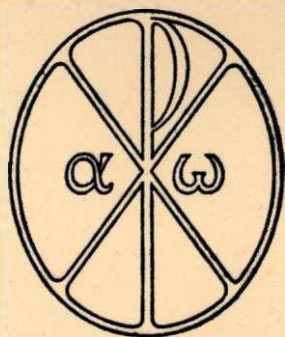


KIX

LE MESSENGER
TRIMESTRIEL

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ



ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 70-71

III-IV — 1963

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| К членам Р. С. Х. Д. — еп. Сильвестр | 1 |
| О задачах нашего Экзархата — прот. А. Семенов Тянь-Шанский | 2 |
| О значении епархиального Совета и Соборной жизни Церкви — прот. А. Семенов Тянь-Шанский | 6 |
| О Соборной природе Церкви — Никита А. Струве | 11 |
| Послушание и свидетельство — прот. Г. Флоровский | 18 |
| Св. гора Афонская (к тысячелетнему участию ее в жизни Православной Церкви) — И. К. Смолич. | 29 |
| Препод. Серафим, как икона Православия — П. Н. Евдокимов. | 43 |
| Монашество в творениях Достоевского — Л. А. Зандер. | 55 |
| Св. Кирилл и Мефодий — прот. В. Родзянко. | 73 |
| Бегство во тьму? — свящ. Г. Дробот | 76 |

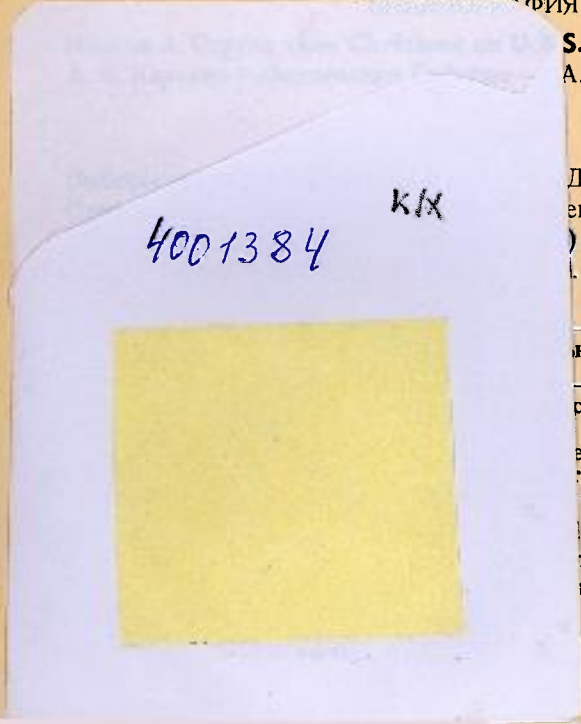
БИБЛИОГРАФИЯ

| | |
|--------------------------|----|
| «S.S.» - Н. А. Куломзин | 82 |
| А. К. Фириллас | 83 |
| Д. | 84 |
| ению | 91 |
|) - свящ. Б. Бобринской | 92 |
| | 95 |

по поддержки: 15 Ф.

считать только на почтовый
e des Etudiants Russes,
is-15°.

10 F. Prix du N° 2,50 F.
e des Etudiants Russes,
-15°. France.



Дорогие Движенцы!

Сердечно благодарю всех вас за выраженное мне доверие и любовь в избрании меня председателем Русского Студенческого Христианского Движения за рубежом. С некоторым трепетом воспринимаю на себя это звание и это служение в родном мне Движении. С трепетом, ибо после бесценного нашего Председателя, приснопоминаемого протопресвитера о. Василия Зеньковского, трудно замещать это место! Но с Божией помощью, с вашей общей поддержкой, с вашей преданностью идеям нашего Движения буду нести возложенное на меня послушание.

Сейчас «движенцы» разбросаны по всему миру. Многие движенцы потеряли связь друг с другом и с центром Движения. Так хотелось бы, чтобы все движенцы, всех возрастов, не порывали бы связи с центром Движения, а сохраняли бы свою связь с Движением.

Основная цель Р. С. Х. Движения — «объединение верующей молодежи для служения православной Церкви и привлечение к вере во Христа неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей готовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом».

Как в начале возникновения Движения, так и в наши дни — работа Движения современна и необходима! Да поможет нам Господь в этом миссионерском делании. Будем охранять души молодого поколения от тех губительных учений, заблуждений и искушений, которые разлиты в современном мире... В наш век торжества технической культуры, Движение поставило себе иную цель — сохранить в себе и утвердить вокруг себя внутреннее царство Божие, как основание христианской жизни. Таков путь Движения, таково его призвание, от которого оно не должно отказываться и в котором заключается его служение Православной Церкви и родному народу.

Епископ Сильвестр
Председатель Р. С. Х. Д.
БИБЛИОТЕКА - ФОНД
РУССКОЕ ЗАРУБЕЖЬЕ
МОСКВА, НИЖНЯЯ РАДИЩЕВСКАЯ 2
4001384

О задачах нашего Экзархата

Когда только подумаешь о всем том, что нужно сделать для блага нашего Экзархата и чему может послужить началом наше Епархиальное Собрание, то, если бы не вера в Божию помощь, можно было бы опустить руки. Дела для нас действительно очень много, трудно не сказать — слишком много. Прежде чем разбираться в том, что нам надлежит делать и помочь в этом разобраться другим, следует, сколь это возможно, уяснить себе положение Православной Церкви во всем мире вообще; тогда только мы сможем понять то место, которое занимает наш Экзархат, и в соответствии с этим наметить наши задачи.

Первое, что надлежит нам знать и о чем нам надлежит помнить это то, что положение Православной Церкви ныне столь тяжелое, что нечто подобное ему можно найти разве что во времена арианской смуты. Главная беда, и об этом мы не должны ни на минуту забывать, заключается, конечно, в том, что самые значительные поместные Церкви находятся под пятой безбожной власти, которая всеми мерами добивается полного уничтожения Церкви и христианства. Быть может самым страшным в этом положении является невозможность узнать, кто из руководителей подневольных Церквей есть настоящий, и кто подложный иерарх.

Вторая беда в том, что свободные поместные Церкви, на которых легла наибольшая ответственность за судьбу Православия, недостаточно ясно сознают эту ответственность. Это выражается в слабом сознании единства Православной Церкви и в до сих пор проявляемом соперничестве и даже борьбе поместных Церквей и церковных образований. Национальные и поместные верования и страсти еще продолжают затемнять церковное сознание, иногда в такой мере, что просто создаются совершенно ложные учения о Церкви (ложная еkkлeзиология), граничащие с ересью.

Третьим горем Православной Церкви является оскудение богословских и культурных ее сил в свободных от атеистического порабощения странах. Очаг богословской и церковной культуры имеется в настоящее время только в Греции, в Северной Америке и в русском европейском православном рассеянии. Имеются конечно отдельные богословы и в древних восточных Патриархатах, но им приходится отдавать почти все свои силы на пробуждение этих поместных Церквей от векового сна.

