 14 родов каждая (3). Там где было больше 14 родов, там он несколько имен опустил; там где было меньше 14 родов, там он повторил имя два раза!.. Подобное искусственное исчисление было в духе еврейских писателей той эпохи. Так например, Филон делит всех предков от Адама до Моисея на две группы по 10 родов каждая, между которыми он вставляет группу в семь родов (причем, для того чтобы эта схема удалась, ему пришлось повторить два раза имя Авраама!). Один самарянский поэт, той же эпохи, при составлении своей генеалогической таблицы исчисляет только две группы по десять родов каждая — для чего ему пришлось пожертвовать шестью именами, выбранными им из самых незначительных!

Эта искусственность генеалогической таблицы евангелиста Матфея не смутила большинство тех переписчиков Евангелия, ценнейшие рукописи которых сохранились до нашего времени. Все знали какую цель преследовал евангелист Матфей; знали, что его схема исторически не точна, и зная это, никто не дерзал исправлять святого евангелиста, как то сделали в свое время опрометчиво русские переводчики.

(2) Параллельно этому: в I. книге Паралип. (III,15) мы читаем: «Сыновья Иосии: первенец Иоахаз, второй **Иоаким**, третий Седекия, четвертый Селум. Сыновья Иоакима: **Иехония**, сын его...» (16).

(3) Может-быть потому, что четырнадцать есть удвоенное священное число семи.

ПЯТЬ НЕИЗДАННЫХ СТИХОТВОРЕНИЙ

О. Э. МАНДЕЛЬШТАМ

Осип Эмильевич Мандельштам — крупнейший русский поэт первой половины XX века. В 1934 году, Мандельштам был арестован и сидел в тюрьме в Воронеже до 1937 г. В 1938 г., он был снова схвачен и отправлен на Дальний Восток где вскоре и умер. Сочинения Мандельштама, появившиеся в печати, были собраны в прекрасном издании Чеховского Издательства (Нью-Йорк, 1955). Недавно в альманахе **Воздушные пути II** были обнародованы 57 неизданных стихотворений Мандельштама 1931-1937 г., составляющих часть его уцелевшего литературного наследства. Здесь мы предлагаем вниманию читателей пять еще нигде не печатавшихся стихотворений замученного поэта. Написаны они все в 1935-37 г.г., когда поэт находился в «размолвке с миром, с волей» и объединены общностью темы: общение поэта с природой, с землей:

«и в голосе моем после удушья
Звучит земля — последнее оружие...»

Редакция

В лицо морозу я гляжу один:
Он — никуда, я — ни откуда —
И все утюжится, плоится без морщин
Равнины дышащее чудо.

А солнце шуруется в крахмальной нищете
Его прищур спокоен и утешен...
Десятизначные леса почти-что те...
И снег хрустит в глазах, как чистый хлеб безгрешен.

Люблю морозное дыханье
И пара зимнего признание:
Я — это я, явь — это явь!
И мальчик, красный как фонарик,
Своих салазок государик
И заправила, мчится вплавь!

И я — в размолвке с миром, с волей —
Заразе саночек мирволю —
В сребристых скобках, в бахромах, ---

И век бы падал векши легче
И легче векши к мягкой речке —
Полнеба в валенках, в ногах!

Я к губам подношу эту землю,
Эту клейкую клятву листов,
Эту клятвопреступную зелень —
Мать подснежников, кленов, дубков,

Почему же я слепну и крепну,
Подчиняясь смиренным корням,
И не слишком ли великолепно
От гремучего парка глазам?

А квакушки, как шарики ртути,
Голосами сливаются в шар
И деревьями кажутся прутья
И молочной выдумкой — пар.

ЧЕРНОЗЕМ

Переуважена, перечерна, вся в холе,
Вся в холмах маленьких, вся воздух и призор,
Вся рассыпаючись, вся образуя хор —
Комочки влажные моей земли и воли!

В дни ранней пахоты черна до синевы,
И безоружная в ней зиждется работа,
Тысячехолмия распаханной молвы —
Знать, безоружное в окружности есть что-то!

И все-таки земля проруха и обух —
Не умолить ее, как в ноги ей ни бухай,
Гниющей флейтою настраивает слух,
Кларнетом утренним зазябливает ухо.

Как на лемех приятен жирный пласт,
Как степь лежит в апрельском провороте...
Ну, здравствуй, чернозем, будь мужествен, глазаст,
Черноречивое молчание в работе.

ПЕТРАРКА

Когда уснет земля и жар отпышет
И на душе зверей покой лебяжий,
Ходит по кругу ночь с горящей пряжей,
И мощь воды морской зефир колышет.

Чую, горю, рвусь, плачу — и не слышит
В неудержимой близости все та-же —
Целую ночь, целую ночь на страже
И вся как есть далеким счастьем дышит.

Хоть ключ один — вода разноречива —
Полужестка, полусладка... ужели
Одна и та же милая двулична?

Тысячу раз на дне себе на диво
Я должен умереть — на самом деле —
И воскресаю так же сверхобычно.

Б И Б Л И О Г Р А Ф И Я

Л. ЗАНДЕР

Проф. Прот. В. Зеньковский. — Основы христианской философии. Том I. Христианское учение о познании.

Восьмидесятилетие отца Василия ознаменовалось для нас не только тем, что мы принесли ему наши поздравления и пожелания, но и тем, что мы сами получили от него драгоценный подарок в виде первого тома его системы христианской философии. Тема и заглавие этой книги как будто давали повод ждать появления увесистого тома, поэтому размер «Христианского Учения о познании» — всего 149 страниц — нас сначала удивил. Однако, прочитав несколько страниц, мы убедились, что «эта книжка небольшая томов премногих тяжелей». В ней чувствуются не только знания, опыт, огромная критическая и творческая работа, но и зрелость философской мысли, итог целой жизни труда и размышления, освещенных и освященных сознательной верой и глубоким благочестием. Поэтому книга эта — как старое отстоявшееся вино, крепость которого только подчеркивает содержащиеся в нем ароматы. Краткость эта имеет однако две стороны: она облегчает восприятие мысли о. Василия, она приближает трудные проблемы гносеологии нашему пониманию, но она — не мешая развитию мысли — препятствует обоснованию многих положений, в особенности, когда дело идет о критике других гносеологических систем и построений. Поэтому книга о. Василия носит в известной мере декларативный характер, и многие положения даны как таковые, без попытки их обоснования и доказательства. Но это связано с характером и, очевидно, с замыслом его книги, а вероятно и всей системы.

