

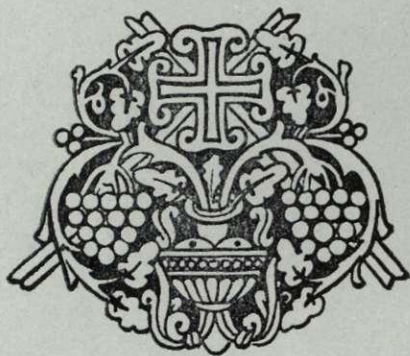
K/X

«LE MESSENGER» «THE MESSENGER»

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

PERIODIQUE BIMESTRIEL



ПАРИЖ

(26) I. JANVIER - FEVRIER 1953

СОДЕРЖАНИЕ

1. От редакции	1
б) Смена поколений	
а) Горестные размышления	
2. Истинный пост — еп. Максим Туринский	2
3. Год преподобного Серафима.	
а) День преп. Серафима — прот. Сергей Булгаков.	3
б) Преп. Серафим Саровский — прот. Георгий Флоровский	4
4. Проблемы культуры в русском богословии. А. М. Бухарев (окончание) — прот. В. Зеньковский	5
5. Благодать «обожения» через таинства на христианском востоке. — М. Лот - Бородина.	12
6. Церковь и Царство Божие. — И. Ф. Мейендорф	16
7. Памяти архиепископа Сергия. — З.	21

ion. The Problems of	
— прот. В. Зеньковский	22
une liaison. Paris, Robert	
атуар	25
	27

Цена отдельного номера 75 фр.

de Serres, Paris 15 (France).

Христианского Движения

ское Движение за рубежом
единение верующей моло-
Церкви и привлечение к
стремится помочь своим
мировоззрение и ставит
ников Церкви и веры, спо-
атеизмом и материализмом.

ОТ РЕДАКЦИИ

1. Горестные размышления.

Нельзя сомневаться в том, что в русской эмиграции живо религиозное чувство, — прямым свидетельством этого являются многочисленные православные храмы во всех местах русского рассеяния. Это не просто отрадный факт нашей жизни, но это есть живое выражение того бесспорного духовного возрождения, которое мы находим в русской эмиграции. Но к этим светлым явлениям нашей жизни неотвязно присоединяются горестные и горькие размышления, которые мучительно давят на наше сознание. Мы говорим об условиях существования нашего духовенства, — тут перед нами не только мрачная, но смеем сказать — ужасная картина! Более жалкого положения, чем положение нашего эмигрантского духовенства, более тяжких условий существования, нельзя и представить себе. Ужасно, что православные люди, в любви к церкви которых нельзя сомневаться, так холодно небрежны в отношении к своим духовным отцам, своим пастырям.

Положение это нестерпимо, с ним надо покончить! Этого требует наша совесть, наше церковное сознание.

2. Смена поколений.

Первые ряды русской эмиграции рдеют с чрезвычайной быстротой, завещая более молодым группам те духовные и национальные сокровища, с какими старая эмиграция очутилась вне России. Как в древние времена существовали «факелоносцы», передававшие на далекие пространства те или иные вести, — не так ли молодым поколениям эмиграции передается священный огонь, с которым пришли в чужие земли старшие поколения? Не будем сомневаться в том, что этот священный огонь не угаснет! Пусть по другому, чем раньше, но молодые группы эмиграции так же бережно будут хранить и творчески развивать все священное, все подлинное, что было в России, что есть и ныне Россия в ее незамутненной подлинности, в ее святости и правде. Мы твердо верим, что вокруг этой правды будут также собираться русские люди, как собирались прежние поколения. Св. Русь никогда не умрет ни в сердцах, ни в творческих планах!

БИБЛИОТЕКА-СРД
БИБЛИОТЕКА РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЕ
РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 1/2
Н. РАД
915 4001332

4001332

K/K

ИСТИННЫЙ ПОСТ

(Из проповеди, приписываемой Максиму, епископу Туринскому — середина V-го века).

...Моисей постится, чтобы исполнить долг земной жизни, Христос постится, чтобы установить таинства, вводящие в жизнь вечную. Моисей постится, чтобы узреть Бога, Христос постится, чтобы, победив диавола, показать, что Он и Бог одно... Почему же тогда как оба постились сорок дней, нам не сказано в Писании, что оба взалкали после поста? Моисей не взалкал, чтобы явить присутствие Божества в немощи человеческой. Сын Божий взалкал, чтобы показать, что он воистину принял нашу плоть. То, что Христос взалкал, удостоверяет тайну нашего искупления.

...Но мы, братья мои любимые, получившие от непобежденного Ратника повеление соблюдать пост, отстраним наши плотские похоти, укротим наше тело постом, чтобы душа наша питалась добродетелями. Пусть постится в нас всякая неправда, пусть постится в нас ненавистное чувство ревности; откажемся от пиров, но в еще большей мере откажемся от пороков. Будем умеренны, воздержимся от вина, чтобы не впасть в опьянение от страстей. Какая польза для нас сорок дней соблюдать пост и не следовать закону поста? Какая польза для нас не бывать на пирах, но проводить весь день в тяжбах? Какая польза для нас не есть наш собственный хлеб, если мы отнимаем пищу у нищего? Пост христианина, возложившего на себя подвиг лишений, должен быть духовным питанием. Пост христианина должен быть источником мира, а не ссор. К чему не есть мясо, если из уст твоих исходит брань хуже всякой еды? К чему освящать желудок постом, если ложь оскверняет уста твои?

Ты будешь иметь право посещать Церковь только тогда, когда, о брат мой, ты перестанешь путаться в смертоносных сетях ненасытного сребролюбия. Ты будешь иметь право молиться Богу только, если молитва твоя не будет остановлена завистью сердца. Ты будешь иметь право бить себя в грудь только, если отстранишь все злые желания. Ты дашь давание нищему с полной справедливостью, если сам — его не получил от другого нищего.

В этом, братья мои любимые, истинно духовный голод, в этом пища душ верных Господу; тех, у кого чистота освящает пост, любовь веселит его, терпение украшает, доброта согревает, смирение дает ему всю его ценность. По мере сил наших будем подражать посту Христа, творя эти добродетели, дабы привлечь на нас этим двойным постом тела и души благодать Божию.

ГОД ПРЕПОДОБНОГО СЕРАФИМА

В этом году исполняется 50 лет со времени того знаменательного и светлого события, каким было прославление преп. Серафима в 1903 году. Светлый образ преп. Серафима стал за эти 50 лет бесконечно дорог русским людям, — и вступая ныне в этот год преподобного, так естественно более сосредоточенно обращаться памятью по его житию, по его поучениям.

«Вестник» открывает серию статей и заметок, посвященных преп. Серафиму. В настоящем номере мы печатаем две заметки о преп. Серафиме: о. Сергия Булгакова и о. Г. Флоровского.

ДЕНЬ ПРЕП. СЕРАФИМА

(Из неизданного дневника прот. Сергия Булгакова).

Преподобный отче Серафиме, моли Бога о нас! Моли Бога о земле русской, тобою возлюбленной, тобою осиянной, тобою прославленной. Как исполин, занявший пол-неба величию образа своего, стоишь ты, великий старец наш, хранителем земли русской и за нее молитвенником. Твое сердце — уголь горящ, твои уста — сладчайшее Имя Иисусово, твои очи Богородицыно сияние. Ты все преудедал о наших судьбах, ты наперед плакал о них, но ты и обетовал, что после великих скорбей прославится и воссияет земля наша вместе с тобой, великий и дивный старче наш. И ступочки Богородицы ступали на ней к тебе и ради тебя, избранный в роде Пречистой, отче наш, и неизгладимы следы сии в земле Богородицыной. Дивный наш, как померкло бы наше небо, оскудело бы наше сердце, если бы ты не был с нами, если бы ты великими своими подвигами не стяжал бы нам своего предстательства. В тебе — тайна России, серафимовская тайна, в угле сердца твоего, преподобне отче наш. Ты освятил землю, на которой ты жил, трудами своими и потом, ты освятил камень тот своею молитвою, ты освятил бор своим житием в нем, ты освятил зверей своим с ними общением. Старче духовосный, ты был нам вестником Духа Святого и возлюбленным духоносицы Девы. Ты радостей Радость познал в Ней и сия радость была в Духе Св. Ты познал сияющую радость жизни. Для тебя всякое человеческое существо виделось в озарении Духа Св. и ты стяжал радость любви, ты говорил каждому: радость моя! Правда, мир и радость о Духе Св. жили в тебе, отче наш! Ты познал вою воскресения, вкусил божественного веселия, и всегда для тебя была Пасха, всегда уста твои приветство-

вали людей радостной вестью: Христос Воскресе! Старче наш, в тебе просиял нам Свет Невечерний, в тебе святая Божественная София Премудрость Божия в яве бысть нам. В тебе некий серафим от Божиего престола сошел на землю в человеческом, монашеском образе, и земля то была — земля русская. В тебе и с тобою совершилось избрание сей земли святой. И сие несомненно, что бы ни совершалось и как бы совершалось с нею. В день сей, священной памяти твоей, это так видится очами веры, что кажутся и несуществующими все наши теперешние беды, и нет ничего кроме Сарова, Дивеева, серафимовских сирот, их мельницы, канавки, стопочек Богоматери и самого дивного, склоненного на топорик опирающегося благодатного старца, с лазурными очами, сияющими радостью и говорящего нам: Христос Воскресе!

2/15 — 1 — 1925 г.

Прот. Сергей Булгаков.