Наш западно-европейский экзархат Вселенского Патриарха несомненно обречен вести борьбу со всеми указанными трудностями

ми, имеющимися во всех других Церквях свободного мира. Прежде всего перед нами стоит задача преодоления той же вековой косности, которая парализовала восточные Патриархии. Такое утверждение может показаться неожиданным и странным т. к., казалось бы, постигшие нас беды — революция и изгнание — не могли не пробудить нашего церковного сознания... Но, если мы всмотримся в нашу церковную жизнь, трудно не придти к выводу, что мы, умея сохранять некоторые похвальные церковные обычаи, в большинстве случаев не имеем ни богословской, ни литургической сознательности.

Наш церковный традиционализм очень ущерблен. Добросовестное служение молебнов и панихид, что конечно хорошо, к сожалению и поныне тесно связано с малым пониманием Божественной Литургии, других церковных служб и таинств Церкви. Поэтому наш ущербленный богослужебный традиционализм не свидетельствует еще о подлинности нашей церковно-христианской жизни и совершенно недостаточен для того, чтобы удержать в лоно нашей Церкви кого-либо из западных внецерковных людей, которых подлинное живое Православие могло бы привлечь к себе более, чем другие христианские вероисповедания.

Явным и неоспоримым признаком нашего церковного застоя является именно отсутствие роста наших церковных общин. Наша русская молодежь, едва ли не в большинстве своем, отходит от Церкви, а прирост со стороны западных людей, весьма малозначителен. Между тем Церковь, которая не растет, лишена настоящей жизни. Поэтому в первую очередь мы должны неотступно и неуклонно искать наших потерянных овец, которых очень много и гораздо больше, чем это кажется на первый взгляд. Для этого каждый приход не только должен иметь при себе четверговую школу, библиотеку, некоторый запас брошюр и листовок, но и организованную группу молодых и юных церковных деятелей, которые под руководством священника могли бы искать этих потерянных овец, и производить, по крайней мере, некоторую разведку в этой области. Но эта работа не может быть делом отдельных приходов. Нужно создать для этого живой Миссионерский Центр и, конечно, обеспечить его необходимыми денежными средствами. Примерно то же самое требуется и для успешной работы Православия среди западных людей, хотя эта задача еще сложнее.

Итак, первой целью нашей поместной Церкви является миссионерство, апостольство, и в эту задачу входит прежде всего создание новых кадров молодых церковных деятелей, которые и

появятся лучше всего именно тогда, если наша молодежь будет сразу привлечена к некоторой миссионерской работе.

В доказательство того, насколько значительным может быть в нашей русской среде количество «потерянных овец», нельзя не напомнить некоторые цифры. 5-6 лет тому назад по подсчетам католиков во Франции имелось не менее 7-8 тысяч русских детей школьного возраста, а из них только 700-800 получали кое-какое религиозное образование в четверговых школах и в некоторых юношеских организациях. Есть много данных думать, что теперь количество детей русского происхождения не уменьшилось, тогда как число посещающих церковные школы — упало. Можно ли со всем этим мириться? Конечно — нет. Нельзя мириться с церковным умиранием.

Если первой задачей возрождения нашей церковной жизни является задача миссионерская, апостольская, в самом широком смысле, то, пожалуй, на второе место нельзя не поставить задачу коренного пересмотра финансовой жизни нашего Экзархата. Здесь положение тоже катастрофическое. Достаточно указать хотя бы на то, что до сей поры в Епархии не находится средств для издания «Церковного Вестника». Но разве деньги нужны только на это? Конечно, нет. Если они нужны в первую очередь для успешной миссионерской работы, что требует издания на русском, французском и других языках служебников, молитвенников, житий святых, кратких извлечений из Писаний святых Отцов, брошюр, книг, журналов и т. д., словом — настоящей издательской деятельности, то деньги нужны еще на очень многое другое. Жизнь и деятельность Экзарха должны быть вполне обеспечены, канцелярия епархиального управления расширена как по составу, так и в помещении и работники ее хорошо оплачиваемы. Необходимо еще создание фонда для поддержки духовенства, мало обеспеченного на своих местах. Нужен фонд и для сохранения в порядке церковных зданий.

Этот примерный список потребностей епархии в деньгах можно еще увеличить. Сказанное может показаться утопией, но следует твердо помнить, что деньги приходят на что-нибудь, что их притягивают конкретные нужды и потребности и, в особенности, потребности духовные.

«Ищите прежде Царствия Божия и остальное приложится вам». Так всегда было и будет. Поэтому надо начинать с определения потребностей, а не с определения возможностей. И в связи с этим именно вопрос о возможностях, т. е. доходах и поступлениях, должен быть коренным образом пересмотрен. Наивно ду-

мать, что можно достать сейчас нужные епархиальные средства путем нажима на умирающие пока приходы. В свое время, когда путем усиленной миссионерской работы приходы станут расти, они начнут давать нужные для епархии средства, а пока что, надо искать и другие источники дохода.

Самые наши приходы выходят в настоящее время из трудного, иногда вовсе критического, положения не путем простого обложения, а путем устройства вечеров, базаров, лотерей, подписных листов и поисков крупных жертвователей. То же самое должно быть предпринято и в епархиальном масштабе. Для этого потребуются прежде всего энергичные люди; но если они найдутся для приходов, найдутся они и для епархии. Эта финансовая работа должна быть тоже своего рода миссионерской работой. Такого рода трудом, наряду с проповедничеством, занимались и сами апостолы, о чем свидетельствует почти каждое апостольское послание. Совесть и церковный такт укажут церковным деятелям, какие способы и формы добывания средств допустимы. Во всяком случае, если бюджеты наших средних приходов, вернее приходиков, определяются в 2-3 миллиона старых франков, то бюджет Епархии должен быть в 10, если не в 20 раз больше. И это вовсе не утопия, а необходимость и все это может быть осуществлено или, по крайней мере, начаты осуществляться, если епархиальные органы начнут работать нормально; например: Епархиальный совет начнет собираться не менее одного раза в месяц, а на первых порах и гораздо чаще.

Предлагаемые на рассмотрение и утверждение Епархиального Собрания проекты нового положения об Епархиальном управлении и нового приходского Устава могут несомненно дать новую и нужную форму для нормальной жизни епархиальных органов. Но этого мало. Нужно, чтобы в Епархиальный Совет вошли люди более молодые, ясно сознающие условия современной жизни и, конечно, преданные Церкви. Такие люди, проявившие свои способности в работе на приходах и в других религиозных организациях, имеются и надо их привлечь к работе в центральных органах Экзархата. Если на Епархиальном Собрании будут отброшены совершенно необоснованные подозрения ко всем людям, не достигшим еще 75 или 80 лет, а проявлено доверие ко всем более молодым деятелям, желающим отдать свои силы на служение Церкви, то опасность какой-либо партийности в жизни епархии будет в корне преодолена. Тогда Экзарх найдет себе помощников, которые помогут ему высоко поднять авторитет нашего Экзархата. А это совершенно необходимо, так как в нашу эпоху, ко-

гда так мало осталось мест, где бы голос Православия мог звучать свободно, наш Экзархат является тем духовным местом, где голос нашей Церкви мог бы звучать громче, чем где-либо.