Книгу о. Василия нельзя рассматривать вне контекста истории русской философии, с которой мысль о. Василия тесно связана и которой он несколько лет тому назад посвятил свое монументальное исследование. В его «Истории русской философии» он ничего не сказал о себе самом (хотя объективность и полнота этого требовали) — поэтому его «Основы христианской философии» являются как бы последней главой, можно сказать, эпилогом, его исторической книги. Но не только книги: он, и Н. О. Лосский, являются последними представителями некоей традиции, ознаменовавшей собою целую эпоху русской жизни и русской мысли и оборвавшейся в катастрофе, поразившей русское просвещение. А эта традиция, несмотря на различия, существовавшие между отдельными ее носителями, имеет свои неизменные общие черты, которые ярко проявляются в творчестве о. Василия. Наиболее характерным является здесь стремление овладеть всей полнотой научной и философской мысли и принести все это богатство к подножию христианского алтаря. Можно называть этот пафос религиозным обоснованием культуры, оцерковлением жизни, «приматом духовности», «la primauté du spirituel», (в этом отношении развитие русской и французской мысли параллельны и «трансконфессиональны») — суть остается той же.

«Труден путь от современности к Православию и обратно» — писал о. Сергей Булгаков в 1917 г. (в предисловии к «Свету Невечернему»), прекрасно формулируя жизненное единство разнообразных путей своих современников. Нам думается, что система о. Василия является последним звеном этой цепи — не только хронологически, но и систематически: свет Церкви является в ней не далеким, зовущим к себе храмом (Вл. Соловьев), не общей предпосылкой христианского мирозерцания, не последней целью стропотных путей, а конкретной силой проникающей и одухотворяющей все моменты пути, все усилия мысли. По насыщенности «церковностью», по интенсивности «воли к Церкви» мысль о. Василия может быть поставлена только в ряд с о. Федором Бухаревым, с о. Павлом Флоренским и с о. Сергием Булгаковым.

Второй чертой, роднящей о. Василия с русскими религиозными философами, является преодоление им гносеологии трансцендентального идеализма. В этом отношении интересно отметить, что эта борьба с «немецким засилием» занимала в истории русской философии огромное, можно сказать, непропорциональное место. Русская мысль была глубоко поражена принципами кантианства, и в творчестве почти всех философов мы встречаем труды, посвя-

щенные как общей оценке, так и детальной критике системы трансцендентализма*).

Это вполне понятно: в основе трансцендентальной философии лежит требование (обращенное в первую голову к ней самой) удовлетворять условиям «всеобщности и необходимости». Это есть условие научности, объективности, самокритики, строгости мысли, элиминировании **всего**, что этим условиям не удовлетворяет. Поэтому, для тех, кто это требование принимает (в кантианстве оно дано в качестве аксиомы: усумниться в нем означает отрицать разум, то-есть самую возможность философии), выводы, руководящиеся этим постулатом, получают, если не абсолютно обязательную, то, во всяком случае, в высшей степени убедительную форму. И борьба с ними означает вхождение в сферы кантианской проблематики и невольное пользование оружием противника. Это есть борьба *intra muros*, определенной концепции философии и ее задач... Но имеется и другой путь преодоления кантианства, который правильнее охарактеризовать как его избежание, как **прохождение мимо** этой укрепленной крепости. Это есть путь Бергсона (и его последователей), которые своим антиинтеллектуализмом нанесли страшный удар **примату** гносеологии и показали совершенно иной путь философствования — искания не очевидности и последовательности, а прорыва к реальности, купленного путем отказа от «научности», от обязательности и принудительности, которые к тому же на практике всегда оказываются иллюзорными: они имеют силу только для тех, кто их заранее принимает... Пеги охарактеризовал это отношение к кантианству следующей философской шуткой: «я надеюсь, *Halévy*, что вы не прибегнете для решения этого спора (речь идет о жизненных испытаниях и о моральной стойкости) к кантианским методам, к кантианской философии, к кантианской морали. У кантианства правда руки чисты, но беда в том, что у него вообще нет рук. А наши руки — грязные, узловатые, руки грешников, наши руки иногда бывают полны...**)

Подобно всем русским философам о. Василий идет первым

*) Чтобы не быть голословным, отметим несколько заглавий книг целиком или почти целиком, посвященных этой задаче: кн. Е. Н. Трубецкой — «Метафизические предположения знания — опыт преодоления Канта и Кантианства»; С. А. Аскольдов — «Мысль и действительность — внутренний кризис трансцендентального идеализма». В. Ф. Эрн — «Борьба за Логос»; о. Сергей Булгаков — «Философия хозяйства» (главы: Философия и наука; Критицизм и догматизм; Идеализм и натурфилософия); «Философия Имени (Грамматика и гносеология. Кант и язык).

***) Victor Marie, comte Hugo,

путем — внутреннего преодоления трансцендентализма, его приспособления к требованиям христианской мысли, а отнюдь не его отрицания в самых его основах. Он сам об этом говорит в предисловии: «философски я выросал под влиянием трансцендентализма, от которого многое усвоил, но очень рано у меня созрело также сознание необходимости преодолеть то неверное, что есть в трансцендентализме». «То неверное» не есть конечно сам трансцендентализм, основные посыпки которого о. Василием принимаются. Из этой установки вытекают ряд следствий. И первое — это примат гносеологии, тема которой в системе философии занимает первое место: философия о. Василия начинается учением о познании. Это вовлекает о. Василия в ряд сложных исследований, обнимающих собой всю историю трансцендентализма. Здесь сказывается и многосторонность его эрудиции и сила его диалектического анализа. Если острое гносеологическое критики о. С. Булгакова направлено на положения «трансцендентальной логики», если С. А. Аскольдов в своем критическом исследовании имеет в виду главным образом Марбургскую и Фрейбургскую школы, то о. Василий стремится преодолеть это направление в целом: отсюда краткие, но глубокие характеристики и эмпириокритицизма (Авенариуса и Маха) и имманентной школы (Шуппе) и чистого трансцендентализма (Когена и Наторна) и темологического нормативизма (Виндельбанда, Риккерта) и феноменологической редукции (Гуссерля). В этом заключена огромная ценность книги: все эти системы продуманы, проработаны, приведены в связь и единство и преодолены в порыве к подлинному бытию, в прорыве к духовной реальности. Глава об акте «познания», в которой показывается, что «теоретичность познания вовсе не есть созерцательное отношение к предмету, а движение духа, имеющее в виду обнять предмет любовью и соединиться с ним через эту любовь» принадлежит к лучшим страницам всей книги и заставляет вспомнить откровение Диатимы...