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРАФИМ САРОВСКИЙ *)

...Начало прошлого века в судьбах русской Церкви отмечено и ознаменовано каким-то внутренним и таинственным сдвигом. Об этом свидетельствует пророческий образ преп. Серафима (1759 - 1833), его подвиг, его радость, его учение. Образ вновь явленной святости оставался долго неразгаданным. В этом образе так дивно смыкаются подвиг и радость, тягота молитвенной брани и райская уже светлость, преображение уже нездешнего света. Старец немощный и притрудный, «убогий Серафим» с неожиданным дерзновением свидетельствует о тайнах Духа. Он был именно свидетелем, скорее чем учителем. И еще больше: его образ и вся его жизнь есть уже явление Духа. Есть внутреннее сходство между преп. Серафимом и святителем Тихоном. Но преп. Серафим еще более напоминает древних тайновидцев, преп. Симеона больше других, с его дерзновенным призывом искать даров Духа. Преп. Серафим был начитан в отцах... В его опыте обновляется исконная традиция взыскания Духа. Святость преп. Серафима сразу и древняя и новая. **«Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего».** И нет других целей, и быть не может, все другое должно быть только средством. Под елеем, которого не доставало у юродивых дев Евангельской притчи, преп. Серафим

*) Настоящий отрывок взят из книги прот. Г. Флоровского: «Пути русского богословия».

разумел не добрые дела, но именно благодать Всесвятого Духа. «Творя добродетели, девы эти, по духовному своему неразумию, полагали, что в том-то и дело лишь христианское, чтобы одни добродетели делать, ...а до того, получена ли была ими благодать духа Божия, достигли-ли они ее, им и дела не было...». Так со властью противопоставляется **морализму — духовность**. Смысл и исполнение христианской жизни в том, что Дух вселяется в душе человеческой, и претворяет ее «в храм Божества, в пресветлый чертог вечного радования».

Все это почти что слова преп. Симеона, ибо **опыт все тот-же** (и не нужно предполагать литературное влияние)... Дух подается, но и взыскуется. Требуется подвиг, стяжание. И подаваемая благодать открывается в некоем неизреченном свете (срав. описание Мотовилова в его известной записке о преп. Серафиме)... Преподобный Серафим внутренне принадлежит византийской традиции. В нем она вновь становится вполне живой.

Прот. Георгий Флоровский.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ

А. М. Бухарев (окончание).

Своеобразие в развитии этой темы у Бухарева достигает особенной силы, когда он обращается к философии. «Входя в **темные глубины мысли**, извратившей в новейшей философии истину Христову», он «был поражен обилием Христова света, открывшегося здесь верующей мысли» Бухарев приписывает эти мысли не себе, а какому то близкому ему лицу, — я считаю не исключенным, что дело идет об учителе Бухарева, прот. Ф. А. Голубинском — многое здесь (на стр. 42-45) очень близко к нему. Во всяком случае всей этой концепции отвечает мысль о том, что Агнец Божий «взял на себя и философские грехи», искупив «вину грехов нашей мысли». Эту замечательную идею, в которой заключается, по существу, самый замысел христианской философии, Бухарев развивает с большой настойчивостью в рассуждениях, которые нам кажется целесообразным провести здесь.

Бухарев исходит опять из того же Халкидонского догмата. Христос «воспринял в единство своего «Я» наше человеческое естество — с **человеческим сознанием, сердцем и мыслью**... Он в своем Богочеловечестве мыслил и познавал также предметы человеческим разумом, воспринятым от Него в единстве своего «Я». Заметим тут же, что Бухарев здесь дерзновенно и в то же время с глубоким догматическим тактом приближается к труднейшей для нас теме о «че-

ловеческом разуме» в единстве Богочеловеческой Личности. «Христос, продолжает Бухарев, продвигаясь по этой тропинке ввысь, — как возраставший по человечеству в премудрости (Лука 2,52), своим мышлением и познанием раскрывал в своем человеческом сознании — из своего же Богочеловеческого «Я» — весь мир мысленный и познаваемый».

Остановимся здесь на минутку, чтобы обратить внимание на то, что здесь, воистину во Христе, выпрямляется та таинственная сочетанность бытия и мышления, перед загадкой чего еще в античности (Парменид!) останавливалась философская мысль и которая доньше составляет предел тончайших философских анализов в трансцендентализме. Частичные преодоления роковых сетей трансцендентализма (у нас в России лучше всего у С. Л. Франка) все же недостаточны, чтобы, учитывая относительную бесспорность неразрывности мышления и бытия, освободить всю эту тему от неправды гносеологического идеализма (в тождестве мышления и бытия через трансцендентальную среду как раз и состоящего).

С исключительной глубиной и до конца Бухарев как раз и рассеивает все элементы гносеологического идеализма через вхождение в тайну Богочеловеческого единства Личности Господа. В своем утверждении, что Господь «раскрывал в своем **человеческом** сознании из собственного же Богочеловеческого «Я» весь мир мысленный и познаваемый», Бухарев отвергает идею, будто «мысль Его отнимала у внешнего мира истинную действительность (объективность)». В этих последних словах Бухарев категорически **отвергает всякий гносеологический идеализм**: «напротив, тут же утверждает он, Он сам своим человечеством подчинился условиям этой действительности мира и природы и следовательно **Собою утверждал сную**». «Но дело в том, читаем дальше, что существенность (реальность, объективность В. З.) всего мыслимого и познаваемого **обоснована в Нем же самом**. Потому и выходит, что как внутренняя область его Богочеловеческого самосознания (субъективное его всеобъемлющее бытие), так и внешняя действительность всего мыслимого и познаваемого, взятая в своем основании и сущности (объективное бытие), — сходились у него, в Богочеловеческой мысли, в некоторое чудное единство или тождество. Ибо каждая вещь, как Его же тварь, составляет раскрытие и осуществление Божественной мысли Его же вседержавшего Я, — к которому одному относилось вместе с Его Божеством и человечеством Его со своей мыслью, понимающей каждую вещь — именно в значении выражения и осуществления Божественной мысли».

Вся сила этого замечательного отрывка заключается не только в уяснении, где надо искать подлинное тождество мышления и бытия (отдельные лучи чего постоянно пронизывают человеческую

мысль), но и в раскрытии того, почему нам, в нашем чисто человеческом мышлении, невозможно найти в человеческом сознании основания указанного тождества. «Философская мысль, продолжает Бухарев, смутно слышимую тайну Богочеловека **отнесла прямо к человеку** — и таким образом произвела системы Фихте, Шеллинга и Гегеля о раскрытии всего из «Я», о единстве субъективного и объективного». Нужно прочесть глубокий трактат о. С. Булгакова «Die Tragödie der Philosophie», где в основу положена та же мысль, чтобы оценить по достоинству замечательное, хоть и мимоходом высказанное Бухаревым учение.

Бухарев идет дальше. «Не вникай я в системы указанных философов с мыслью о **вземлющем и философские грехи Агнце Божиим**, мне и на мысль не пришло бы с благоговением приникнуть к тому, каково было **для спасения человеческой мысли** мышление и познание нашего Спасителя»: «ведь Господь и **по отношению к мысли человеческой** есть Агнец Божий, вземляй грехи мира; Он вполне понес на Себе и вину всех заблуждений наших, и нам должно, вникая в тайну Христовой благодати относительно человеческой мысли, усвоить своему разумению и мысли эту благодать Христову».

Замечательные слова, охватывающие и тайну «спасения мысли человеческой» и через это спасение всей культуры через очищение ее во Христе! В соответствии с этим мы находим у Бухарева стремление связать научное творчество с **укоренением** его во Христе, стремление связать и художественное творчество с служением Господу. «Идеи истины и добра, бесконечного и прекрасного суть отблески света Христова, а следовательно, здание знаний и искусств и прав имеет глубочайшим основанием Бога — Слово, Христа». И если с одной стороны «все, что не есть от Отца во Христе, относится по своему духу уже к области князя мира сего, к области лжи и греха», то с другой стороны во всем том, «во что погрузился наш век и мыслью и практикой можно открыть источник к движению несметных талантов веры и благодати». Это интуитивное переживание «талантов веры и благодати» в человеческом творчестве есть именно то самое изумление перед «обилием света Христова» в современной жизни, о котором шла речь выше. Поэтому, заключает Бухарев, «бесчеловечно низвергать чтобы то ни было человеческое, особенно мысль, творческую фантазию, свободу, — а это **неизбежно при уклонении от Христа**». Конечно, надо помнить, что «и сердце и воля наши, на пути к успокоению своему во Христе, должны неизбежно встречать много нравственных чудовищ, терпеть от них много нападений и поражений, что тот же закон или порядок подлежит и умственной стороне жизни духовно». Тем, кто уже «утвердился в свете Христовой истины»,

надо поэтому «с глубоким участием любви следить за тружениками мысли, хотя бы во многом пресмыкающимся и падающим»; посему надо глядеть «на раскрытие человеческой мысли, сердца, фантазии в науках и искусстве в духе любви, а не осуждения».

Эта широкая программа богочеловеческого осмысления культуры относится и ко всей общественной жизни у Бухарева. «Не уступим, говорит он, будто во имя Православия надобно бросить, как негодное, все то человеческое, что поработено в чем либо грехом, будто теперь истина Христова уже только осуждает и отвергает — вместо благонаправления и спасения нашего грешного мира». Что именно сфера общественной и политической жизни особенно «поработена греху», в этом у Бухарева не было сомнения. Если даже «все законы и учреждения **церковные** доведены нами, нашим формализмом, писал он, до мертвой ветхозаветности», то что сказать об мирской жизни, об мирской исторической действительности? Бухарев отмечает, как характерное явление общественной жизни, «страстное искание земных благ и заглушение духовно христианских потребностей». «Самые серьезные умы нашего времени заняты и озабочены особенно материальным благоустройством — общественным и частным»... Все это есть «сатанинское искушение нашего времени». «По Христу ли направляется и Христом ли управляется у нас движение общественной мысли?», спрашивает Бухарев. Он обращает внимание на то, что «обмирщение» жизни приводит ныне к «обоготворению нашего разума, человечности, природы», что ныне «выдвигают храмы человеческого разуму».