Действительно, самим Провидением мы поставлены в такие особо благоприятные условия, какие не имеются в других поместных Церквях. Мы свободны не только от давления каких-либо государственных властей, но и от преувеличенных национальных страстей и привычек, и в состав нашей епархии вошло уже немало церковных деятелей чисто западной культуры. Поэтому в наш век попыток сближения различных христианских исповеданий голос представителей нашего Экзархата мог бы обрести особый вес и силу, как это и бывало во времена митрополита Евлогия. Но для этого нужно, чтобы самый наш Экзархат обрел бы больший вес, чтобы число верующих у нас перестало таять, а стало бы увеличиваться, чтобы приходы стали жизнедеятельными, Богословский Институт воспрянул. Автору настоящей статьи известны некоторые юноши, которые мечтают о богословском образовании и церковной деятельности; о том же имеются и другие свидетельства. Это наилучший признак, что наше возрождение еще возможно, но надо начать серьезно работать.

К голосу римско-католической Церкви стали теперь прислушиваться и Протестанты и Православные, но это только потому, что по зову папы Иоанна XXIII-го, эта Церковь решается приступить к некоторому пересмотру своего дома, к некоторому возрождению своей внутренней жизни. С этого и надо всегда начинать, с этого должны начать и мы.

Прот. А. Семенов Тянь-Шанский

О ЗНАЧЕНИИ ЕПАРХИАЛЬНОГО СОВЕТА И СОБОРНОЙ ЖИЗНИ ЦЕРКВИ

Если в предыдущей статье «О задачах нашего Экзархата» особенное внимание было уделено вопросам, подведомственным миссионерской, просветительной и финансовой комиссии Экзархата, то теперь надлежит отметить, какая большая ответственность лежит на Епархиальном Совете, что ему под руководством Экзарха надлежит координировать работу всех комиссий и направлять их к единой цели. Кроме вышеназванных комиссий могут быть, и уже были, и другие важные по своему значению, напр., по благо-

творительным делам; может понадобится учредить и новые, а также могут найтись области, которыми Экзарх, совместно с Епархиальным Советом, может ведать непосредственно. Вся эта деятельность еще больше увеличивает значение Епархиального Совета и требует от него большой трудоспособности и напряжения.

Предлагаемый на рассмотрение Епархиального Собрания проект составлен с целью сделать работу Епархиального Совета гладкой и плодотворной. Можно надеяться, что Епархиальное Собрание его утвердит, внеся, если нужно, необходимые поправки.

2.

К сожалению, иногда приходится слышать отрицательные мнения относительно самой необходимости многих епархиальных органов и самого выборного начала, на основании коего, верный постановлением Собора Российской Церкви 1917 г., живет наш Экзархат. Отрицание этого начала и этих органов производится под предлогом, что все это, мол, демократия. Взамен отрицаемого обычно ничего не предлагается или защищают единовластие архиерея. Иногда, со ссылкой, что единоначалие существует в военной жизни, по образцу которой предлагается наладить церковную жизнь. Все эти возражения основаны, конечно, на чистейшем недоразумении, несмотря на то, что действительно существует опасность (напр., в Америке) рассматривать церковную жизнь как своего рода демократию. С таким уклоном надо бороться, так же как и с пониманием церковной жизни по образцу жизни военной или бюрократической. Церковь живет и может жить только Соборной жизнью, а соборность — это нечто совсем иное, чем демократия или военная организация. В чем тут различие? Это нужно всем нам осознать и усвоить.

3.

Демократическое правление основано прежде всего на свободном выявлении интересов (большею частью материальных) различных групп населения и на сильном согласовании их путем выделения из общей массы людей некоторого большинства, которому все обязуются подчиняться. Но демократическое устройство предполагает, что помимо своих групповых и личных интересов, люди стремятся к общему благу. Таким образом, демократическое общество есть все же некоторое общество идеологическое, основанное на вере в кое-какие высшие ценности и в некую, большею частью, весьма неопределенную истину. Самое цен-

ное в демократическом идеале это то, что преданные ему люди стремятся гармонично сочетать интересы общества и отдельных людей, что предполагает свободу. Эта тенденция несомненно порождена христианством, что мало кем сознается.

Наличность некоторой частичной общественности демократического идеала с церковным нисколько не устраняет коренного отличия демократического устройства от церковной соборности. В пределах Церкви нет места никаким частным интересам, в особенности материальным, так как бескорыстие входит в самую природу Церкви. И если уже говорить об интересах, то в пределах Церкви есть только один общий интерес — спасение всех и каждого. Спасение можно условно назвать также идеалом Церкви, но этот идеал совсем не похож на неопределенный идеал общего блага. Последнее является всегда некоей искомой, но и никогда не находимой истиной, так как общее благо можно понимать по разному. В церковной соборной жизни истина и благо всегда совпадают и их не надо открывать, они даны от века. В Церкви, кроме того нет отвлеченной истины. Истина — она же и благо — это живое Лицо — Христос. В силу этого Церковь взыскует только одного — познавать и творить волю Христову, волю Божию. Это возможно только с помощью Духа Святого. Благодать Духа Святого — это то вдохновение, которое дает возможность познавать и творить волю Божию. Поэтому Церковь не есть только некоторое человеческое общество, а общество богочеловеческое, иначе — она есть единство людей с Богом и между собою. Бог Сам в Себе есть любовь и единство в любви Трех Лиц. Подобное единство в любви Бог желает и людям, но истинная Любовь есть Сам Бог, отчего люди могут найти истинное единство только в Боге; это и совершается в Церкви, которая не может поэтому не быть соборной. Она отражает в себе соборную жизнь Самого Бога — жизнь Пресвятой Троицы. Все сказанное делает понятным, что Церковь должна быть носительницей Истины и согласия. Это можно выразить и так: в Церкви согласие обуславливается Истиной, т. е. пребыванием Ее во Христе, а Истина открывается только в согласии. Эти положения приводят нас к одному конкретному выводу, что в Церкви все вопросы должны решаться единоголосно и что, если на практике, в отдельных Церковных Собораниях дела решаются большинством голосов, то такой способ решения в Церкви имеет иное значение, чем в демократии. Церковь принимает этот принцип условно, так как решение любого Церковного Соборания, даже принятое единоголосно, получает окончательную силу, когда оно впоследствии принима-

ется Церковью, как целым. Если даже единоголосные решения Вселенских Соборов требуют принятия (рецепции) их всею Церковью (Вселенский Собор не есть — вся Церковь), то тем более единоголосное решение того или иного Епископа. Православная Церковь не признает непогрешимость ни папы, ни какого-либо другого лица, ни какого-либо Церковного Соборания. Непогрешима только сама Церковь в целом.

Несмотря на это Церковь всегда давала предпочтение соборным (коллективным) решениям, так как в братском общении истина открывается полнее, чем отдельному лицу. Это несомненно основано на словах Самого Господа: «где двое или трое соберутся во имя Мое, там и Я посреди их». Эта же вера в соборность объясняет и то предпочтение, которое Церковь условно дает решениям по большинству голосов. Здесь нельзя не напомнить, что самое обсуждение и решение в Церковных Собораниях коренным образом отличается от каких-либо решений мирских собраний. Как сказано выше, в Церкви идет речь не о земных интересах, а о познании воли Божией, указывающей нам путь ко спасению. Церковные Соборания связаны с молитвой, с верой в водительство Святого Духа и решения принимаются с постоянной оглядкой на Священное Писание и Предание. Тем не менее человеческие слабости и страсти могут проявляться и проявлялись не раз в любых Церковных Собораниях. Даже люди более всего отрешенные от мира, монахи — нередко оказывались наиболее страстными в обсуждении церковных вопросов (напр., монофизитские и монофилитские споры). Эта возможная страстность не может тем не менее быть доводом против Церковных Собраний, так как при единоличном управлении страсть может проявляться уже без всякой удержки. Да бывает ли действительно единоличное правление? Вне законно установленных собраний, вне гласности, единоличный правитель почти неизбежно подпадает под влияния тех или иных лиц и легко делается пленником какой-либо безответственной группы людей.