Здесь мысль о. Василия, начинающаяся с трансцендентальных предпосылок перерастает их, перерастает себя, осуществляя завет Вл. Соловьева: «стремиться все в божественной отваге себя перерасти»...

Но применимы ли к этому вдохновению трансцендентальные схемы? И является ли **это** знание, которое есть ясновидение любви — «всеобщим и обязательным»? Не стоим ли мы здесь у той черты, где наука становится искусством, знание — ясновидением, интеллектуальное усилие — вдохновением?

Вторым следствием трансцендентальной установки, вернее не

установки, а исходной точки о. Василия является то, что его мысль носит нормативный характер. То, с чем он не согласен является для него не «другой точкой зрения», а ошибкой, заблуждением. Он мыслит так сказать не символически, а канонически; множественность точек зрения, плюрализм попыток понять непостижимое, «яко же можаху, яко же вмещаху», стихир службы Преображения ему чужды. И приговоры его безапелляционны*). Это, конечно связано с требованием «обязательности», которое автор строго применяет и к своим выводам — поскольку последние кажутся ему таковыми! Но соблазн этот очень велик: желание быть абсолютно объективным и абсолютно научным подвинуло даже такого текучего и изменяющегося мыслителя как Шеллинга, сказать, что он надеется «с Божьим благословением сделать для Германии нечто окончательное и решающее и зажечь благотворный огонь» (Письма, т. II, стр. 316).

В противовес этой установке приведем опять Пеги, который говорит: «Настоящий философ прекрасно знает, что то место, на котором он стоит, совсем не противостоит месту его противника; его место находится рядом с местом его противника и других мыслителей — пред лицом реальности всегда более и более великой и таинственной» (Notre conjointe, стр. 36). Но это совсем другое ощущение и понимание того, что есть и чем должна быть философия...

Если в отношении «критики отвлеченных начал» о. Василий идет рука об руку с другими русскими мыслителями, то в общем самоопределении русской философии он — по сравнению с ними — делает значительный шаг вперед, обратив свою критику на систему томизма. Меня всегда удивляло то обстоятельство, что в русском сознании Кант настолько вытеснил Св. Фому, что большинство русских мыслителей последнего просто не заметили. Писался с ним только о. Сергей Булгаков (в «Невесте Агнца»), но и он посвятил ему только 17 стр. Между тем, томизм — это целый мир может-быть более самозамкнутый, цельный и стройный, чем трансцендентализм. И для православной философии он яв-

*) Ср. напр. на стр. 60: «о. С. Булгаков в своих «Главах о Троичности» ипостазировал сущность, что и привело и в богословии и в философии (см. его Tragedie der Philosophie) к ошибкам». Это чрезвычайно серьезное обвинение (ипостазирование Сущности, то-есть разрушение Троичности) брошено без всякого доказательства (мы считаем его на основании тщательного анализа мысли о. Сергея Булгакова, не только необоснованным, но неверным).

ляется, может-быть, более опасным, чем все системы идеализма вместе взятые. О. Василий посвятил этой теме ряд страниц; но не нам судить насколько ему удалось поколебать гиганта католической церкви. Для меня его аргументы убедительны, но явятся ли они таковыми и для убежденного томиста? Не найдет ли он в ответ на каждый аргумент о. Василия десять контр-аргументов, очевидно исходящих из других основоположений и предпосылок? Но тезисы диалектического спора с томизмом в книге о. Василия намечены и это является большой заслугой его труда.

Огромное религиозно-философское значение имеет распространение о. Василием истины о несовершенстве, вернее, об испорченности человеческой природы и на разум человека. Обыкновенно последний мыслится неповрежденным, неподвластным первородному греху и ему приписываются способности, которые логически возможны только в состоянии первозданного совершенства и райской невинности. О. Василий совершенно последовательно возводит ограниченность познавательной функции человека (которая лежит в основе арелигиозности трансцендентализма) к состоянию поврежденности человеческого разума и видит последнюю в том разрыве, который существует между познанием факта и узрением его смысла — в конечном итоге — между функциями разума и сердца. (У о. П. Флоренского эта трагедия разума толкуется как разрыв между дискурсией и интуицией, как невозможность видеть в фактической данности ее логическую обоснованность, то-есть нечто неразделимо единое — истину, которая есть «интуиция-дискурсия» (Столп... стр. 43).

Критическая философия и ее внутренняя ограниченность (ее отказ от религиозного знания) получает таким образом религиозное объяснение (и обоснование). Но поврежденность может быть восполняема, болезнь можно лечить. И тут находит себе место основной тезис о. Василия о преобразении разума, об обновлении духа. Это и есть точка соприкосновения человеческой проблематики и религиозной веры, различие познания как такового (вне Христа) и познания во Христе. Последнее не отрицает первого, но восполняет и преобразует его, возводя его на более высокую ступень, придавая ему характер религиозной жизни, переживания Абсолютного в относительном. Основной истиной, на которую опирается и которой вдохновляется о. Василий в развитии этой мысли, является молитва первого часа: «Христе, Свете истинный, просвещай и освещай всякого человека грядущего в мир! да знаменуется на нас свет лица Твоего, да в нем узрим свет непри-

ступный»...*). В соответствии с этим, гносеологическую установку о. Василия можно охарактеризовать (и сам он характеризует ее) как «коренную христоцентричность знания» (стр. 62, стр. 149); это исключительное ориентирование гносеологической проблемы на личность Спасителя не может не вызвать ряда вопросов и соображений.

Тема эта очень деликатная, ибо всякое сомнение в правильность христоцентризма может показаться восстанием на того, «Имже вся быша». Но история богословской мысли предупреждает нас о той опасности, которую таит в себе христоцентризм, в особенности когда он становится единственным и все исключаящим, или, вернее, все затмевающим началом. Эта опасность — искажения учения о Св. Троице, опасность забвения «монархии Отца», опасность недооценки Св. Духа, опасность утери того «таксиса» — порядка или, если можно так выразиться, иерархии или равновесия, который составляет самую суть догмата Троицизма. И этой опасности о. Василий, по нашему разумению, не избежал.