Наиболее пагубную сторону этого отхода от Христовой правды видит Бухарев в том «отделении» общественной жизни от силы Христовой, о котором уже шла речь выше. Надобно, чтобы «мы и в гражданской части не разлучались с Господом», ибо «Господь взял под свою искупительную благодать и **земное гражданство**». Эти мотивы «социального христианства» очень сильны у Бухарева, который постоянно к ним возвращается. «Надобно, настаивал он, самое житейское и мирское взвешивать мыслью и устраивать в жизни по Христу». Бухарев всей душой верил в **возможность** этого — и из этого коренного для него убеждения, которое есть самое зерно «тайны благочестия», и вытекало для него «отношение Православия к современности». Если иные области «окутаны антихристианскими началами», то нам нужно, со Христом, предпринять некое «сошествие во ад», чтобы спасти то, что «окутано антихристианскими началами». В этом **бесстрашии** мысли Бухарева нет никакой богословской наивности, а есть лишь целостность христианского отношения к миру: не слепой идеализм, не «утопическую мечтательность», не смешное донкихотство надо видеть в его утвер-

ждениях, а проповедь Христа «в аде» современности. Вся тема христианизации жизни была для него вопросом о возвращении блудного сына в Отчий дом «через оживление христианства в нашем сердце». И уж, конечно, никакого «упрямства визионера» не было у Бухарева: «все в мире христианском может обновиться — и откроется в нас сила Христова», исповедывал он.

Всеобъемлющая сила искупительного подвига Спасителя и **есть основа для «богословия» культуры** — не для простого «оправдания» ее, а для ее выпрямления во Христе. «Воцерковление» научной и философской мысли, художественного творчества, переустройство всей жизни в свете Христовом, живое и деятельное вхождение Церкви во все формы личной, общественной и политической жизни — такова эта «тоталитарная» программа, относимая Бухаревым именно к Православию. Мы не будем здесь приводить отзывов Бухарева о Западе, его критики западного христианства, что и лежит в основе его глубокой веры в зиждительную силу именно Православия. Скажем только мимоходом, что Бухареву было чуждо отталкивание от Запада, что наоборот он настаивал на том, что «всего опаснее и бедственнее для нас самих было бы до того отказаться от братства с западными народами, чтобы не хотеть ничем попользоваться от этих народов». «Само Православие, добавляет он, **назначено для всего мира...** и это делает нас должниками перед народами». Он боится, пишет он тут же, что «мы с всемирным сокровищем Православия слишком равнодушны к духовной участи других; мы крайне мало заботимся об открытии не только для них, **но и для самих себя** всемирного значения и назначения Православия». Поэтому, заключает он, мы несем «страшную ответственность нашу — равно перед Западом и Востоком».

В этой замечательной и вдохновенной программе, которую невозможно не принять, есть толко одна сторона, которая трудно приемлема у Бухарева—его истолкование и восприятие русской действительности, где все оказывается у него благостно, разумно, все будто бы проникнуто христианским началом. Напомним только, что не один Бухарев в годы, когда он писал, видел в русской истории, в политическом строе России торжество правды и добра. Конечно, в эти именно годы произошло освобождение крестьян от крепостной зависимости, что было пережито огромным большинством русских людей, как торжество не только исторического, но и морального порядка. Но, разумеется, у Бухарева было здесь и много политической и исторической наивности.

Чтобы до конца обрисовать «богословие культуры» у Бухарева, коснемся вопроса о том, как надо по нему мыслить преобразование жизни, о котором он постоянно писал. Прежде всего здесь он выдвигает все то, что касается **личного** обновления и что для него есть

первое условие христианизации жизни. Он все время призывает к личному подвигу, к преобразению личности, к личному усвоению искупительного подвига Спасителя. При этом он глубоко убежден, что каждому должно при этом **«оставаться на своем месте»**, ибо «этого требует Христова истина». Это значит, что мы не имеем права «освобождать свою совесть», предоставляя государству свободу от Христова закона: «нечего обороняться, пишет он, от Христовой истины тем, что (будто бы) все государственное должно отходить к государству». Можно как раз в этой мысли видеть как бы нечувствие расхождения «кесарева» и «Божьего» и усматривать здесь «утопическую мечтательность», но само убеждение в том, что правде Христовой есть место всюду, было у Бухарева исключительно глубоко и всецело. «Проходите все обстоятельства вашей жизни, убеждал он, все ваши отношения к людям устраивайте так, чтобы при всем этом вы очами веры видели Его самого, Христа Бога, и принимали Его к себе»: «в этом духе совершаемое, пишет он тут же, и простое и малое дело более любезно Отцу Небесному, чем большая правда иного порядка». Бухарев часто говорил о том неправильном подходе к Христову учению, которое выражается в двух его искажениях: одно он называл «духовно иудейским» (защита «законничества» следование формальной стороне, букве, а не духу учения), а другое «духовно языческим» (в котором вся область жизни и деятельности устраивается не по Христу а по законам «естества»).

Защищая подвиг в личной жизни, труд над преобразованием души и ее движений, Бухарев защищал идею **простоты**, как свободы от всего искусственного и ложного, но тут же предупреждал, что идеал духовной простоты «не должен быть употребляем для прикрытия невежества или беспечности о ближних». Основное в личной жизни, в преобразении внутреннего мира заключается в том, «чтобы в важном и мелочном неуклонно держаться воззрений и правил — по Христу, Богу и Агнцу Божию».

Но Бухарев решительно против того, чтобы видеть в христианстве только начало преобразования **личности**, — мы уже видели, что он защищает внесение света Христова во все формы общественной жизни, даже в сферу политики, — тем более во все формы творчества; Бухареву чужда идея «только личного» спасения — ибо Господь пришел спасти все человечество: «истине Господней свойственно входить со своим светом и жизнью во (все) многообразные виды самой земной действительности».

7. Программа Бухарева определяется, как теперь ясно, вовсе не какой то христианской «маниловщиной» или «утопической мечтательностью», а есть проповедь «всецелого христианства». Все, чем

живет человек, что он творит, о чем мыслит, как он «хозяйствует» на земле, — должно делаться «во Христе». Этот **универсализм** христианства всецело связан у Бухарева с его пониманием спасения: искупительный подвиг Спасителя потому и освобождает все движения, все виды делания и творчества человека от греховных приражений, что Господь, провидевший все грехи людей, все их взял на Себя. Наука, философия, художественное творчество, общественная и политическая жизнь, экономические и социальные отношения, семья — все в этих формах жизни может быть «спасено», т. е. освобождено от неправды через усвоение людьми искупительного подвига Спасителя. Бухарев всей душой верил в возможность этого преобразования нашего «естества» и «естественных» порядков, — творчество культуры было для него делом Божиим, а не угождением своей плоти, не исканием комфорта и развлечений. Религиозный смысл культуры, культурного творчества, конечно, на каждом шагу может **заслоняться** и **засоряться**, — и всю силу этого «обмеления» и искажения подлинного смысла культуры Бухарев чувствовал очень глубоко, считая движение к преобразению и очищению ее «сошествием в ад». Все земное, однако, какой бы неправды ни было оно полно, было **дорого** ему — но дорого не в его «современности», а в том вечном, что может быть спасено и благодатствовано. **Все земное и светилось для него во Христе** — ибо все может быть преобразено и спасено, — и потому Боговоплощение было для него знаменем того метафизического изменения бытия, в силу которого открылось ^овозможности смещения небесного и земного. Думал ли Бухарев о возможности всемирной катастрофы, которой может кончиться история? Конечно, — и оттого так серьезно и горячо обдумывал темы Апокалипсиса, а еще раньше написал превосходный комментарий к учению Ап. Павла об антихристе (в сборнике «Православие в отношении к современности»). «Тайна беззакония уже деется» по слову Ап. Павла, — и это означает, что сатана «устроит в самом христианском мире отступление от Христа». Поэтому Бухарев не только не забывает о «погибельном состоянии мира в последние времена», о том, что «пшеницы» (= не плевел, т. е. насаждений зла) «найдется не много», но подчеркивает даже, что в возрастающем в христианском мире беззаконии есть своя «тайна» — своего рода «антитайна» Христова, ибо на место Христова благовестия «не верующие в истину **уверуют** в ложь». Ибо те, кто бегут от любви Божией, по **необходимости вертятся около бесконечного же**, и «это стремление к бесконечному есть состояние **религиозное**». Поэтому, если душа человека не обратится к Богу, ему остается одно — «извратить это стремление в самом его основании — и тогда человек открыто обоготворит самого себя».

Провидя этот поворот к «антрополатрии», о чем позже с такой силой говорил К. Леонтьев, Бухарев с тем большей настойчивостью звал к «христианскому прогрессу», к христианскому деланию. Его теория «христианского прогресса», конечно, **условна** (как впоследствии у Федорова), ибо она вся покоится на **призыве** стать на путь христианского делания. Поэтому здесь нет и тени детерминизма или благодушно оптимистической уверенности, что «все спасется», — здесь только вера в **возможность** всеобщего и всеобъемлющего спасения.

Прот. В. Зеньковский.

БЛАГОДАТЬ «ОБОЖЕНИЯ» ЧЕРЕЗ ТАИНСТВА НА ХРИСТИАНСКОМ ВОСТОКЕ

В с т у п л е н и е

Прежде чем приступить к изучению намеченной нами темы, центральной для восточной теологической антропологии, мы должны дать краткое изъяснение самого понятия «обожение», по гречески *theosis*. Термин, смущающий не только мирян, мало знакомых с учением св. Отцов, но и тех, кто в современном, как бы умаленном, христианстве, уклоняется от подобного «максимализма... 1).

Каков же подлинный смысл слова **теосис** у вселенских учителей? Неужели он таит, хотя бы в зародыше, соблазн так называемого «монизма», т. е. некое смешение двух совершенно инородных природ, Божеской и человеческой? Отнюдь. Абсолютная трансцендентность безначального Первоисточника, непостижимого и несозерцаемого во всей Библии, лежит в основе святоотеческого умозрения, которое не допускает даже возможности неразличения Сущности (Усии) Творца и сущности твари. Зато и приемлема и вполне ортодоксальна доктрина о **не** натуральном, а харизматическом причастии человеческого естества к божественному бытию. Именно так надо разумеать дерзновенные слова Василия Великого: «Человек тварь, но имеет повеление стать Богом». Мысль яснее развитая в чеканной формулировке Максима Исповедника: «Человек должен сделаться по **благодати** (*charis*) тем, что Бог **по природе**». Вот краеугольный камень истинного нашего назначения, уже предуказан-

1) Большую услугу оказала в этом отношении диссертация архим. Киприяна, **Антропология преп. Григория Паломы**, Париж, где приведены ряд цитат о теосисе из святоотеческих творений. См. также французскую книгу Вл. Лосского: *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*.