3.

Можно оспаривать, и не без некоторых оснований, введенное Всероссийским Собором 1917 года, участие мирян в Церковных Собораниях, но для нашего Экзархата спор об этом принципе может быть только теоретическим, так как с самого образования нашего Экзархата мы живем согласно всему тому, что установил этот Собор. Мы можем приспособлять постановления Московского Собора к условиям нашей жизни, что было уже сделано и что

предполагается делать и впредь; но вносимые нами изменения не могут касаться основных принципов. С теоретической точки зрения, разумеется, как это было в древние времена, естественными представителями церковного народа должны являться епископы и священники. Об этом в прекрасной, научно обоснованной статье, писал недавно протоиерей и профессор А. Шмеман. Но такое исключительно духовное представительство было возможным, когда духовенство было выборным, в большинстве случаев несменяемым, и было действительно теснейшим образом связано со своими церковными общинами. В переходное же время, начавшийся в 1917 году Всероссийский Собор был прав, установив двойное представительство духовенства и мирян. Целью этого было и остается, конечно, не противопоставление клира и мирян, а научение их тесному сотрудничеству в церковной работе. Эту цель должны сознавать как клирики, так и миряне и здесь нельзя не напомнить и другие положения, касающиеся соборности Церкви, высказанные в той же статье прот. А. Шмеманом. Он очень ясно показывает, что никакое противопоставление клира и мирян не должно иметь места, так как соборное начало Церкви неотделимо от начала иерархического. Жизнь Самой Пресвятой Троицы являет в Себе эту совершенную соборность, единство Лиц, но также и иерархическое начало. В истинной соборности нет внешнего властвования и нет подчинения, а есть послушание, основанное на любви и совершенном знании. Ввиду этого и в церковной соборной жизни иерархия не должна властвовать, а управлять, и не на основании какого-либо права, а в силу данной ей свыше харизмы. Это управление неотделимо от соборного общения, сотрудничества с «управляемыми». Такое сотрудничество бывает успешным, когда клир (епископы, священники) сознают, что они нуждаются в мнении и помощи церковного народа, не боятся его, а стараются в каждом мирянине вызвать активную деятельность в соответствии с его дарованием и призванием. Миряне же в свою очередь, для успешности общего дела должны поверить, что благодать (харизма), данная священнику, дана ему для всего его дела, включая и управление.

Если в исторической действительности клирики свою обязанность управлять понимали как право властвовать, то возникал клерикализм, а как реакция против него — некоторый «бунт мирян». Но надо помнить, что с православной точки зрения нельзя оправдать ни клерикализма, ни попыток мирян самостоятельно, вне послушания иерархии управлять. Совместная работа настоятелей и приходских советов, по мнению о. А. Шмемана, как

раз могут помочь возникновению истинного Соборного сознания в нашей Церкви и предохранить жизнь ее от неправильного уклона.

К сожалению, в этой области отношений клира и мирян в церковной работе кое-где, особенно в Сев. Америке, и отчасти иногда у нас, обнаруживается непонимание необходимости единства. Предлагаемые вниманию Епархиального Собрания проекты нового Устава Епархиального Управления и Приходского Устава имеют целью, по возможности, устранить эти ненормальности.

Но мало рассмотреть и принять, может быть с некоторыми изменениями, эти проекты, необходимо и на деле показать, что Церковь живет нормальной Соборной жизнью. Пример этой жизни, нельзя этого не желать и нельзя об этом не молиться, лучше всего может быть дан на вершине нашего Экзархата и мы все без исключения должны стремиться к тому, чтобы наш Экзарх, наши викарные епископы и Епархиальный Совет составляли бы единое целое.

Прот. Семенов Тянь-Шанский

Никита СТРУВЕ

О СОБОРНОЙ ПРИРОДЕ ЦЕРКВИ *)

Соборность — краеугольное понятие нашего времени, живущего под знаком двух полярно противоположных систем: абсолютного индивидуализма и абсолютного коллективизма. Общественный синтез между этими двумя крайними течениями так и не был найден, да и вряд ли будет, поскольку он предполагает благодатное начало. Но он дан в Церкви, и мир может его получить через Церковь, но только, разумеется, при условии, что Церковь выполнит порученное ей задание.

Мы за каждой литургией исповедуем в нашем Символе Веры догмат соборности Церкви. «Верую во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Так называемый апостольский Символ веры более поздний, чем Цареградский и значительно сокращенный, сохранил только два атрибута Церкви «святость и соборность». Это показывает насколько неотъемлемо от Церкви понятие соборности.

*) Запись доклада, прочитанного на Весеннем Съезде Движения, в 1963 г.

Однако, когда западный человек произносит тот же член Символа веры, думает ли он о «соборности»? Западный человек, исповедуя свою веру в *Eglise catholique, catholic Church, katolische Kirche*, думает по-просту, что речь идет о католической церкви, имеющей свой центр в Риме, в лучшем случае под этим словом он воображает себе Церковь вселенную, распространенную по всему миру. Это обстоятельство дало повод русскому иезуиту XIX века, о. Гагарину упрекнуть славянские церкви в изменении догматического учения Символа веры. Не латинская церковь изменила-де Символ веры, прибавив *filioque*, а славянские церкви, придумав туманный и неправильный перевод «соборная Церковь». Хомякову было не трудно возразить этому чрезмерно ревностному иезуиту, что «соборный» гораздо менее туманное слово, чем *catholique*, которое ни на одном языке, кроме как на греческом, равно ничего не значит.

Трудность, правда, состоит в том, что не так легко восстановить точное значение греческого слова. В древне-греческом — *καθολικός* (этимологически: «по всему, согласно общему») означает «повсеместное», «общее». В христианской литературе это слово впервые встречается у Игнатия Антиохийского, в самом начале II-го века, в послании к жителям Смирны, в следующем контексте: «Где появляется епископ, там да будет и община, подобно тому как там где Христос, там и католическая Церковь». Тут как будто местная церковь противопоставляется вселенской, хотя даже католические исследователи придают этому первому употреблению слова *καθολικός* определенный «мистический оттенок». И действительно, 40 годами позже, в мученических актах св. Поликарпа, епископа города Смирны, мы встречаем то же слово в употреблении исключаящем перевод «вселенский»: «епископ католической Церкви Смирны». Как видно, здесь католичность есть признак, атрибут не только вселенской Церкви, а каждой поместной общины... Не имея возможности здесь проследить всю историю словоупотребления *καθολικός*, скажем только, что его перевод на славянский язык словом соборный, показывает какое значение, к концу первого тысячелетия, в него вкладывали византийские греки.

Кафолическая церковь не есть географическое или этнографическое понятие, а качественное и догматическое.

Кафолическая церковь — это церковь «по-всему», единое и целостное, в которой частное подчинено общему, но общее не подавляет частное, в которой единство не противоречит множе-

ству, а наоборот, предполагает его, в которой иерархия (власть) не подавляет народа, но, в свою очередь, народ не растворяет в себе иерархическое начало.