1) в своих размышлениях о. Василий опирается на текст Ю. I. 9, который, однако, цитирует в свете вышеприведенной молитвы («Христос есть истинный свет, который просвещает всякого человека, грядущего в мир» (на стр. 80) и «свет Христов просвещает» и т. д. (на стр. 86)). Это освещение кажется нам несколько свободным толкованием текста Пролога. У Ю. мы читаем «бе свет истинный, который...» и т. д. Согласно предшествующему контексту, эти слова — «свет истинный» — относятся к слову, «которое было искони у Бога», то-есть к премирному Логосу. В новейшем переводе (Bible de Jérusalem) эта мысль передана explicite: «Слово было истинным светом, который просвещает всякого человека» (Le Verbe était la lumière véritable qui éclairait tout homme). Заметим еще, что новейшие переводы относят слова «грядущего в мир» не ко «всякому человеку» (что означало бы предсуществование человека, который только грядет в мир), а к самому Боговоплощению: «был Свет истинный, приходящий в мир; Он просвещает всякого человека» (перевод еп. Кассиана); «Le verbe était la lumière véritable, qui éclairait tout homme; il venait dans le monde» (B. de Jér.) Замена слова Логос именем Христос влечет за собой перенесение нашей мысли от вечного и премирного к временному и историческому; ибо имя Христос есть

*) о. Василий нигде эту молитву в полном виде не приводит, но весь контекст его изложения говорит о том, что истина Пролога Ев. от Иоанна воспринимается им в свете этой молитвы.

имя вочеловечившегося Сына Божия, то-есть конкретной исторической личности, которая хотя и имеет в Себе всю полноту Божества телесно, все же получило свое начало во времени: мы ведь празднуем Рождество Христово. Логос явился нам во Христе; но имя Христос не может быть употребляемо для означения премирного Логоса. Иначе самое слово Логос потеряло бы свое значение; ведь и практически мы не скажем, что Аврааму на горе Мория или Моисею на горе Хорив являлся Христос, хотя согласно православному воззрению в этих богоявлениях людям являлась Вторая Ипостась Св. Троицы...

Указанное смешение (вернее замещение) понятий неизбежно влечет за собой и неясность и даже противоречивость в понятии Церкви и разума Церкви. С одной стороны, «понятие Церкви не совпадает целиком с понятием исторической Церкви, хотя и не может быть от него toto genere отделено. Человечество единосушно, собрано во единство через тот свет Христов, который живые существа наделяет образом Божиим — и эта собранность во Христе есть залог и основа того, что не раз называли «естественной соборностью»... (стр. 64). Но в этом понимании, Церковь, фактически, совпадает с человечеством (если только заменить слова «свет Христов» словами «свет Логоса», ибо до Боговоплощения Христа не было, а человечество начало существовать с 6-го дня творения, а не с Рождества Христова). И эта же мысль имеет дальнейшее — уже вне-человеческое — космическое продолжение в принятии о. Василием в высшей степени спорного понятия «души мира» («чтобы обозначить единство космоса, его живую целостность, самую силу жизни неистощимой, призванной (в акте творения) к вечной жизни, необходимо ввести дополнительное понятие души мира», стр. 145); в данном труде о. Василий, однако, это понятие не развивает и не поясняет... Но, с другой стороны, историческая Церковь и ее разум являются для о. Василия тоже реальностью «без которой обойтись невозможно, ибо только Церковь есть «столп и утверждение Истины» — Истина же живет в Церкви, а как людям Церкви овладеть этой Истиной, живущей в Церкви — это остается под вопросом» (стр. 51). Здесь мысль о. Василия упирается в антиномию, каковым словом следует охарактеризовать трагическое бессилие мысли, но ни в коем случае решение вопроса. О. Василий указывает на антиномизм в гносеологии — как у Канта, (у которого антиномия относится скорее к метафизике и к богословию, чем к учению о познании), так и у Флоренского (и в известной мере и у о. С. Булгакова), «утверж-

дающих антиномическую природу всей познавательной силы в человеке» (стр. 33). Но гносеологического развития эта мысль в книге о. Василия не получает; он хочет понять антиномизм «глубже и шире», применяет его к противоположению разума и сердца, к антропологическим первореальностям, но лишает его чисто гносеологического (мы бы сказали даже логического) значения.

2) Еще большие трудности вызывает последовательный христоцентризм в области тринитарного мышления. О. Василий многократно называет Христа Творцом («Сын Божий есть одновременно и «Творец Бытия», «В Христе Иисусе Бог-Творец и человек Иисус соединены нераздельно, но и неслиянно» (стр. 79). «Мир был создан Сыном Божиим» (стр. 139). И здесь возникает вопрос: если творцом мира и человека является Христос, то как надо мыслить Бога Отца, который в символе веры *verbis expressis* назван «Творцом всего видимого и невидимого»? Конечно, на это можно возразить, что Бог Отец творит мир через («эпи») Логоса и через Св. Духа — эти «две руки Творца», как называет их Св. Ириней Лионский (*Adversus haereses*, V-I-3). Но руки — как средство исполнения — как посредствующая инстанция (Слово — Ипостась содерзательная, Св. Дух — Ипостась совершительная, по о. С. Булгакову) — ни в коем случае не могут быть отождествляемы с самой Личностью Творца — даже несмотря на то, что сами они имеют личный, ипостасный характер. Эта основная истина: «Бог Отец творит мир, через Логос и Пневму» получает у о. Василия совсем иной характер: «Премудрость Божия (Слово Божие, Единородный Сын Божий) — говорит он — через божественные энергии творит реальное бытие — она же вселяет божественные идеи уже как *logoi spermatikoi* в это бытие. Так возникает гармоническая структура в бытии, закономерность и стройность в нем. В Премудрости Божией и только в ней *ordo idearum* и *ordo rerum* от века едины — в реальном бытии они если и едины, то уже вторичным единством, ибо это не от себя имеет мир, а от своего Творца» (стр. 138). В этой схеме Первая и Третья Ипостаси просто отсутствуют. Само собой разумеется, что о. Василий их не отвергает и иногда о них упоминает (так на стр. 146 он цитирует Ио. 5, 17 — «Отец Мой доселе делает»; на стр. 81 читаем «Истина достигается нами при содействии Св. Духа, т. е. через Церковь»). Но фактически, в его гносеологии Отец и Дух оказываются ненужными, ибо все проблемы возводятся ко Христу и разрешаются Христом... Поэтому и Премудрость Божия отождествляется со Второй Ипостасью, а проблемы о Ее отношении к Богу

Отцу и к Св. Духу даже не упоминаются. Последней инстанцией объяснения и оправдания знания является свет Христов; мысль о том, что этот «Тихий Свет» являет собою сияние славы Бессмертного Отца Небесного (а это и есть утверждение того, что Премудрость укоренена в Отце, хотя является в Сыне) — отсутствует. Лучи триединства как-то теряются в безмерной бездне, отделяющей человека от Бога и не освещают собою ни мира, ни его познания человеком...