ного в книге **Бытия** двойным даром Творца им из «ничто» творимому.

Следует однако помнить, что дарованное Адамом при рождении было отчасти эмбриональным и условным, а именно: Образ (*Eikon*) — морфологически **данное** и отныне неотъемлемое благо; **подобие** (*homoiosis*) — как совершенство тварной иконы Божества (точнее Логоса) — только еще **заданное**. Поэтому образ, пусть и в поережденном виде, сохранился после грехопадения и был полностью восстановлен воплощением Сына, ставшего в добровольном кенозисе родоначальником и образцом «царственного рода». — Тайственный «обмен» природ по Афанасию Великому; обмен, завершенный Крестом Искупления и Пасхой Воскресения. Так учит вся доавгустинновская антропология, православной церковью унаследованная, но со временем потускневшая, как бы затушеванная в сознании масс. 2)

В акте харизматического перерождения ветхого Адама, которое осуществляется в первотаинствах, а за ним и освещение самой биосферы, даже вещества, — участвует вся икономическая (т. е. обращенная извне, *ad extra*) единосущная Троица; но живым и личным принципом этого анагенезиса является «единый сын от Нее»: Единородный Сын, открывающий Отчую Ипостась, как сияние славы Безначального. Его жертвой и грядущим за ней прославлением предопределено все промыслительное домостроительство (*oecuménia*) Трех. На нем воздвигнуто величественное здание сотериологии, которая не есть лишь «оправдание» — *justificatio* —, а начаток обожения; последнее же актуализируется Духом, динамической Его ипостасью. Мистический симбиоз Божеского и человеческого, идеальный прообраз которого дан самим Богочеловеком, совершается на лоне Церкви, хранительницы и раздательницы всех благодатных даров, ибо на ней от века почиет благословение Духа через Сына. Но в великом деле спасения и прославления необходимо и непосредственное соучастие (*cooperatio*) самого человека, вслед за Христом, вступившего в новый Эон. На таком синергизме твердо настаивает греческая патристика, исповедующая настоящую **догму** тварной свободы, в противовес гностическому фатализму. Ибо сво-

2) Именно здесь главный пункт расхождения Востока и Запада, особенно протестантского. С Лютера и до Барта включительно Реформация проповедует **коренную** порчу человеческой природы и полный отрыв от Бога первозданной *imago Dei*. Отсюда догмат о *Sola fide*. Вопрос этот был поставлен нами ребром в трех французских этюдах под заглавием: *La doctrine de la Liberté et de la Grâce (Oecuménica, 38-39)*.

бода, иначе говоря автономия воли, вместе с разумом есть неотъемлемая принадлежность **образа** Божьего в нас.

Весь органический процесс восхождения к богоподобию имеет целью преобразование целокупного душевно-телесного состава, и внутренней и внешней ткани новорожденного Адама. Взятый из земли прародитель, получивший вдуновением «Духа жизни» (pneuma zoorion) залог блаженной вечности, призван был к «паки бытию», а не к одному бессмертию души, (разрушающему природную сложность нашего естества), как в языческих мистериях или у античных спиритуалистов, орфиков и платоников. Христианский **факт** Воскресения Христова свидетельствует о восстановлении разорванного первородным грехом единства. Он знаменует, в преддверии грядущего, соединение в ином веке никогда не умирающей души — онтологического центра личности — с более неотлепающей одухотворенной плотью: «Сеется тело душевное...». Евангельское единственное в мировых религиях откровение об уничтоженном и распятом «нас ради», а затем чудесно оставшим и вознесенном «первенце из мертвых», обнаруживает с потрясающей силой истинный **реализм** исторического «экзистенциального» христианства.

Два пути обожения проходят бороздою и порою скрещиваются в духовном опыте верных. Оба одновременно и благодатны в своих истоках и находятся под знаком свободного приятия каждым. Но не в одинаковой мере. Разница здесь в преобладании того или другого элемента. По существу, это этапы одного и того же, к одной цели устремленного, поступательного движения.

Первый путь, обязательный для всех овец Христова стада, более пассивный, изначально катарсический или очищающий. В нем на лицо Божья инициатива. На этой еклезиальной стезе нисходящая теургическая Энергия проявляет всю свою державную мощь; из одухотворенной ею глины она лепит, она созидает живые члены мистического Тела, глава которого второй, «небесный» Адам. Таков соборно-индивидуальный путь теосиса, где все стадии символически-реально приурочены к **подражанию** (mimesis) Христу в земном Его служении.

Второй, в конечном итоге лично завершительный, путь восходящий: ответ разумной благодатствованной твари на горный зов. Доминирующая нота здесь подвижническая, аскетическая; абсолютная отдача себя, смиренной — не как рабье уничтожение, а как сыновья благоговейная любовь, отказ от эгоцентричной самости и молитва пламенеющая. По своей неземной отрешенности он труден в миру. В иноческом (ангельском чине) он может достигнуть вершины опытного богопознания — богоподобия. Описание этого «узкого» пути не входит в план настоящей работы. Она сосредоточена на первом моменте: на sacramентальном первичном освя-

щении всякой человеческой плоти, которое совершается в триаде основоположительных таинств: купельного погружения — **Baptisma** — у славян именуемого крещением, Миропомазания или Хризма и, венчающий небесным куполом всю тайну посвящения, (Initiatio) — Евхаристии.

Незримо неизменным водителем в мистериях веры, надежды и любви является как известно сам Дух Святой, животворящая ипостась **Завершения**. Как таковая «икономически», она имеет на земле миссию последовательно-исчерпывающего уподобления нас Господу. По учению восточных богословов от Отца исходящий и Сыном ниспосылаемый Утешитель приводит всех и каждого. Ему предающихся, к последней полноте соединения (henosis) с Тем, Кто за порогом Царствия уготовил брачный Чертог своим избранникам.

Каждое таинство, вводящее нас в божественную сферу, есть пневматическое действие. Во всех, как вообще в тварном мире, Святой Дух действует **нетварными энергиями**, которые излучаются из самых недр сокровенной Усии. Таким образом таинства суть катализаторы и проводники харизматических сил, изливающихся извне, как лучи троичного Божества. Они поэтому не простые орудия, а органы символической мистагогии. Этот символизм надо понимать не метафорически, но как подлинную прикровенную реальность (Symbolum - res). Мало сказать, что церковные sacramенты оперативны, т. е. «производят то, что изображают» (ex opere operato, по латинской терминологии). Для востока, они **онтологичны**, ибо вскрывают через чувственно-сухие знаки глубинную тайну умопостижимого космоса и тем приобщают к нему творение, прежде всего «тварного бога», человека. И как чадо Божие по благодати и как брат во плоти по усыновлению Сыном, христианин должен проникнуть в сердцевину обоженной человеческой природы, он должен **воплотиться** в Христа - Иисуса и почувствовать, что «живет уже не он, а Христос в нем».

Это изумительное признание апостола языков может служить эпиграфом к замечательному произведению крупнейшего византийского литургиста, Николая Кавасилы (конец XIV века), «О жизни во Христе» 3).

Строго следуя Писанию и Преданию, этот исключительно ода-

3) По-русски, «Семь слов о жизни во Христе». Существует французский перевод этой книги и Изъяснения Божественной Литургии того же пера. О Кавасиле как богослове-мистагоге много писал лучший его комментатор о. Салавилль. Он же дал биографию Н. К., из которой явствует, что автор никогда не был, как предполагалось раньше, архиепископом в Салониках, ни даже священнослужителем.

ренный духовно мирянин, близкий к паламистским кругам, возносит перед нами золотую лестницу благодатных восхождений новопосвященного. Начиная с анагенезиса в «бане паки-бытия», продолжая неотделимым от него по исконному уставу на помазанием «миром радости» (**Песнь Песней**), неопит подходит наконец к последней грани: к **соединению** в евхаристической «койнонии» с закланым до начала мира Агнцем, Который и есть во славе Воскресший и нас Совоскрешающий Спаситель мира.

Основная мысль всей этой торжествующей симфонии будет нашей путеводной нитью в изъяснении православного учения о первотайнствах Христовой Церкви.

М. Лот - Бородина.

ЦЕРКОВЬ И ЦАРСТВО БОЖИЕ *)

Приступая к предложенной нам теме о соотношении Церкви и Царства Божьего, мы должны в первую очередь отметить то обстоятельство, что в Евангелии мы находим всего два упоминания «Церкви», тогда как о Царстве Христос говорит постоянно. «Церковь основана на камне», «врата адовы Ее не одолеют» (Мф. 16, 18), а так-же Церкви надо «поведать» о нераскаянии согрешившего брата (Мф. 18, 17), вот те единственные слова, сказанные о Церкви в Евангелии. О Царстве Божием, напротив, Спаситель говорит неоднократно и в притчах и в прямой речи. Всем нам дороги эти притчи и слова: «Царство Божие близко», «Оно подобно горчичному зерну», умирающему, но порождающему новую жизнь, виноградику, о котором печется Хозяин, вечера и т. д.

Между тем, с самого дня Пятидесятницы, именно **Церковь** становится ощутимой и близкой реальностью не только для самих христиан, но и для всего греко-римского мира. А содержанием проповеди Христовой было именно Царство. Судившим Его, сам Христос сказал: «Я — Царь»; и когда Он входил в Иерусалим, народ кричал Ему: «Осанна Сыну Давидову!». Но Царь этот не восстановил и не возглавил иудейскую монархию, Его апостолы не возсели на земных престолах по правую и левую сторону от Него, а Он умер на кресте, воскрес и вознес на небо, ибо Царство Его было не от мира сего:

Быть может, скажут некоторые, Он и не был Царем. Быть может Царство было всего лишь неудавшейся утопией группы евреев,

*) Русский текст доклада, прочитанного по-французски 25-го января 1953 года по случаю «Недели Единства», на собрании католических, протестантских и православных студентов в «Cité Universitaire» (Париж).