Соборность, согласно известной формуле Хомякова, это с в о б о д н о е е д и н с т в о в л ю б в и. Но это только одно из определений соборности. Можно также сказать: соборность это максимальное единство при наибольшем разнообразии. Догматическим основанием соборности в этом отношении является праздник Пятидесятницы, сошествие Святого Духа на апостолов. В этот день апостолы, которые были одного племени, говорили на одном языке (один из самых могучих факторов единения), получили дар языков, но это разнообразие не повело к разобщению, а, наоборот к еще большему единству.

И, наконец, соборность это есть благодатное сочетание начал власти и равенства, власти и любви.

**

Соборность есть одновременно и природа церкви и ее задача. Цель спасения: собрать все человечество во едино, восстановить Адама, не мечом, не принуждением, а любовью в свободе и истине.

Церковь насквозь соборна и соборность ее проявляется в разных планах. И прежде всего соборность осуществляется и переживается в таинстве Евхаристии — средоточие Церкви. Евхаристия это и есть соединение всех и живых и умерших в приобщении к единому телу Христову, как это замечательно выражено в одной из так называемых «тайных» молитв литургии св. Василия Великого:

«Нас же всех от единого хлеба и чаши причащающихся соедини друг ко другу, во единого Духа Святого причастие: и ни единого от нас в суд или во осуждение сотвори причаститься святого тела и крови Христа твоего, но да обрящем милость и благодать со всеми святыми...».

Пред престолом жертвы все равны. Хоть один только совершает жертву, но все безразлично принимают кровь и тело Христа и становятся одним телом. Евхаристическая соборность и обосновывает соборную природу церкви и в управлении и в хранении истины. Как говорит св. Иоанн Златоуст в комментарии на послание ап. Павла к Коринфянам:

«нет разницы между священником (иерархия) и управляемым, так же как когда мы приступаем к страшным таинствам ибо мы все к ним допущены без различия...».

«В Ветхом Законе народу не было позволено прикасаться к яствам первосвященника. Теперь не так: одно тело, одна чаша предлагается всем. Говорю вам это, чтобы самые простые верующие знали, что мы разнимся только как одни члены от других; говорю Вам это, чтобы Вы не возлагали всю заботу на иерархию, а пеклись обо всей Церкви как о вашем общем теле».

Это Павлово «богословие» о Церкви — «вы — тело Христово, а порознь члены» всегда исповедовалось в Православной Церкви, хотя и не всегда исполнялось... Перекликаясь, через века, с св. Иоанном Златоустом, известный русский церковный деятель Ф. Д. Самарин говорил в начале XX столетия:

«Мы должны помнить, что в силу принципа соборности, никто из членов Церкви не имеет права относиться к церковному делу безучастно, полагаясь на то, что те, кому это дело ведать надлежит, сами знают как распорядиться, и ни в чьем содействии как и совете не нуждаются. Поэтому мы, миряне, должны придти к сознанию, что и мы несем свою долю ответственности за те непорядки и нестроения в церковной жизни, которые мы так охотно обличаем. Но, да позволено мне будет сказать, что и церковная власть со своей стороны проникшись духом соборности, не должна бы полагаться исключительно на себя и относиться равнодушно к мнению прочих верующих, помня, что они не лишены благодати Духа Святого. Все, кто стоит за соборность, должны бы убедиться, что слышать свободный голос всех членов Церкви необходимо для самой церковной иерархии, и бо ее деятельность будет успешна только при сознательном участии всего народа церковного».

(подчеркнуто нами) ¹⁾

Иерархия действительна и действенна только тогда, когда она целиком опирается на народ, является его выражением, его видимым единством. Иерархическое начало мыслимо в христианстве только в соборности. Дух власти, властвования чужд христианству: он был привнесен в Церковь государством. Соборность спасает начало «власти», растворяя его в благодатной любви.

Иерархия сама — часть народа, сама входит в тело Христово. Так мыслили восточные патриархи, когда ответили в 1848 г. Римскому папе: «Хранитель благочестия (т. е. веры) у нас есть самое тело Христово, т. е. самый народ».

¹⁾ Речь произнесенная в общем собрании Братства святителей московских Петра, Алексея, Ионы и Филиппа, 27 декабря 1909 г.

Соборная природа каждой поместной Церкви определяет и единство вселенской Церкви, отношение разных церквей между собой. В отличие от Рима, православная Церковь не знает поместной Церкви по природе иной, чем другие, обладающей большей властью, чем другие. Православная церковь знает первенствующую церковь как видимый знак единства, церковь «председательствующую в любви», как наиболее почитаемую или древнюю (такой церковью до отпадения был Рим, а теперь Константинополь) — но православию совершенно чуждо всякое понятие подчиненности, то-есть несвободной зависимости одной церкви от другой.

«Церковь католическая (т. е. соборная) есть Церковь по единству всех..., церковь свободного и вместе с тем и полного единодушия» (Хомяков).

**

Такова соборная природа Церкви в трех ее разрезах: евхаристической общины, поместной и вселенской церкви. Но, увы, будучи одновременно данным и заданным, соборность часто плохо реализуется церквами. Грех против соборности — один из главных грехов Церкви. Все мы видим, как мало соборности в евхаристическом собрании. Не только нет общего причастия, но храмы пополняются постепенно и приходящие заняты не столько «согласными молитвами», сколько своими частными «*dévotions*», тут поставить свечку, там припасть к образу и т. д., да и как, придя к середине службы, имеющей строго логическую последовательность, включиться в общее движение молитвы?

Мало соборности было и, увы, остается в отношениях между иерархией и народом в поместных церквах. За примерами далеко ходить не приходится: грустную в этом отношении картину являет Экзархат Вселенского Престола, объединяющий русские Западные приходы, и это несмотря на то, что структуры его следуют постановлениям Собора 1917 года, вернувшего «соборность» Церкви...

И дальше, в плане общецерковном, соборности также мало видно. Заграницей почти все национальные церкви разбились на разные юрисдикции... Национальные церкви между собой почти не общаются... Недавно Московская Патриархия нанесла крупный удар соборности православных церквей, послав на Ватиканский

собор наблюдателей и объявив об этом другим церквам лишь post-factum...

В настоящее время, Церковь нуждается в осуществлении и принципа соборности больше чем когда-либо.

**
*

В этой задаче — осуществление соборности — нам кажется особое место в Церкви принадлежит Движениям православной молодежи. Пришло время осмыслить появление в православных церквах движений молодежи и определить их роль в Церкви. Теперь ясно, что не только возраст определяет Движение... Во всех православных церквах Движения переросли возрастной признак и превратились в своеобразный институт внутри церкви. Движение не есть организация среди прочих, оно нечто большее, оно даже в каком-то смысле не организация, так как растворяется в Церкви и вне ее не мыслится. Что же такое Движение молодежи?

Нам кажется, что как и монашество, Движение является пророческим институтом в Церкви. Монашество не было изначально в Церкви, оно появилось в III веке, чтобы напомнить Церкви о ее иноприродности миру, а также, когда создались киновии (общежительные монастыри), чтобы осуществить соборность в небольших очагах идеальной церковности.