Поэтому гносеология о. Василия не знает того особого харизматического знания, которое специально связывается с нашествием Св. Духа. А о нем стихиры Пятидесятницы говорят следующими словами: «вся подает Дух Святой, точит пророчества... не книжные мудрости научи, рыбаки богословцы покажи». В этих словах (как и в последующих стихирах) развивается целая пневматологическая гносеология, которая, конечно, не противоречит христологическому моменту, но существенно его дополняет. Логос, как Ипостась содерзательная, нуждается в Св. Духе как ипостаси совершительной («вся содеваемый Сыном, содействием Святого Духа»).

Конечно можно поставить себе общий вопрос о том, возможно ли вообще понимать знание в свете тринитарного богословия и не является ли Христология, или вернее Логология, той истиной, которая до конца объясняет собою все проблемы гносеологии. Теоретический ответ на этот вопрос заключается в утверждении того, что истина Триединства является не предпосылкой Христологии, (как она часто воспринимается), а ее сущностью: она не предшествует Христологии, а присутствует во всех ее моментах, проникает собою все ее истины. Логос в каждом своем действии, Христос в каждом моменте Своего существования является Второй Ипостасью, в которой сияет свет Отца; Он есть первый Утешитель и Посредник, который посылает в мир «другого Утешителя». Поэтому всякая мысль, всякое знание, все, что причастно Логосу, должны в самой структуре своей нести на себе печать Триединства, должны иметь своим последним основанием единство трех Ипостасей.

А практически, попытки построения тринитарной гносеологии мы находим и у о. Павла Флоренского (в письме втором «Столпа и утверждения Истины» устанавливаются положения: Истина есть Интуиция-Дискурсия (стр. 43) и Истина есть единая сущность о трех Ипостасях (стр. 49); и у о. Сергия Булгакова (в «Философии Имени», в «Трагедии Философии» и в «Утешителе»,

который возводит к истине триединства самую структуру суждения, состоящего из субъекта (Абсолютный субъект — Первая Ипостась; абсолютный предикат или смысл — Логос; их связь, то есть жизнь — Пневма). Этой же теме посвящена и моя работа «Логика и Догматика»*), устанавливающая триединый характер мышления, поскольку его элементы — понятие, суждение и умозаключение — являются тремя аспектами единой сущности, тремя способами выражения единой и основной функции синтеза и смысла. Вся эта проблематика оставлена о. Василием без внимания...

Все эти замечания и соображения отнюдь не хотят уменьшить ценность и значение книги о. Василия. Философская мысль неизбежно вызывает реплику со стороны другого философствующего ума; и было бы печально, если бы эта реплика оставалась простым эхом. Она всегда несет с собой нечто индивидуальное и новое... Напомним еще раз слова Пеги о том, что философы стоят не друг против друга, а рядом — перед единой Истиной, которую они стремятся постигнуть, вернее, не постигнуть, а постигать общими усилиями... В этом смысле надо понимать и сказанное в этой заметке.

Суммируя ее содержание на символическом языке православного богослужения, мы бы сказали, что принимая (конечно!) и повторяя вслед за о. Василием молитву 1 часа («Христе, Свете истинный»...) мы хотели бы, чтобы о. Василий дополнил ее в своем философствовании 3-им антифоном праздничной утрени, в котором с чрезвычайной выпуклостью сказано о животворящем действии Св. Духа и о Триединой сущности всякой жизни: «Святым Духом всяка душа живится и чистотою возвышается, светлеется Единством священнотайне».

Проф. П. ПАСКАЛЬ

Проф. Прот. В. Зеньковский. — Н. В. Гоголь. Париж, УМСА-Press, 1961 г., 262 стр.*).

Всеми уважаемый автор стольких ученых трудов, на неполный список которых не бесполезно будет читателю взглянуть (на второй странице обложки), в названной книге дает как бы итог своих многолетних занятий Гоголем. Еще до революции, в Киевском журнале «Христианская Мысль», он напечатал ряд статей «О Гоголе в его религиозных исканиях». Заглавие его теперешней книги, по моему, не совсем соответствует содержанию: оно скорее порождает надежду, что в книге о. Василия мы найдем описание «жизни и творчества» Н. В. Гоголя, в действительности же предполагается, что жизнь и творчество уже известны читателю: они

*) Богословская Мысль, Париж, 1942; продолжение в Православной Мысли вып. V и VI. Париж.

*) УМСА-Press, 11, rue de la Montagne-Ste-Geneviève, Paris-5°.

здесь только обсуждаются, объясняются. Было бы правильнее озаглавить книгу: «Объяснение Гоголя». Но именно такая книга нужнее. До сих пор, слишком уж в ходу всякие толки о Гоголе как душевно больном человеке, в течение многих десятилетий повторявшиеся в России и за границей теми, кто не мог ему простить религиозной установки его последних лет жизни. Отцу Василию, как философу и как православному мыслителю подобало дать нам, наконец, правильное и цельное истолкование Гоголя, и должно сказать, что задача выполнена блестяще.

Книга состоит из 3-х частей: художник — мыслитель — человек. Но наиболее пространная (100 стр.) — вторая, и поэтому я посоветую читателям, ограниченным временем, начать с VII главы второй части: «Общая характеристика мирозерцания Гоголя». Тут вкратце изложены главные тезисы предыдущих страниц. Тут автор напоминает, например, что «сочетание романтической установки духа с трезвым и острым реализмом... образует своеобразие творчества Гоголя, как художника и как мыслителя». От немецкой романтики перенял он «эстетический гуманизм», но вскоре понял необходимость более глубокого понимания эстетических запросов и соединения их с моральными запросами, не отрекаясь при этом от «лирического подъема, который вспыхивает в душе при созерцании красоты». С этим связана его художественная критика всякой пошлости и падения современного общества: «Мы имеем чудный дар делать все ничтожным». Но случай с «Ревизором», его художественный успех и неуспех в смысле морального воздействия на читателя, открывает ему глаза на неосуществимость его мечты. Итак «подлинная точка опоры для преобразования жизни и людей» — в религии. Тогда «Гоголь переходит к критике всей секулярной системы, отрывающей творчество от связи с Церковью» и к проповеди новой «православной культуры». Такая культура должна начинаться от преобразования личности: до конца жизни Гоголь искал, как впоследствии Достоевский, «прекрасного человека», притом не в каком-либо перестроенном обществе, а в пределах существующего. Его ошибка, его утопия состоит в непонимании того, что «социальный строй есть продукт истории, а вовсе не священное установление».