подавленной с самого начала ее зарождения суровой римской властью?

Нет. Ибо, именно, после Голгофского позора, сотни тысяч иудеев, греков, варваров, скифов, во всем тогдашнем мире, согласились принять мученическую смерть в римских аренах только потому, что они отказывались признать за Римским императором звание «Господа», так как у них был один Господь — Христос. Они не отрекались от своих «гражданских обязанностей», не отказывались от послушания богоустановленной власти, но они не могли признать за земным императором абсолютной власти над их душами. Они ждали **Второго Пришествия**, Того, кто был их единственным и истинным Государем, более того, они верили, что Он пребывает уже с ними в Духе.

Эта община **чающих** пришествия Царства и есть Церковь. Мы чаем и ждем этого пришествия в силе и мы знаем так-же, что «там где два или три собраны во Имя Мое, там и Я посреди них». Такова тайна нашей веры.

Что же мы делаем, когда **собираемся** каждое воскресенье вокруг единой трапезы? Апостол Павел пишет: «Мы возвещаем смерть Господню до тех пор, пока Он не придет» (I Кор. 11, 26). Таков смысл нашей литургии: воспоминание того, что было и ожидание того, что будет. Очень часто, настаивая на реальном присутствии Христа страдающего и воскресающего, мы забываем, что прославленный Христос, Царь будущего века не менее реально присутствует в нашем евхаристическом собрании. Св. Василий Великий, например, пишет, что воскресный день является одновременно **первым** днем недели — днем **Нового Творения мира**, получившего свое начало в историческом Воскресении Христа — и днем восьмым, где времени больше нет (Апок. 10, 6) и где Христос «всяческая во всем».

Чтобы убедиться в этом, достаточно войти в одну из древне-христианских базилик в Риме, устроенных и расписанных в полном соответствии с тем, чем было евхаристическое воскресное собрание в древней Церкви. Мы там **всегда** найдем в абсиде изображение **Грядущего Спасителя**, часто в образе, взятом из Апокалипсиса: — Агнца на престоле. Позднее, с развитием христианской живописи, почти всегда, на том-же месте изображается Христос-Вседержитель, Грядущий Царь и Судья. А под этими изображениями находится трон епископа — образ Спасителя в евхаристическом собрании.

В самом Апокалипсисе мы читаем, что Иоанн удостоивается своих видений «в день Господень» (Иоан. 10), т. е. в воскресенье. И что-же он видит? Сидящего на престоле, в окружении двадцати четырех пресвитеров (по-русски — «старцев»), перед семью светильниками,

при пении близких и знакомых нам песнопений, которые мы слышим за каждой литургией (см. Апок.4). Тайновидец Апокалипсиса мыслил Второе Пришествие именно в тех образах, которые были ему уже тогда привычны, ибо Пришествие Царя предвосхищалось и чаялось в каждом евхаристическом собрании.

Итак мы видим, что одним из основных мотивов воскресной литургии является призывание Царства, чаяние Его и вера в предвосхищение Его присутствия. Византийская литургия, употребляемая в настоящее время Православной Церковью, свидетельствует об этом в самый торжественный момент после установительных слов: «Поминающе убо спасительную сию заповѣдь, и вся яже о насъ бывшая, крестъ, гробъ, тридневное воскресеніе, на небеса восхожденіе, одесную сѣдѣніе, второе славное паки пришествіе...». И первые-же слова литургии гласят: «Благословенно Царство, Отца и Сына и Святого Духа»...

Церковь зовет Царство, чаёт Его и возвещает о Нем.

Церковь занимает, можно сказать, срединное место между двумя царствами — Царством Божиим, уже пришедшим, но и грядущим и царством мира сего, существующим, несмотря на победу Христа над миром и продолжающим иметь известную силу и действительность. Члены Церкви являются гражданами обоих Царств. И именно это **двойное гражданство** ставит нас в каждую минуту нашего существования в центре борьбы, которую князь мира сего ведет против Бога. «Не мир пришел Я принести на землю, но разделение»...

Каждый из нас в отдельности и мы все вместе должны принадлежать всецело Богу и исповедывать эту принадлежность причащением Тела и Крови Христовых, но должны так-же оставаться гражданами мира, чтобы спасти мир. Мы знаем, что именно **нам** вручено дело спасения: **Церковь** получила власть вязать и решить, наступать на змия и на скорпиона, крестить во Имя Отца и Сына и Святого Духа, возвещать всем людям Царство, освобождающее их от власти князя мира сего. Если мы стали членами Христовыми, то мы тем самым взяли на себя Его дело. Он даровал нам Свою власть и поставил сроки своего Второго Пришествия в зависимость от нашей ревности проповеди Его Слова. Христос не придет, пока Евангелие не будет проповедано во всем мире. И горе нам, если мы от Его и нашего дела отказываемся.

Жизнь Церкви в нашем эоне определяется именно двойным гражданством Ее членов. С одной стороны Она **предвосхищает** Царство и это предвосхищение конкретно **даровано** нам в **Таинстве Церкви**,

т. е. во всей сакраментальной Ее жизни, сосредоточенной главным образом, на чтении Св. Писания и совершении Евхаристии и оно осуществляется нами в нашей жизни, которую мы должны вести соответственно с даром, полученным нами через благодать Св. Духа. А в некоторых исключительных случаях Бог являет прямо свою царственность над миром, нарушая природные законы, это мы и называем «чудесами». Не следует, однако, забывать, что ничто не может заменить того дара, который мы получаем в таинствах Церкви. Православие особенно настаивает на том, что «где два или три собраны во Имя Мое, там и Я посреди них». «А там, где Христос, там Кафолическая Церковь», — пишет Св. Игнатий Антиохийский (Смирн. VIII, 2). Поэтому, за **каждой** литургией является **не часть** Тела Христова, а Сам Он — в полноте Его Царства и каждое евхаристическое собрание, возглавляемое епископом или тем, кого он «назначает» — представляет собою не часть Царства, а само Тело с Главой и членами. В этом мы видим совершенный образ Царства.

Одновременно Церковь обращена к миру и существует в мире. Она имеет каноническую структуру, которая также является выражением воли Божией. И поскольку это царство не будет существовать вечно, то и каноническая структура Церкви есть только наилучший способ, предложенный Соборами и Отцами, для охранения самого главного, т. е. «начатков» Царства. Поэтому, каноническая структура Вселенской Церкви, не является образом Царства, ибо вселенскость не относительна и существующий в ней порядок весьма, увы, несовершенен, но она необходима для предохранения самих христиан от их собственной греховности. Структура Церкви таким образом не предвосхищает Царства, присутствующего всецело в каждом местном евхаристическом собрании.

Итак, в жизни Церкви мы усмотрели две стороны: одну — предвосхищающую грядущее Царство, другую — определяющуюся борьбой с князем мира сего. Но во все времена христиане стояли перед соблазном приуменьшить значение одной или другой стороны.

В средние века сама двойственность часто теряла свое значение. Христианская Вселенная, во главе которой на Западе стоял Римский Первосвященник, а на Востоке двуначалие Царя и Патриарха, мыслилась сама по себе как предвосхищение Царства Божия. Глава Христианской Вселенной рассматривался как «святой» и «богопомазанный» и защищалась Вселенная «христолюбивым воинством». Но на Западе, как и на Востоке эта Христианская Вселенная рухнула под ударами грандиозных политических, социальных и культурных переворотов.

Увы, очень мало нашлось христиан, готовых встретить эти ка-

тастрофы и если не предотвратить их, то во всяком случае, понести вытекающие из них последствия. Некоторые и по сей день пытаются «воплотить» христианство в ту или иную политическую или социальную систему, которые несомненно приведут Церковь к новым катастрофам, ибо по существу своему они весьма далеки от бесспорной и величавой культурной целостности средневековых систем. Другие бегут от окружающего их враждебного мира, пассивно созерцая реальности «инога мира».

Именно, этих двух соблазнов надо христианам избегать. Оба они направлены к тому, чтобы приуменьшить факт нашего **двойного гражданства, а если мы откажемся от одного из них, то не будем иметь и другого.** Жизнь эта в постоянной «духовной брани» есть величайшее страдание. Но не есть ли страдание это — Крест Христов? Будучи Сыном Божиим не о грехах ли мира молился Христос в Гефсиманском саду? И не умер ли Он на кресте, оставаясь совершенным Богом и совершенным человеком? Это страдание придет к концу только с завершением Его победы над миром, с пришествием Его Царства. Этого Царства Церковь и чаует.

До пришествия Царства произойдет то событие, которое должно оценить земной путь каждого из нас. Мы должны будем **ответить** за наше недостойное несение небесного звания и неисполнения врученного нам дела на земле. В частности, мы должны будем ответить и за тот, можно сказать, позорный факт, что исповедующие Имя Христово не объединены в одну Церковь. Те из нас, кто ошибались, должны будут ответить за то, что они не желали услышать истинное Слово Божие и присоединиться к истинной Церкви, которая существует, ибо Христос обещал быть с Нею. Те, кто пребывали в Истине, будут судимы, вероятно, с еще большей строгостью за то, что они не дали врученной им Истине стать явной для всех, за то, что слишком часто они исповедывали Имя Христово перед людьми, а сами позорили Его своей жизнью. А тем, кто остался безразличным к своей собственной вере, как и к вере своих братьев, кто пренебрег самим вопросом единства, тем будет наиболее трудно оправдаться.

Над всем этим нам надо подумать, чтобы стать, по слову апостола Павла, «сообщниками Бога» в созидании Его Царства. Бог до того возлюбил мир, что «отдал Сына Своего». От нас зависит — пребудем ли мы в Его Истине или подчинимся снова законам мира сего, от которых Христос и пришел нас избавить.

И. Мейендорф.