Движения молодежи появились спонтанно в XX веке, в разных православных Церквах (Сирия и Ливан, Греция, Россия, Прибалтика, Западная Европа) с одной стороны, чтобы напомнить Церкви о том, что она не должна проходить мимо мира, а призвана преображать его, а с другой, чтобы с еще большей силой, чем в монашестве, явить Церкви (Церковь мы здесь рассматриваем, как совокупность приходов) подлинный лик соборности. И, действительно, в разных странах Движения молодежи осуществляют, в частности на съездах, но иногда, как в Греции и чаще, в особых приходах, евхаристическую соборность: согласные молитвы всей общины завершающиеся общим причастием всех. Движение молодежи в разных странах всемерно воплощают в жизнь (поскольку иерархия им это позволяет ³⁾) принцип ответственности каждого за судьбы Церкви, и стараются собрать вокруг Церкви для созидательной работы все живые силы. И, наконец, Движения мо-

³⁾ Иерархия (епископы) является также и пророческим служением. Но, увы, не многочисленны епископы, выполняющие свое пророческое назначение. Таким епископом-пророком был покойный митрополит Евлогий, он же был и почетным председателем Движения.

лодежи призваны преодолевать национализм и провинциализм местных Церквей.

«Церковное общество, народ Божий, соборующий в любви, вот что представляет Движение» (прот. Сергей Булгаков).

**
*

Но, чтобы нести достойно свое пророческое служение, Движение должно являть соборность с полной силой в себе самом. Нам представляется, что Движение встречается на этом пути с тремя соблазнами.

Первый соблазн в том, чтобы ощущать Движение как организацию и развивать патриотизм Движения, противопоставляя его другим юношеским организациям. Это — инфантильная болезнь Движения, которая скорее присуща его юношескому отделу.

Второй соблазн в том, чтобы ставить исключительное ударение на возрастном делении. Мы — молодежь и никого другого знать не хотим. Разумеется, Движение молодежи объединяет преимущественно молодежь, как наделенную особым творческим порывом, однако оно не исчерпывается молодежью. Движенцем никогда не перестаешь быть — до гробовой доски. Обособлять себя от старших, выделять молодежь из целого — ослабляет Движение. Это вторая болезнь чаще всего встречается у начинающего работника Движения.

Третий соблазн в том, чтобы себя, свое дело, свое мнение ставить на первое место и не подчиняться общему. Это может быть самая серьезная болезнь Движения — ей подвержены активные его работники.

Чтобы преодолевать эти соблазны обособления, всем нам, членам Движения, нужно всегда держать в уме и сердце и посылно исполнять замечательные слова апостола Павла к Филиппийцам (гл. II, 2-5), в которых дан законченный образ духа соборности:

«Имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны.

Ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя.

Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других.

Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе».

ПОСЛУШАНИЕ И СВИДЕТЕЛЬСТВО *)

В икуменическом движении мы встречаемся как христиане. Встречаемся во имя Христово. Но встречаемся мы как «разделенные христиане», с полным сознанием нашей взаимной разделенности, наших «несчастливых разделений». Больше того, мы рождаемся в этот разделенный Христианский мир, мы вовлечены в этот Христианский раскол, прежде чем мы знаем о нем, прежде чем мы отдаем себе отчет в его существовании и смысле. И это создает главную трудность нашего Христианского положения в мире. Никто не стремится быть сектантом, членом секты. Христиане разных исповеданий или толков хотят быть христианами, не членами секты, но членами именно Церкви, Единой, Святой, Кафолической и Апостольской, и часто как раз для этой цели выделяются и отделяются, уходят в раскол. Проблема сейчас стоит острее, чем во времена религиозного индивидуализма, когда она решалась довольно просто. Тогда можно было утверждать, что религия, и в том числе Христианство, было «частным делом» каждого, — eine Privatliche, — как то часто заявлялось в прошлом веке, поверх и вне всех вероисповедных границ. Границы эти тогда могли легко быть перейдены или просто оставлены без внимания. Предполагалось, что вполне можно было быть Христианином, не принадлежа ни к какой Церкви. Устанавливалось не только различие, но и прямое противоположение между Христианством и Церковностью. Станным образом, в то время даже церковные люди не осознавали своей собственной церковности, считая ее как бы чем-то случайным, «чисто историческим», относительным, условностью исторического положения. Противопоставлялись «вера» (или «дух Христианства») и «Церковь», как установление или учреждение, и этот «институционный» аспект христианского бытия рассматривался как нечто человеческое, и «слишком человеческое», и потому второстепенное и относительное. Вероятно и сейчас многие, и даже значительное большинство, все еще придерживаются этой точки зрения, по крайней мере для самих себя, для личного самооправдания, хотя бы, в то же время, они охотно сохраняют тра-

*) Настоящая статья переведена с английского и является текстом доклада, прочитанного на Съезде не-православным студентам в Кембридже в декабре 1961 г. Статья напечатана по-английски в сборнике: The sufficiency of God, Essays in Honour of W. A. Visser't Hooft ed. by Robert C. Mackie and Charles C. West, SCM Press, Ltd, London (1963).

диционный строй своих отдельных «исповеданий», по разным причинам, по привычке и моде, как унаследованный бытовой уклад, или по мотивам эстетическим, или социальным. «Внешняя» структура церковности воспринимается часто как почтенная историческая традиция, которую следует и должно сохранять, хотя бы и без подлинной «веры в Церковь». В наше время, однако, этот индивидуалистический подход к вопросам веры, который практически может сочетаться с острой конфессиональной нетерпимостью и даже высокомерием, становится все более трудным. По удачному выражению одного современного протестантского богослова, в наше время христиане вдруг вновь «открыли для себя Послание к Ефессянам», то-есть — ощутили реальность Церкви. Может быть, в этом утверждении есть преувеличение. В действительности далеко не все сделали это «открытие», и не все его осознали. Иные осознали Божественное измерение Церкви другим путем. Но, в общем, «соборная» или корпоративная природа христианского бытия все более становится очевидной в последние годы. Если уместно сослаться на мой личный опыт, я припоминаю одну мелкую, но характерную подробность. Почти сорок лет тому назад в одной из моих статей я выразился так: «Христианство есть Церковь». Тогда эта фраза показалась странной, слишком сильной и преувеличенной. Теперь она прошла бы незамеченной — сейчас это почти что «общее место», нечто почти что самоочевидное. Это не значит, конечно, что все последствия такого утверждения ясно осознаны. Да и самая фраза может быть понята и истолкована по-разному. Вполне она может быть усвоена только в полном контексте христианского исповедания, в контексте церковной веры.