Прочтя эту «общую» главу, можно перейти к третьей части, где «личность» Гоголя в первый раз раскрывается вполне убедительно, а потом вернуться к началу книги, где обстоятельно обоснованы положения, выше резюмированные мною. Большая заслуга автора в том, что он широко пользуется и цитирует не-классические сочинения Гоголя: вторую часть «Мертвых Душ», «Выбранные места из переписки с друзьями» и частично собранием писем. Также достойны внимания замечания его, что у Гоголя нельзя отделять творчество от мысли, что «Гоголь всегда жил напряженной и глубокой идейной жизнью».

Литература о Гоголе обогатилась на чужбине ценнейшим трудом, оригинальным плодом многолетнего размышления о творчестве Н. В. Гоголя. Тема о Гоголе так необъемлема, что труд о. Василия не заменит собою (на это он и не претендует) отдельных трудов Мочульского, Чижевского, Гершензона и других, но мимо него не сможет пройти ни студент, ни ученый, ни вообще занимающийся «загадочным» гениальным писателем.

Прот. А. СЕМЕНОВ-ТЯН-ШАНСКИЙ

ПАМЯТИ ОТЦА АЛЕКСЕЯ БУТКЕВИЧА

Отец Алексей Буткевич родился 26 сентября 1894 г. (старый стиль). Его отец, протоиерей Тимофей Буткевич был долго профессором Богословия в Харьковском Университете, а также членом Государственного Совета по выборам от духовенства. Ему при-

надлежит немало богословских трудов. Едва поступив в Университет Алексей Тимофеевич был призван на военную службу и по окончании ускоренного курса Михайловского Артиллерийского училища был отправлен на турецкий фронт. Принимал он участие и в боевых действиях белой армии. Оказавшись беженцем, он усердно занимался игрой на рояле, и в качестве музыканта, на пароходе совершил путешествие в Индию. Во время продолжительного пребывания на юге Франции, он занимался также музыкальной композицией.

Думаю, что большинство людей, встречавших о. Алексея, не могли не полюбить его. Я лично впервые встретился с ним в нашем Богословском Институте осенью 1937 года, когда мы оба оказались там студентами 1-го курса. На этом курсе мы были самыми старшими по возрасту, но о. Алексей, тогда еще просто Алексей Тимофеевич, был на четыре года моложе меня и в то время казался почти молодым человеком. Он хорошо одевался и обладал особой, артистического характера, изящной манерностью. Она сперва вызывала даже легкое недоверие к его серьезности. К тому же очень неплохая игра его на пианино отличалась также особой легкостью по качеству и отчасти по репертуару. Но его редкая, простая, теплая доброжелательность ко всем, необыкновенное усердие к занятиям и к богослужению скоро убедили всех, что он глубоко религиозный и религиозно-волевой человек.

На 2-ом курсе у А. Т. уже стали выясняться его главные богословские интересы и даже тема его будущего кандидатского сочинения. Он все более и более стал увлекаться славянофилами и, в особенности, Хомяковым. Тут обнаружилось, что он принадлежит к людям, которые способны до старости идейно увлекаться чем либо одним. В его случае это объяснялось еще тем, что вследствие предшествующей своей жизни (война, революция, гражданская война, беженство) ему, как многим из его поколения, не пришлось много читать, в частности философских и богословских трудов. Поэтому, Славянофилы оказались для него своего рода открытием и «первою любовью».

Позже горизонты А. Т. стали расширяться. В частности, в Институте он, может-быть впервые, по-настоящему, встретился с трудами своего отца и это укрепило его научные намерения. Он захотел быть, в некоторой мере, продолжателем дела своего родителя.

С начала 2-ой Мировой Войны, наш курс по разным причинам стал таять и к концу нашего третьего академического года мы, Буткевич и я, остались на нашем курсе только вдвоем. Военное

время было нелегким. Пришлось пережить и холод и недоедание и тяжелую физическую работу и угрозы бомбардировок... И вот в продолжении всего этого времени, А. Т. оставался все тем же бодрым, элегантно одетым, неунывающим человеком и тем же труженником науки.

Следующий за нами курс остался до конца многолюдным, в его составе преобладали более молодые люди (не то, что мы прожившие уже полвека). Многие лекции мы все слушали вместе и вскоре стали жить тесной студенческой семьей, в которой разница лет сгладилась.

Жившие рядом дети одного преподавателя особенно скрашивали эту жизнь, преимущественно летом, когда в общих играх по вечерам в саду Подворья принимали участие люди всех возрастов, кроме профессоров. А. Т. обнаружил тогда свою способность дружески и весело подходить к детям.

Наше с ним учение в Академии затянулось на 5 лет и мы получили наши аттестаты в 1942 году. Затем, вскоре, на краткое время я расстался с ним, чтобы встретиться в 1943-1944 г. в приюте для мальчиков в Verrière-le-Buisson, где я оказался священником, а он воспитателем и псаломщиком. С особой радостью вспоминаю его в эту пору, как и самое это время. С необыкновенным усердием исполнял А. Т. свои обязанности псаломщика. Случалось в будние дни мы правили службу с ним только вдвоем и никого кроме нас в церкви не бывало. Особая простота и отрада была в этих службах. Это было также выражением некоторого нашего духовного братства... но только редкими намеками говорили мы с ним об этой общей духовной радости.

Отраднa была и совместная наша работа с детьми. Дети баловали нас своею любовью, а мы баловали их и отчасти облагораживали их жизнь разными увлекательными рассказами — на ночь. А. Т. нередко сам сочинял свои повествования. В отношении детей у него было еще одно особое преимущество — это его музыкальные познания: он играл детям на рояле, пел с ними, некоторых учил игре и пению. Ввел он также утреннюю гимнастику под музыку (рояль). Это было художественное зрелище. А. Т. одновременно играл на рояле и руководил этим своеобразным балетом.

Вспоминаются конечно и очень нередкие ночные бомбардировки (с аэропланов), когда мы будили детей и уводили их в подземелье. Так и вижу А. Т. несущего на руках кого-либо из самых младших ребят, с нервным всегда недолгим плачем прижавшимся к нему! Но А. Т. пробыл в пансионе сравнительно недолго

и вернулся в Академию, заняв там должности преподавателя славянского языка и библиотекаря. В этом своем качестве, пользуясь библиотекой, перечитал он множество книг и стал собирать материалы для разного рода работ. Понемногу интерес его сосредоточился на русской православной дальневосточной миссии и он мечтал написать труд на эту тему. Долгое время отказывался он по своей глубокой скромности от священного сана. Только в 1949 году, он решился наконец принять сан диакона, а священником стал только в 1956 году. А когда стал им, признавался нераз, что глубоко жалеет, что не стал им раньше. Принимал о. Алексей также участие в организации «Витязей», где читал иногда старшим детям доклады и уделял часть своего времени организационной работе. Трудился он и в Сергиевском Братстве. Его трудами была издана служба великой субботы.