ПАМЯТИ АРХИЕПИСКОПА СЕРГИЯ

Еще летом 1952 г. были получены сведения о тяжелой болезни архиеп. Сергия, но затем стало распространяться известие, что он будто-бы выздоровел и был отправлен на Кавказ для полного выздоровления. Но сведения эти были обманчивы — болезнь архиеп. Сергия (рак) была неизлечима. И вот пришло печальное известие о смерти архиеп. Сергия (18. XII. 1952 г.).

Все, кто жил в Праге или даже случайно побывал там, знали архиеп. Сергия, — и все, кто его знали, его любили. Он умел объединять вокруг себя самые различные элементы русского эмигрантского общества — от крайних правых до крайних левых, — и достигал он этого не каким то особыми дипломатическими приемами, а только тем, что он ко всем людям был **доброжелателем.** Эта его доброжелательность, вообще свойственная его характеру, светила у него чисто евангельской добротой: для него все были братья во Христе, все были близки и нужны. С чисто русским гостеприимством он собирал вокруг своего чайного стола всех кто к нему приходил. Странно было встречать у него за столом людей, которые вне этого друг с другом не разговаривали. Но приветливость архиеп. Сергия покоряла все сердца, никто не мог остаться равнодушным к нему, все поддавались тому обаянию, которое излучалось от него. Усердный молитвенник, всегда настроенный возвышенно, архиеп. Сергей отличался редким даром простоты, той духовной, столь трудной для обычных людей простоты, которой совершенно чуждо все ходульное, внешнее, притворное. В любви архиеп. Сергия никто никогда не сомневался, — оттого все и шли к нему в уверенности, что найдут отзывчивое внимание и сердечную ласку.

Жизненный путь архиеп. Сергия (1881–1952) был не легок. В написанной им самим автобиографией читаем о том, как трудно складывалась жизнь в его семье — отец его скончался, когда ему было всего 3 месяца; на руках матери осталось 6 детей. Получив начальное образование в городском училище, мальчиком архиеп. Сергей поступил в ближайшее учебное заведение, каким оказалось духовное училище (в г. Дмитрове, Московской губ.). 15-ти лет он поступает в Вифанскую семинарию (близ Троице-Сергиевской Лавры), в 21 г. — поступает в Московскую Духовную Академию. «По окончании Академии я поехал, пишет архиеп. Сергей, в гости к своему другу, который был тогда наместником Яблочинского монастыря» (в Холмской епархии). Встреча с еп. (будущим Митрополитом) Евлогием привела к решению остаться в монастыре, — и 26-ти лет от роду будущий архиеп. Сергей принял монашество в том же Яб-

в оочинском монастыре; 40-ка л. он стал уже епископом. В 1922 г. еп. Сергей (в связи с вопросом об автокефалии Польской Церкви) был удален из Польши и попал в Чехию, где оставался до 1946 г., как викарий митроп. Евлогия. В 1946 г., уже в сане архиепископа, архиеп. Сергей был перемещен в Вену, позже был вызван в Москву с назначением в Казань, где оставался во конца дней своих.

В духовном облике архиеп. Сергия надо отметить его совершенно исключительное внимание к людям, интерес к их внутреннему миру. Он умел подходить к каждому человеку с искренним и подлинным вниманием к его индивидуальным чертам; можно сказать, что архиеп. Сергия прежде всего и больше всего интересовали люди. Даже при случайных встречах он стремился ближе подойти к человеку, уяснить себе, чем он живет. Этот интерес к индивидуальности человека, соединенный с подлинной благожелательностью ко всем, открывал архиеп. Сергию путь к каждой душе. Он как-бы уже заранее любил того человека, который попадался ему на его пути, — и это все чувствовали и конечно сами отзывались любовью. Характерен для архиеп. Сергия был его **христианский оптимизм**, его неутомимая вера в добро: он умел во всем находить элементы добра, умел чувствовать во всем «благобытие», как он любил выражаться.

Будучи строгим монахом, архиеп. Сергей любил в то же время чужой устроенный быт, чужую семейную жизнь; любил архиеп. Сергей принимать и у себя — на столе всегда кипел самоварчик, стол уставлялся разными варениями, готовить которые архиеп. Сергей умел с большим искусством. Но это внешнее гостеприимство, всегда трогательное и искреннее, все же как то тонуло в его духовной приветливости и любви к людям.

Кто знал архиеп. Сергия, тот никогда его не забудет. Светлая память о нем остается живым памятником той высшей духовной жизни, какой жил, какую неутомимо насаждал вокруг себя архиеп. Сергей. Господь да упокоит его светлую душу в недрах Авраамовых!

3.

БИБЛИОГРАФИЯ

L. A. Zander. Vision and Action. The Problems of Eкуmenism, London 1952.

Л. А. Зандер, давний деятель Экуменического Движения, принимавший активное участие во всех его ответственных конференциях, написал очень ценную книгу об экуменизме. Предисловие к книге написано одним из наиболее известных и компетентных представителей Экуменического Движения — Bishop of Chichester,

и это одно уже свидетельствует о значении книги. Л. А. Зандера. Действительно, книга его написана с исключительной объективностью и широтой и должна быть признана незаменимым **введением** в проблемы экуменизма. Автор превосходно знает весь материал, относящийся к теме его книги, отдает себе ясный отчет во всей сложности и часто трагической запутанности междуцерковных отношений. Он не ставит себе задачей **решение** экуменической проблемы и хочет лишь «раскрыть сущность экуменической проблемы, определить ее предпосылки и наметить возможные решения» (Р. 7). Надо признать что с **этой** задачей Л. А. Зандер справился очень удачно, — он всегда очень объективен в своих характеристиках, всегда доброжелательно внимателен к чужим позициям (что, увы, встречается не так часто), всегда добросовестно стремится понять их до конца, — и это, конечно, сообщает книге чрезвычайную ценность.

Автор правильно различает в экуменизме: 1) его **идею**, 2) его живую **реальность** и 3) те **организационные формы**, в каких развивается экуменическое движение. Различение это важно прежде всего потому, что то, что верно в отношении напр. к организационным формам экуменического движения, не может быть тем самым переносимо на его идею, — и наоборот. Праз автор и в том, что решительно во всех христианских исповеданиях существуют две противоположных (в отношении к экуменизму) духовных установок, которые можно характеризовать, как «закрытую» и «открытую» установку. Первая типична для тех, кто, углубляясь в основы и сущность **своего** исповедания, не испытывает никакого беспокойства по поводу существующих церковных разделений: таким людям экуменизм кажется выражением напрасной суетливости. Церковная раздробленность христианского мира, отсутствие в нем единства таких людей нисколько не тревожит... Другая («открытая») установка исходит как раз из сознания глубокой трагичности церковных разделений, а в известном смысле и нашей ответственности за них, — духовная жизнь определяется здесь мучительной скорбью о разделениях, движется жадной восстановлению церковного единства. Отсюда потребность понять, на чем основаны и чем держатся церковные разделения, потребность живой встречи с людьми других исповеданий. Но все здесь проникнуто жадной **церковного** единства, а не простым исканием психологической родственности и симпатического вживания в чужие миры. В этом смысле никак нельзя принять предложение Л. А. Зандера считать базой для экуменического общения наличие одного **именования** себя христианами («мы не можем исключить никого, пишет Л. А. Зандер на стр. 179, кто носит имя Христово и хочет быть верным Ему»). Сам Л. А. Зандер считает такой базис «скорее мистическим, чем эккле-

зиологическим» (Р. 180), т. е. признает, что при таком базисе нет места для **церковного** воссоединения. Тут Л. А. Зандер становится на скользкий путь психологизма в истолковании экуменической идеи, — читатель начинает чувствовать, что Л. А. Зандеру «экуменическая реальность» (живая встреча) дороже самой идеи экуменизма. Но в таком случае это не только неверный путь, но по существу уже **искажение** сущности экуменизма, уход от его основной задачи.

Крупным и серьезным недостатком книги Л. А. Зандера является то, что автор уклоняется от догматической проблематики в теме экуменизма. Конечно, он прав, когда утверждает, что «Православная Церковь не имеет конкретного ответа на вопрос о путях к церковному единству» (Р. 173). Автор прав в том смысле, что до сих пор нет принятого всеми православными церквями единого отношения к этой теме, — но он хорошо знает, что отдельные православные богословы много писали по этому вопросу. Знает он и то, что именно среди православных богословов имеются очень глубокие расхождения по вопросам экуменизма; достаточно напомнить о тех разногласиях, которые проявились с особенной остротой в Элладской Церкви, что закончилось тем, что на конференции в Лунде (август 1952 г.) не было ни одного представителя Элладской Церкви. Но самые эти разногласия, свидетельствуя о незаконченности в церковном сознании разработки проблем экуменизма, никак не могут оправдать уклонения от догматического подхода к экуменизму. Ведь самое явление экуменизма вызвано к жизни вовсе не психологическими переживаниями, а есть **бесспорный симптом оживления в христианском мире догматического сознания**. Внедогматический подход к экуменизму грозит просто утопить его «идею» в его «реальности». Если даже становиться на эсхатологическую точку зрения (т. е. признавать, что единство Церкви восстановится «за пределами истории»), то эсхатологическая установка, дорогая сознанию Л. А. Зандера, как раз требует твердости и определенности в догматической сфере.

Нельзя поэтому присоединиться к тому решению (которое в конце книги неожиданно развивает автор), согласно которому надо искать «единства без воссоединения» («Unity without union», Р. 227). В такой постановке экуменическое движение теряет всякий серьезный смысл, приближаясь к полному растворению «экуменической идеи» в «экуменической реальности»...

За вычетом этого надо признать появление книги Л. А. Зандера большим и ценным вкладом в развитие экуменического движения. В книге так много превосходных, часто замечательных по тонкости мест, так много ценнейших указаний, что она является лучшим введением в проблематику экуменизма. Если понадобится второе

издание книги, автору необходимо ее переработать, выдвинув на первый план догматическую установку. Очень хотелось бы, чтобы после указанной переработки книга появилась и на русском языке.

Прот. В. Зеньковский.

Graham Greene. La fin d'une liaison. Paris, Robert Laffont, 1951, pp. 280.

Грахам Грин — молодой английский писатель — признается одним из самых глубоких и блестящих романистов нашего времени.