Впрочем, и с чисто исторической точки зрения очевидно, что с самого начала Христианство существовало как Церковь, то-есть как «общество» или община верующих, соединенных между собой не только единством взглядов или убеждений, но прежде всего общей верностью живому Господу, Спасителю мира, и жизнью «во Христе». Церковь была установлена самим Христом, еще «во дни Его плоти», даже до Его искупительной смерти и Воскресения. Или даже Церковь была им восстановлена, внутри Израиля, избранного народа Ветхого Завета, как «мессианская община», как «верный остаток», как «малое стадо», по выражению самого Спасителя. И это «малое стадо» было организовано Им самим, через избрание Двенадцати и других, которым была дана «власть». В самом Евангелии существование Церкви предполагается и чувствуется. Это не книга для отдельных лиц, а книга для Церкви, и книга Церкви. Верующие становятся хри-

стианами, когда они входят и включаются в Церковь. Но именно здесь возникает главный вопрос. Допустим, все сказанное верно, как исторический факт, в плане исторической и человеческой действительности. Нет сомнения, Церковь от начала является исторической формой христианского бытия. Но принадлежит ли Церковь самому существу этого христианского бытия, есть ли она нечто большее, чем историческая форма? В прошлом веке было легче верить в некую «Невидимую Церковь», и отвлекаться от исторических форм. В наше время труднее всего верить именно в эту «Невидимую Церковь» и выходить за пределы ее исторического измерения. Церковь, как историческое явление, стала совершенно очевидной, и обладает сейчас большой притягательной силой. На первый взгляд, такое утверждение может показаться нарочитым парадоксом. Верно ли, в самом деле, что теперь, в разделенном христианском мире, так ценят, по-новому, исторические формы? Так ли это! Не наоборот ли! С торопливыми обобщениями нужно всегда быть очень осторожным. Но достаточно привести один, весьма характерный и убедительный пример. В разных современных переговорах, между протестантскими исповеданиями, о единстве и соединении церквей нередко высказывается мысль, что известные исторические факты и формы исторического строя должны быть положены в основу единства, хотя при этом богословское истолкование этих форм строго исключается. Имею в виду прежде всего так называемый «Исторический епископат», который был установлен или восстановлен, через посредство Англиканской церкви, в новосоединенной «Церкви Южной Индии». Епископат может быть здесь не больше, чем исторической формой, историческим установлением, частицей человеческого предания, и все же он принимается как база единения и единства. Природа его и характер могут быть, с полной свободой, по разному определяемы в новой церкви. Гораздо меньше внимания уделяется единодушию в вере. Ссылаюсь на этот пример не затем, чтобы набросить тень на «Церковь Южной Индии», о которой много доброго было сказано даже некоторыми выдающимися богословами Римской Церкви, как о начинании благородном и многообещающем в икуменическом плане. С такой положительной оценкой я не могу согласиться. Но в данном случае, для нас важно только то, что «учреждение» очевидно поставлено выше или прежде «веры» — единство в учении сведено к минимуму, а «исторические формы», и именно как «исторические», сделаны обязательными. Правда, такой подход не так уже парадоксален в конкретном положении так называемых «молодых церквей», выросших из недавнего про-

тестантского миссионерства. В этом конкретном положении противоречия «разделенного христианства» становятся патетически очевидными. Протестантские миссионеры в колониях и в других странах не имели прямого намерения обращать туземцев в «секты». Они искренно, по своему разумению, хотели привести их ко Христу и приобрести для Его Церкви. Но на деле их обращали в «исповедания», разные и разделенные между собой, и нередко в противоречии и борьбе друг с другом. И такое положение не могло не отразиться и на миссионерской деятельности как Православной, так и Римской Церкви. «Разделенный Христианский мир» распространялся и в тех странах, где причины и смысл этого разделения были неизвестны и непонятны. Именно на этом миссионерском поле грех разделения становился вопиюще ясным. Именно на этом поле впервые была осознана «икуменическая необходимость» единства, и впервые прозвучал зов к единению. В историческом положении «молодых церквей» ударение было естественно поставлено именно на внешнем или организационном единстве. «Единство» было выставлено как особая тема и как первичная и первоочередная задача и цель. Действительно, это была острая тема. В итоге «свидетельство» было сведено к «основным» положениям христианского благовестия, к «провозглашению Слова», к проповеди одного Евангелия.

Мы подошли теперь к нашей главной проблеме, к проблеме Христианского Единства в нашем собственном положении, в нашей собственной исторической перспективе, в перспективе исторического мира Христианской Цивилизации, к которому мы, на Американском материке, принадлежим по наследству. Мы тоже слышим зов к единству, и воспринимаем его, как неустранимое обязательство, как обязывающий долг. И этот зов усиливается внутренним беспокойством, разного рода страхом или испугом. Мы не можем по совести укрыться от проблем икуменизма, уклониться от темы Христианского Единства. Конечно, мы находимся в разных положениях, соответственно характеру нашей вероисповедной принадлежности. Это вполне естественно внутри разделенного Христианского мира. Икуменическая проблема была впервые формулирована протестантами. Вернее сказать, они поставили и формулировали **свою** собственную **икуменическую проблему**, которая, строго говоря, просто не существует для православных, как не существует она и для Римских католиков. Основной предпосылкой **протестантского икуменизма** является некоторое «равенство» существующих вероисповеданий, во всяком случае равенство в известном смысле и в известных пределах, которые могут

по разному определяться, по отношению к основному «данному единству», как обычно говорится, на которое нужно смотреть как на «дар Божий» и как на заданную цель. Следовательно, главная задача, при этих условиях, в том и состоит, чтобы это «данное единство» **выявить** и **проявить**, выразить его в известных организационных формах, и раздвинуть его размах и пределы. Это предполагает известное взаимное признание. Исповедания рассматриваются как взаимно дополняющие друг друга. Практические цели могут ставиться по разному. Первая опасность, заключающаяся в такой установке, есть опасность **икуменического нетерпения**. В нем есть своя логика. Если «единство» уже «дано» и христиане призваны «проявлять» его, то трудно понять, почему они должны откладывать тот главный акт, в котором «данное единство» было бы провозглашено с полной очевидностью, то-есть Общее Причащение. Фактически, этот акт, под разными именами и в разных формах — «взаимное причащение» (т. наз. *intercommunion*), сослужение, или открытое причащение, и т. д., постоянно требуется, в особенности среди молодого поколения, как неотъемлемая часть всякого икуменического действия, как залог серьезности и искренности икуменического искания, как такового. Вне такового акта все остальное представляется просто праздною и безответственной болтовней. Нужно действие, открытый жест, видимый знак. При всем том, часто открыто признается, что те, кто приглашают к такому акту «взаимного причащения», резко расходятся в понимании и оценке именно этого торжественного действия, как они расходятся и в понимании многих других вопросов веры. При таких условиях для постороннего, то-есть, для не-протестанта, остается совершенно непонятным, как такой поспешный и преждевременный акт может послужить делу единства. Жало разделения остается, и о нем умалчивают. Существующее единство, то-есть — так называемое «данное единство», считается достаточным — нужно только «проявление». Но в действительности, как не-протестанты видят ее, единства нет, а есть только различие и разногласие. Не буду отрицать, что во многих случаях это «икуменическое нетерпение» исходит из благородных и честных побуждений. Я только утверждаю, что оно не попадает в цель, игнорирует главный вопрос, и только усиливает раздор и смещение. К единству такое поспешное действие не может приблизить еще и потому, что, к счастью, не все нетерпеливы, импульсивны, и торопливы. И тех, кто более сдержан и дальновиден, обычно упрекают в недостатке мужества, в нерешительности, и даже в неискренности и черством догматизме. Говорю об этом, так как