Как священник служил он усердно, сосредоточенно, относился ко всем, уже не просто с доброжелательством, а с лаской. Долго исповедывал и любил проповедывать. Говорил, пожалуй, слишком быстро и порой уходил в сторону от главной своей темы. Бывало это у него и в докладах и в разговорах. Он всегда горел и потому торопился, будто порхал.

В последние годы своего священства, он много переболел душой от разного рода нестроений и в страдании своем старался соблюсти правду. Страшную, длительную свою предсмертную болезнь переносил терпеливо, не вполне сознавая ее характер.

Редкая приветливость, доброжелательство, не покидали его, кажется, никогда. Светлая духовная легкость от него исходящая всегда утешала, ласкала. Это было как прикосновение невидимого крыла.

Прот. А. КНЯЗЕВ

И. К. ЮРЬЕВА

6-го января 1962 года скончалась в Париже, после долгой и мучительной болезни, Инна Константиновна Юрьева, рожденная Краевич, старейший член Р.С.Х.Д. и матушка о. Виктора Юрьева, настоятеля Введенской церкви и председателя Р.С.Х.Д. во Франции. Инну Константиновну хорошо знало все Движение; но она тоже была известна и всему русскому Парижу. Но новые члены Движения и юные читатели «Вестника» помнят ее только уже больной и отошедшей от всякой деятельности. И, потому, мало кто из них подозревает до какой степени плодотворной и творческой была жизнь ее, позволяющая говорить о ней как о культурнейшей и талантливейшей, замечательной русской женщине, много положив-

шей труда на служение просветительному делу ради передачи подрастающим поколениям того, что составляет непреходящую ценность подлинной исконной русской культуры.

Инна Константиновна родилась в Петербурге 24-го апреля 1884 года. Она была дочерью известного физика Конст. Дмитр. Краевича, автора не менее известного учебника, по которому училась некогда вся Россия. Училась И. К. тоже в Петербурге, в гимназии Таганцевой, которую кончила в 1902 году. В 1910 г., в Москве, произошла встреча И. К. с Движением, когда после лекции барона Николаи, она вступила в основанный тогда первый движенический кружок по изучению Евангелия. Кружок собирался на Кречетниковском переулке. Среди его членов были также А. Н. Никитин (бывший одно время секретарем Р.С.Х.Д. во Франции, ныне уже покойный); о. Лев Липеровский (тогда — студент медик), о. С. Щукин (тогда — юный студент) и В. Ф. Марцинковский, впоследствии перешедший в сектанство.

Любовь к педагогической деятельности и призвание к ней у И. К. пробудились тоже еще в России. В 1913 г., ею был основан в имени Краевичей приют для мальчиков-сирот. Последних было там от 10-ти до 12-ти человек. Инна Константиновна вела в этом приюте всю педагогическую часть: воспитывала, читала, учила истории, родному языку. Чтобы усовершенствоваться в педагогике, она посещала семинарию для учительниц, которую основали две ее тети, и присутствовала на уроках в детской школе при семинарии. С этой же целью она часто общалась с Неплюевым, делилась с ним опытом, присматривалась к постановке педагогического дела в его братстве, куда часто также приезжал и покойный о. Сергей Четвериков. Приют просуществовал до осени 1917 г., когда из-за разразившейся революции пришлось его закрыть.

В 1922 г. Инне Константиновне удалось, вместе со своей матерью, бежать из Сов. России и выбраться за-границу. В эмиграции ее жизнь также определилась под знаком педагогической работы и участия в жизни возродившегося на чужбине Русского Студенческого Христианского Движения. Она всегда бывала воспитательницей то в той, то в другой семье. В Р.С.Х.Д., центром которого был в те годы в Париже особняк на 10, бульвар Монпарнас, она принимала деятельное участие в руководстве двумя кружками. Она также вступила в члены содружества, основанного о. Сергием Четвериковым при Введенской церкви, только что тогда открывшейся на том же «Монпарнассе». В этом же храме, 22 ноября 1931 года состоялось ее бракосочетание с Виктором Андреевичем Юрьевым, тогда кончавшим Богословский Институт, рукоположенным вскоре

затем во иерея и начавшим долгий и славный пастырский путь, в котором, как известно, много сил и внимания было тоже отдано педагогической и просветительной работе.

Став матушкой о. Виктора Юрьева, Инна Константиновна сделалась активной и ближайшей его сотрудницей во всей его просветительной деятельности. Она неизменно сопровождала его во все летние юношеские лагеря, устраиваемые Движением и в которых он вел пастырскую работу в качестве духовного руководителя юношеского отдела Р.С.Х.Д. Но главная педагогическая деятельность И. К. протекала в четверговой школе Р.С.Х.Д., возглавляемой тем же о. Виктором. Здесь она и преподавала и помогала о. Виктору в изготовлении школьных пособий. Она также занималась организацией школьных рождественских елок и школьных спектаклей. Ее преподавание и ее театральные постановки отличались умением, талантливостью и блеском. Вспоминается, например, ее постановка сказки «Царевна Земляничка». Эта пьеска, по тексту подготовленному самой И. К., была сыграна детьми из школы и юношеской дружины Р.С.Х.Д., если память не изменяет, на Рождественской елке в 1936 году. Какое воодушевление И. К. смогла передать юным актерам! Какой восторг эта игра, как и сама постановка вызвала у зрителей! Эти актеры теперь превратились в почтенных отцов и матерей семейств. Все они ревнуют в свою очередь о передаче своим детям всей русской церковно-культурной традиции, все они с благодарностью вспоминают школу и дружину Р.С.Х.Д. и ту роль, которую играла при них И. К. Как преподавательница И. К. была строгой и требовательной. Но она так любила и свое дело и детей, так умело вела преподавание и проявляла столько остроумия, что дети не могли не любить и не ценить ее. «Тетушка Инна!» Так называли ее некоторые молодые движенцы, знавшие сколько доброты и любви в действительности скрывалось за ее требовательностью. И она, с присущим ей добродушием и чувством юмора, нисколько не обижалась когда к ней так обращались, чувствуя сколько в это обращение вкладывалось и уважения и ласки и любви.