Годы юности, проведенные в университете (самые тяжелые в его жизни) и, позднее, переход в католичество под влиянием жены, наложили явный отпечаток на творчество Грина. Отчаяние человека, преследуемого буржуазным и безбожным обществом XX века с одной стороны, и с другой просветляющая и спасающая вера в Бога — вот те две темы, которые тонко вплетаясь одна в другую, создают совершенно особый тип Гриневского героя. В первых романах Грина преобладает темная, дефективная сторона его творчества. Начиная с сороковых годов, Грин находит самого себя и вырабатывает свой стиль. Сюжет первого романа этого периода «Power and Glory» — недостойная жизнь и мученическая смерть мексиканского священника в эпоху гонений на Церковь в начале XX-го столетия. Второй роман «The heart of the matter» описывает внутреннюю борьбу верующего католика, стоящего перед дилеммой: нарушая евангельскую заповедь, спасти близкого человека или погубить этого человека, но спасти самого себя.

Сюжет третьего романа «The end of the affaire» — совсем обыкновенный: у Сарры Майлс, жены английского чиновника, уже несколько лет роман с известным писателем Морисом Бендриксом. Во время бомбардировки Лондона (действие романа происходит в наше время), Сарра находит Мориса, в передней его разрушенного дома, без сознания. Она дает обет Богу, в Которого она не верит, отказаться навсегда от своего возлюбленного, если он останется в живых. Морис выживает, Сарра же умирает через несколько лет, не нарушив своего обета.

Грин вложил в эту несложную фабулу самые заветные свои мысли. Он намеренно выбрал сюжет, идущий в разрез с христианской моралью, тем самым выявляя ярче божественное начало жизни.

Личность Генриха, мужа Сарры, была бы очень бледной, если бы Грин не изобразил ее так отчетливо. Это — человек простой, любящий свою жену, но не могущий понять, чего она ищет в жиз-

ни. Он допускает ее связь с Бендриксом; он чувствует к последнему даже своего рода влечение, колеблющееся между дружбой и желанием участвовать совместно с ним в заговоре против Того, Который их обоих «обманывает». Не приглашает ли он Мориса поселиться у себя после смерти жены?

Характер Мориса — полная противоположность. У него может быть нет странностей присущих писателю, но есть главные их недостатки: чрезмерная чувствительность, скрываемая под личиной надменности; самонаблюдение, вызывающее в нем сомнения, толкающие его на жестокость по отношению к себе и другим. Он сам разжигает свою ревность, свою ненависть по отношению к соперникам.

Поступки Мориса, как и других героев этого романа, совершаются под взором Всевышнего. Бунт Мориса лишен романтизма. Его преследуют сомнения в «несуществовании» Бога. Он восклицает: «Если существует Бог, Который нами управляет, Который создает из нашей сущности святых, у дьявола может быть также есть свои претензии; он может быть мечтает воспитать и таких людей, как я, как жалкий Паркис (Паркис одно из действующих лиц романа), сделать из нас своих особых святых, движимых особым фанатизмом, готовых уничтожить любовь везде, где она встречается» (стр. 89).

Грин всегда честен, его герои не идут на компромисс ни с самими с собой, ни с Богом. Их поступки абсолютны, они обращаются к Всевышнему, как люди Ветхого Завета. Не звучит ли заключительная фраза Бендрикса как отголосок псалма: «Боже, Ты довольно меня испытывал, Ты достаточно меня обнажил. Я слишком стар и слишком измучен, чтобы учиться любить. Дай мне покой навсегда» (стр. 279).

Сарра является завершением и центром всего произведения. Мы находим в ней основную мысль Грина: человек может быть грешником, он может покончить с собой как Скоби в романе «The heart of the matter», он может быть недостойным священником как герой «Power and Glory», но он святой, если он прям и до конца честен перед Богом. Для Грина не имеют значения внешние поступки, важны лишь сокровенные помыслы человека. Сарра — дальнейшее развитие этого типа людей. Она видит в себе только человеческую сторону. Не называет ли она себя обманщицей и девочкой? Как Морис, она избегает Бога и не хочет верить в Него. Но чем больше она Его избегает, тем больше она к Нему приближается. Дневник, вехенный ею после разрыва с Бендриксом, поражает нас своей откровенностью и смирением. Она невольно переносит на Бога свою любовь к Морису. Она чувствует, что Бог — все, но не хочет этого допустить. Она, как и Бендрикс, хочет любви

обыкновенной, человеческой. Ее дневник заканчивается следующими словами: «В конце Ты один остался у нас, у него, как у меня... Ты учишь нас, подобно тому, как Ты учил богатого, раздать наши сокровища, чтобы у нас осталась одна лишь любовь к Тебе. Но Ты слишком милостив ко мне: я у Тебя прошу страдания, а Ты мне даешь мир. Дай и ему мир. Дай ему мой мир, он ему нужнее чем мне» (стр. 131).

Обещание, данное ею Богу, отказаться от Мориса, если он останется в живых, является вполне разумным поступком. Она берет на себя все его последствия. Ее смерть приведет к Богу людей ее окружающих. К концу жизни Сарра больше не спорит с Богом. Она восклицает: «Как бы я хотела знать молитву, которая не была бы: я, я, я. Я прошу помощи. Я прошу счастья. Я прошу скорей смерти. Я, я, я» (стр. 17).

После ее смерти будут говорить о чудесах, которые она будто бы совершила. Автор настаивает на них, но с оговоркой. Он хочет показать, что настоящее чудо, совершенное Саррой, не исцеление сына сыщика, не избавление безбожного проповедника от уродства на лице, но дар веры в Бога, бессознательно принесенный окружающим ее людям.

Изображая людей сомневающихся в Боге, Грин дает нам почувствовать Его реальное присутствие. Его Бог страшен. Этого страшного Бога Морис находит в глубине своего отчаяния. Сарра — святая. Несмотря на то, что она живет жизнью людей ее окружающих, Грин сумел нас убедить в том, что ее святость подлинная. Постепенно он перенес читателя в другой план, в котором человеческие противоречия приобретают свой смысл, в тот план, где в нашей жалкой жизни, полной узких предрассудков, ясно выступает присутствие Бога.

Иван В. Катуар.

ХРОНИКА

Участие православных в «Неделе Единства».

По случаю «Недели Единства», ежегодно организуемой католической Церковью, в Париже и в провинции состоялось ряд собраний, на которых приняли участие представители православной Церкви.

О. Игнатий Хазим, диакон из Бейрута, окончивший в этом году курс Русского Богословского Института в Париже, был приглашен сделать небольшое заявление по «телевизии». Отвечая на вопросы доминиканца Le Guillou, он между прочим сказал: «Православная Церковь, не имеет особой недели, посвященной молитве о единстве,

но это не значит, что она пренебрегает этим вопросом. Напротив, за каждой Литургией возносятся молитвы о «соединении всех Церквей». Православная Церковь может только приветствовать «Неделю Единства», ибо она дает возможность католикам молиться с нами и изучать восточное предание. Соединение Церквей возможно, по мнению православной Церкви, только в совершенном единстве веры. Мы молимся о нем и надеемся, что придет день, когда «Римский патриарх», в единстве веры, вернется в общение с восточными патриархами».

О. Игнатий посетил так же, в воскресенье 1-го февраля, санаторию для туберкулезных в Bouffemont, где, для небольшой группы христиан в 70 человек, прочел доклад на тему «Православная Церковь и соединение Церквей».

О. Илия Мелиа участвовал в собрании 24 января, устроенном центром *Intellectuels catholiques*, на тему о почитании Божией Матери. От католиков выступали: известный специалист по экуменическому вопросам о. Конгар (прочитавший за неделю единства около сорока докладов) и сиро-католический епископ Насрелла. О. Конгар говорил главным образом о развитии почитания Божьей Матери в католичестве более позднего времени. В древней же Церкви почитание Божией Матери сосредоточилось исключительно вокруг темы о богоматеринстве. Собственное привнесение западной Церкви состоит в усмотрении в Богородице ее индивидуального облика. Характерно, по мнению о. Конгара, то обстоятельство, что, в отличие от Запада, Восточное христианство не знает изображений Божией Матери отдельно от младенца Христа.

Еп. Насрелла красочно описал почитание Божией Матери в быте народов ближнего востока, включая и мусульманское население («блаженная Мариам» по Корану).

О. Илия Мелиа дал общий обзор православного почитания Богородицы в личном благочестии, в богослужении и в богословии. Он указал на те положительные причины, которые не позволяют нам признать догмат о непорочном зачатии Божией Матери, хотя Православие и учит об отсутствии у Божией Матери всякого личного греха.

И. Ф. Мейендорф принял участие в собрании 25 января, состоявшемся в *Cité Universitaire* на тему «Церковь и Царство Божие». (Русский текст его доклада см. на стр. настоящего номера «Вестника»). После него, о. Конгар и пастор Маршалль изложили точку зрения католической и протестантской Церкви по тому же вопросу. На собрании присутствовало около 600 человек студентов.

25 января о. Алексей Князев принял участие в собрании, устро-

енном в парижской лютеранской церкви Св. Иоанна. Выступая после настоятеля церкви пастора Бури и англиканского священника, о. Алексей Князев в своем слове особо подчеркнул, что христиане должны верить, что воссоединение Церквей осуществится в истории и что единство должно рассматриваться не только как повеление Христа, но и как сбетование благодати.

Собрания с участием представителей всех трех вероисповеданий состоялись также в Бордо, Лилле, Нанси и в Бельгии.

В Нанси, по этому случаю, экуменический кружок отпраздновал десятилетие своего скромного, но полезного существования. На этот раз кружок отказался от обычной программы трех докладчиков, говорящих каждый от имени своей Церкви, и пригласил о. Конгара (читавшего в Нанси доклад для более широкой публики на тему «Возможно ли соединение христиан?») прочесть в порядке дискуссий введение на особо важную и трудную тему о первенстве апостола Петра. О. Конгар, со свойственным ему мастерством, говорил главным образом о новозаветных основаниях первенства Петра. В обсуждении, протестантские пасторы и, от имени православных г-жа Е. Бер-Сижель—отметили, что, если можно согласиться, благодаря достижениям современной экзегезы, с толкованием новозаветных текстов о первенстве ап. Петра, то дальнейшее развитие римского богословия по этому вопросу, содействовавшее возникновению института «папства» и узаконившее его существование, остается по-прежнему неприемлемым как для протестантов, так и для православных.