Незадолго до окончания войны, И. К. из-за начавшейся болезни пришлось отойти от активного преподавания. Но она еще некоторое время продолжала свою писательскую деятельность. Написано же ею было немало. В эмиграции ею были составлены: 1) «Уроки Русской Истории для детей и подростков», труд, который уже выдержал несколько изданий и по которому сейчас учатся дети во всех русских школах зарубежья; 2) «История русской ли-

тературы Киевского и Московского периодов»; 3) «История русской литературы от Кантемира до Пушкина»; 4) «Жизнь Пушкина»; 5) «Жизнь». Все эти труды И. К. отличаются ясностью, неизменной талантливостью; без лишних слов, в краткой, понятной для детей и подростков форме, они сообщают учащимся как самые факты, так и то великое и неповторимое, что через эти факты созидалось и что составляет вечный вклад России и ее народа в духовную сокровищницу человечества. К сожалению, все эти труды, за неимением средств, изданы только на ротаторе. Будем надеяться, что они не замедлят выйти в виде типографски напечатанных учебников и получат еще более широкое распространение как среди русских учащихся, так и среди той иностранной молодежи, которая сейчас с таким рвением принялась за изучение русского языка.

Начавшаяся болезнь уже не покидала И. К. Она напротив, развивалась и усиливалась и, потому, можно сказать, что последние десять лет жизни И. К. прошли в почти непрерывных и тяжелых страданиях. Ее состояние сильно ухудшилось к осени 1961 г. и она уже не вставала с постели, окруженная трогательным уходом со стороны о. Виктора. В декабре того же года наступило то, что о. Виктор определил как начало конца и утром, в самый сочельник Рождества Христова, Инна Константиновна скончалась. О. Виктор, готовившийся в это утро к совершению литургии, смог быть вызванным к ней и присутствовал при ее последних минутах. Во вторник 9 января, в Введенской церкви состоялось ее отпевание: его совершал сам о. Виктор в сослужении с шестью священниками, а храм и прилегающий к нему зал, коридор церковного дома и даже двор были полны молящихся. Тут были и прихожане Введенской церкви, и члены Движения, и прихожане других церквей и многочисленные ученики усопшей, пришедшие отдать ей последний долг. В тот же день, тело И. К. было предано земле на кладбище Sainte-Geneviève-des-Bois. Оком же милующим да призрит Господь на труды ее, как и на страдания ее многие, и да примет душу рабы Своей Инны в вечные обители; дорогому же всем нам о. Виктору да умножит Он благодать Свою, утешая его в понесенной утрате!

Прот. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

ПАМЯТИ Г. Г. КУЛЬМАНА

В ноябре 1961 г., в Лондоне скончался Густав Густавович Кульман, с которым наше Движение было очень тесно связано в первые годы своего существования. До 1923 г. (когда возникло

наше Движение) Г. Г. Кульман стоял во главе Технической школы, созданной в Германии русской секцией Американской У.М.С.А. А в 1923 г., когда состоялся первый съезд русской молодежи (в Пшерове), положивший начало нашему Движению, Г. Г. Кульман проявил живое участие в работах съезда и после этого целиком перешел на работу с Движением. Тот особый и новый (тогда) путь, по которому развивалась работа Движения (я имею ввиду решительный отказ от так называемого «интерконфессионального метода» в религиозной работе с молодежью), встречал у наших друзей недоумения и даже противление. Не нужно забывать, что об экуменическом движении тогда не было еще и помину; наша строгая преданность Православной Церкви, вообще наша церковность казалась нашим инославным друзьям, поддерживавшим нас, узостью. Как раз Г. Г. Кульману мы обязаны тем, что ему удалось убедить наших друзей в правильности нашего пути.

Став близко к нашему Движению, Г. Г. Кульман, будучи Представителем У.М.С.А., не только ни в чем не стеснял нас, но, наоборот, всячески содействовал нашей жизни. Тогда впервые инославные круги (и тут нельзя не помянуть добрым словом и Дра Мотта, стоявшего во главе международного объединения У.М.С.А. и Федерации), стали внимательно относиться к Православию, и здесь и было положено (почти 35 лет назад) начало экуменическому движению.

Г. Г. Кульман был замечательным, глубоким, высокоодаренным человеком. Я лично особенно сблизился с ним в 1926-27 г.г., в Yale, когда мы вместе провели 9 месяцев в Америке (в New-Haven, в Yale University), где я изучал постановку религиозного воспитания в Америке, а Г. Г. Кульман работал над интересовавшими его догматическими вопросами). Г. Г. Кульман часто выступал в религиозных собраниях — знакомя американцев с русской религиозной мыслью, — и делал это так глубоко, с таким подъемом, можно сказать с энтузиазмом, что я звал его тогда «апостолом Православия». Несколько позже, уже когда Г. Г. Кульман оставил работу в нашем Движении, он принял Православие.

В дальнейшем, Г. Г. Кульман много работал в Женеве и Лондоне в международных организациях, посвященных защите беженцев; с 1955 г., Г. Г. Кульман окончательно переселился в Лондон, где, после тяжелой и продолжительной болезни, скончался в 1961 г.

Образ Густава Густавовича, вся его благородная и глубокая личность, его живое и творческое участие в развитии нашего Движения останется навсегда дорогими для нас.

ВЕСТНИК

Русского Студенческого Христианского Движения

XXVII-й год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ «ВЕСТНИКА»

- Во Франции:** Подписную плату просим вносить на почтовый счет Р.С.Х.Д.: С.С.Р. Paris 2441-04, Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e.
Подписная плата на год: 10 н. ф., с целью поддержки — 15 н. ф.
- в Америке:** Mrs Olga Poliivanov. 853, Riverside Dr. Apt. 4 g. New-York 32, N. Y. (U.S.A.).
San Francisco Miss. Olga Raevsky. 1418-24th Ave. San Francisco 22, Calif. U.S.A.
Подписная плата на год: 3 долл., с целью поддержки — 5 долларов.
- в Англии:** Подписная плата на год: 9 s. 6 d.
- в Германии:** Herr A. Beerwald. (14a) Dornstadt bei Ulm. Alten heim. Deutschland.
Подписная плата на год: 8 немец. марок.
- в Канаде:** Mr. Oleg Revenko. 4474 Ste Catherine Str. West-mount-Montréal (P. Q.). Canada.
Подписная плата: 3 канад. доллара.
- в Швеции:** Prost S. Timoteenko. Box 6003. Stockholm, 6.

Tous droits de traduction réservés. P. A. Struve.

9 июня:

н.
Кирилл

10 июня:

р. прот.

ет, что
— прот.

11 июня:

ископ

чтобы
Кирилл

рот. В.

Предвари

ретаря