Экуменическая неделя в Бельгии была ознаменована целым рядом собраний. В Льеже католиками было организовано большое собрание, на котором от православных должен был выступить П. Е. Ковалевский, но болезнь последнего помешала прибыть ему в Льеж. Посланный им текст доклада прочел барон В. В. Будде, дополнив его своими интересными сообщениями.

Второй доклад был организован институтом св. Иакова. Докладчиком был приглашен о. Валент Роменский. Но самым знаменательным нужно признать собрание в Монсе — столице «черной страны», т. е. угольного бассейна. Инициатива принадлежала местному кюре и протестантскому пастору. На собрании выступили представители трех ветвей христианства, — от православных благочинный Бельгии о. В. Роменский, от католиков — лувенский профессор, от протестантов — парижский пастор. Большой зал мэрии был настолько переполнен, что не мог вместить всех желающих принять участие в собрании.

Отрадно отметить, что несмотря на малочисленность православных на Западе голос Православной Церкви раздавался на экуме-

нических собраниях «Недели Единства» наравне с голосом других вероисповеданий.

О сдвиге протестантской церкви в Голландии в сторону Католицизма и Православия.

Группа голландских кальвинистов (23 человека), из коих 10 пасторов, в январе месяце обратилась с воззванием, приглашающим протестантов принять три важнейших догмата как католической, так и православной Церкви, т. е. возражающий характер Крещения, реальное присутствие Христа в Евхаристии и апостольское преемство Церкви. Группа эта принадлежит к так называемому «Хиньверсунскому Собранию», цель которого убедить голландских кальвинистов пересмотреть их верования и убеждения в свете новейших библейских и исторических изысканий. Воззвание, озаглавленное «Реформатство и Католицизм» признает, что протестантизм утратил апостольское преемство, в результате чего протестантские церкви лишены возможности выполнять высочайшие миссии проповеди и преподавания таинств. Воззвание это свидетельствует об огромном сдвиге, происходящем сейчас в протестантском мире в сторону католической или православной Церкви. Трудно не усмотреть в этом сдвиге влияния работы экуменического Движения и, в частности, влияния православных делегатов на религиозное сознание протестантов.

Съезд православной молодежи Западной Европы.

В апреле месяце под Парижем состоится большой съезд православной молодежи. В 1949 г. в Bossey (Швейцария) был созван первый съезд православной молодежи, в настоящем году состоится второй съезд представителей православной молодежи. Ожидаются 50 делегатов, 20 из Франции (разных национальностей), 10 из Германии, 6 из Англии, 4 из Бельгии, 2 из Швейцарии, 2 из Финляндии. Намечены следующие основные темы для съезда: «Единство Православия», «Ответственность мирян», «Наши раны и болезни», «Православие и Экуменизм».

Главной задачей съезда будет создание постоянного центра для установления связи и сотрудничества между местными Движениями Православной Молодежи.

Православие в Южной Америке.

В православном арабском журнале «Нур ал хайат» (Свет жизни), издающемся в Александрии, в номере от 30 августа 1952 г. появилась небольшая статья Ливанского митрополита Нифона, ярко ри-

сующая положение Православия в Южной Америке и остро ставящая вопрос преодоления национальных особенностей православных Церквей за рубежом.

«...Я посетил Бразилию, Аргентину и Чилию. Второе поколение эмигрантов, какой бы национальности оно не принадлежало, слилось в одно целое по гражданству, языку, законам и обычаям той страны, в которой оно живет. Молодежь не только не понимает языка предков, но и вовсе не хочет слышать о нем. Когда же Литургия служится на местном языке, то молодежь охотно посещает церковь. Мы не должны ради старых представителей нашей эмиграции придерживаться исключительно одного языка, давая тем самым повод молодым улететь в чужие гнезда. Если мы хотим, чтобы Православие было живо за рубежом, то мы должны отбросить наш национализм и язык, который постепенно утереивается. Все автокефальные Церкви за рубежом должны были бы иметь одни и те же статуты, единую иерархию и употреблять язык той страны, в которой они находятся. Таким образом мы привлечем симпатию американских стран к Православию. Многие считают, что употребление иностранного языка в богослужении является выражением презрения к местному языку. Я от многих слышал жалобы по этому поводу. Когда я был в Константинополе, я подробно изложил все эти обстоятельства Вселенскому Патриарху. Он согласился с моими доводами и поручил мне составить рапорт, который от имени Антиохийского Патриархата будет предложен всем автокефальным Церквам.

Если в Южной Америке мы создадим семинарию, чтобы подготовить духовенство, знающее испанский и португальский язык (следующей примеру нашей духовной миссии в Северной Америке, переведшей все богослужение на английский язык), то Православие не только удержится в Южной Америке, но и привлечет к себе большое число римских католиков. Недавно в Бразилии два католических епископа попросили присоединить их с паствою к православной Церкви. Их просьбе не вняли. Теперь они учредили независимую церковь. Во время моего пребывания в Южной Америке очень многие просили о присоединении к Православию. Поле действия широко и плодотворно. Поэтому я предлагаю: 1) создать синод всех автокефальных Церквей за рубежом, 2) обратить внимание на то, что объединяет второе поколение эмигрантов разного происхождения, 3) из их среды подготовить духовенство, 4) в Южной Америке создать большой монастырь для перевода богослужебных книг на испанский и португальский языки и для подготовки местного духовенства.

Да не будет больше разделений между греком, арабом, русским, румыном, ибо все едины во Христе. Если мы будем придерживаться старого, будем пользоваться Церковью для достижения патриоти-

ческих и политических целей, то мы пойдем в разрез с заветами апостола Павла, провозглашенными в споре с ап. Петром в Антиохии — и это будет для нас катастрофой».

Православная Церковь в Аляске.

В письме к д-ру С. Большакову, напечатанном в третьем номере «Нового миссионерского обозрения» о. Сергей Иргель характеризует положение православной Церкви в Аляске в следующих словах: «...на всю территорию Аляски, равняющейся трети Соед. Штатов, имеется всего один епископ и пять священников. За неимением священнослужителей большинство маленьких церквей и часовен закрыто или заброшено. На Алеутских островах православия придерживаются больше, чем на материке; однако совсем еще недавно все жители острова Ангуша перешли в сектанство. Проповедников — протестантов очень много (всех направлений) и действуют они очень активно. Сравнительно с их деятельностью успехи их не значительны. Переходящие в сектанство сохраняют по большей части православные обряды: иконы, кресты, святую воду, песнопения. Как только возрождается православная миссионерская деятельность, многие легко возвращаются в лоно Церкви... Аляска очень нуждается в молодых, предприимчивых миссионерах с богословским образованием; для таковых работы здесь очень много».

О почитании западных святых.

Западно-европейские епископы т. н. «Синодальной юрисдикции» на совещании в Женеве в сентябре прошлого года решили внести в православный календарь целых ряд новых имен великих западных православных святых. Среди них упоминаются Патрикий, Колумбан, Галл, Фридолин (ирландцы), Клотильда, Геновефа Парижская, Иларий Пиктавиский и т. д. Следует особо приветствовать эту инициативу.

Ограничиваясь почитанием только восточных и русских святых или западных, но особо почитаемых в России, русские церкви, находящиеся на территории западной Европы грешат «провинциализмом» и не отвечают своей католической миссии.

ПРОДОЛЖЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1953 ГОД

« В Е С Т Н И К »

**Православный орган религиозной мысли
и церковно - общественной жизни.**

Обращаем внимание на новую подписную плату с целью поддержки издания.

Во всех странах, за исключением Франции и Америки, для которых цены указаны особо, подписка с целью поддержки издания равняется двойной стоимости обычной подписки.

Во Франции: Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier-de-Serres, Paris-15^e. С.С.Р. Paris 2441-04.
в Марокко: Mme E. Mirkovitch, 36 Derb Abda Kasba, Marrakech, Medina, Maroc.

Подписная плата на год с целью поддержки издания — 1000 фр. Обычная подписная плата на год: 450 фр.

В Америке: Подписная плата на год с целью поддержки издания — 5 долл. Обычная подписная плата на год: 2 доллара.
Mrs. T. Lukkanen, 225 West 99th Street, New-York 25, N.Y., U.S.A.

San-Francisco : Miss. Olga Raevsky, 427 Alcatraz Ave, Oakland 9, Calif, U.S.A.

в Англии: Mrs. Frank - Scorer, 46 Corringham Road, London N. W. 11.

Подписная плата на год: 9 s. 6 d. ; цена отдельного номера 1 s. 6 d.

в Германии: Fräulein Olga Woinoff, Celle, Speicherstr. 12 Allemagne.

Подписная плата на год: 6 герм. марок.

в Бельгии: Mme N. Sereda, 99, rue des Wallons, Liège,
Подписная плата на год: 72 бельг. фр.; цена отдельного номера 12 бельг. франков.

в Италии: Arcipr. A. Nasalsky, via Leone Decimo 8 Firenze,
Подписная плата на год: 600 лир; цена отдельного номера 100 лир.

в Финляндии: Rev. S. Filin, Mannerheimintie 8, Helsinki.

Подписная плата на год: 400 финляндских марок.

в Швеции: Prost. S. Timtchenko. Box. 6993, Stockholm, 6.
Подписная плата на год 6 крон.

в Австралии: Polyglot Bookshop, Melbourne., 182 George str. Melbourne, C. 2. V. c. Australie.

Подписная плата на год: 18 австралийск. шиллинг.
Пробные номера требуются бесплатно.

Редактор: И. В. Морозов. — Directeur responsable P. A. Struve

Редакционная коллегия: К. А. Ельчанинов, Н. А. Струве.