тема «интеркоммуниона» особенно жгучей является именно в студенческих кругах. Так было, например, на большой студенческой конференции в Лозанне, в августе 1960 года. От имени этой конференции было сделано особое заявление Комиссии «Веры и Порядка», на ее собрании в С.-Анрус, сразу же после Лозаннского съезда. Нам было сказано, что молодежь считает старшее поколение устаревшим и отсталым, увлеченным в бесплодные разговоры и неспособным к действию. Нас предупредили, что молодежь будет действовать без нас. Конечно, это не было общим мнением Лозаннского съезда, и во всяком случае не было общим убеждением христианской молодежи в целом. Но это был важный симптом. Нетерпение мотивировалось христианским послушанием. Все должны быть едино, так будем действовать сообща, **как если бы мы были едино**. Этим предполагается, что так называемое «данное единство» является достаточной и прочной почвой, на которой можно утвердиться. К призыву к единству, конечно, надо относиться со вниманием. Но должно ли «послушание» быть слепым и формальным? Очень показательно, что несколько лет назад на местной конференции Национального Совета Церквей в С.Ш.А., в Оберлине (штат Огайо), в сентябре 1957 года, как раз обсуждался вопрос: какова природа, или смысл, того единства, которого мы ищем? И никакого согласия на эту тему не было, и не было достигнуто. Отсюда можно только заключить, что «разделенные христиане» еще не готовы к соединению, так как они не знают еще, какого единства искать, и во всяком случае нет общего ответа на вопрос о смысле и природе искомого единства. Нет ли здесь игры с абстрактным понятием единства, безо всякого определенного содержания? Это подтверждает мой диагноз: люди не уверены насчет «невидимых» вопросов веры и зато страшно заняты внешними проявлениями, хотя остается неясным, что собственно нужно проявлять. Остается прибавить, что никакое объединение, которое по своему характеру неизбежно исключает всех «кафолически» мыслящих христиан (понимая слово «кафолический» в широком смысле слова), не может притязать быть «Христианским Единением», или его проявлением. Такое объединение только бы углубило уже существующий ров.

Третья Ассамблея Всемирного Совета Церквей, в Нью-Дели, в которой я сейчас участвую, будет обсуждать проблему христианского послушания с трех точек зрения: Единство, Свидетельство, Служение. Не знаю, к каким заключениям приведет предстоящее обсуждение, но предвижу оживленные прения по всем трем вопросам. Более того, всего важнее вопрос о соотношении трех аспектов

между собою. Можно ли отделять «единство» от «свидетельства» даже в порядке обсуждения? и «свидетельство» о чем? Желание единства — благородное желание. И воля к свидетельству — благая воля. Но нечто важное обойдено молчанием, и самое важное, «единое на потребу». Имею в виду Символ Веры. Символ Веры содержит член о Церкви, и в каком-то смысле это его высшая точка, а последующие члены содержат его раскрытие — вплоть до конечного исполнения христианской надежды — в грядущем веке. До того, как начинать рассуждение о единстве, нужно выяснить природу Церкви. Христианское Единство есть, по существу, Единство в Церкви и Единство Церкви. Верно то, что до сих пор нет окончательного богословского определения Церкви. Но есть сама Церковь, как Божественное установление, видимая, историческая Церковь, и вместе с тем превосходящая и объединяющая в себе все века и все ступени своего исторического движения в непрерывности своего единого бытия. Много лет назад, тогдашний епископ Глостерский, А. Гедлам, настаивал на том, что «Единая Церковь» никогда не существовала в истории — были только «схизмы», частичные группы расходящиеся ветви. С этой точки зрения вполне последовательно он требовал признания равенства всех «схизм», то-есть, исторических вероисповедных групп, в ожидании и предварении будущей «Единой Церкви». Среди протестантов, многие до сих пор стоят на этой точке зрения. Но Православные, так же как и Римские католики, не могут стать на такую точку зрения и должны ее отвергнуть решительно и без оговорок. Исходная точка их зрения, как бы ни расходились между собой православные и католики, совершенно иная. Также и их понимание христианского послушания и самого призыва к единству и свидетельству совершенно другое, как бы они ни сочувствовали всякому честному и искреннему исканию единства, и как бы горячо не настаивали они на его необходимости. «Данное единство» в их понимании есть самая Церковь, и оно выявлено и выявляется в исторической жизни Церкви. Церковь не только есть общество «свидетельствующее», и больше, чем только общество «молящееся». Церковь сама есть неразрывная часть своего свидетельства, потому что Она есть не только «тело верующих», но и Тело Христово. Можно сказать даже, что Церковь есть сам Христос, ибо Он живет и пребывает в Церкви, и управляет своим Телом, — *Totus Christus, caput et corpus*, — как замечательно выразился блаженный Августин. Церковь есть историческая форма или модус постоянного и действительного присутствия Христа в мире, в истории, в космосе, искупленном, искупляемом, и имеющем быть испу-

ленным. Да, Церковь есть историческая данность, видимое и временное явление, в измерении человеческом. Но «историчность» Церкви является в то же время и ее предельной «сверх-историчностью», ибо это — историчность Божественного присутствия. В Церкви нераздельно и неслиянно действительны и «видимое» и «невидимое». Она имеет свой собственный строй и отличительные черты. Но Церковь не есть «вероисповедание». Есть только **одна Церковь**, одна Церковь в истории, хотя, к несчастью, было и есть много «схизм», отошедших и отделившихся от нее. Это — первая и основоположная предпосылка того, что можно назвать «Православным икуменизмом», как бы мало он ни осуществлялся на деле.

Я не собираюсь излагать сейчас православную экклесиологию, даже и в общих чертах. Я излагал ее уже много раз и многого не могу прибавить к тому, о чем говорил раньше. Я хочу сейчас только подчеркнуть вклад православной экклесиологии в самую методологию икуменического исследования и действия. И я хочу сразу же напомнить мою излюбленную мысль об «**икуменизме во времени**», которая представляется мне верным методологическим ключом ко всем икуменическим замкам и загадкам. Конечно, это только ключ, это только «метод», то-есть, по точному и первоначальному смыслу этого греческого слова, путь. Сравним этот новый тип икуменизма с общепринятым «икуменизмом в пространстве», который был зло, но метко, описан как «упражнение в сравнительном богословии». Обычно, в икуменических рассуждениях исходят от существующих многообразных «церквей», включая сюда и самую Церковь, поскольку она эмпирически представляется одной из многих исторически существующих христианских «единиц». И затем устанавливается ряд «согласий» и «не-согласий» между «церквами», в надежде найти некое ядро веры, общее всем, которое могло бы быть использовано как исходная точка, или даже как база или почва для сближения и примирения. Слабое место этого обычного метода в том, что он по существу статичен и обходит как раз главный вопрос, вопрос о «схизме» или разделении. Никакое «соглашение» не может исцелить схизму автоматически, как бы ни было важно достигнуть согласия или соглашения. Не всякое разногласие разрывает единство, разве на нем настаивают с исключительностью и непримиримостью. Другое слабое место состоит в следующем, и трудно сказать какая слабость имеет решающее значение: критерий сравнения применяется неопределенный и неясный. Ссылка ни Писание и «Писание только», — *sola scriptura*, не обеспечивает верное руководство. Нельзя обходить тот исторический контекст, в котором только Писание звучит своим

полным голосом. В наши дни все более и более открывается, что Писание и Церковь не могут быть разделяемы друг от друга. Библия жива только в Церкви, внутри Церкви, то-есть — в контексте «Живого Предания». Есть разные попытки определить хронологическую дату, до которой включительно Предание Церкви имеет нормативный и обязательный характер. Уже в XVI веке было высказано, с протестантской точки зрения, что почвой единения должно быть «согласие пяти веков», *Consensus quinque saecularis*, во всяком случае до Халкидонского Собора включительно (451). Православные, со своей стороны, полагают, что нужно идти много дальше, что в действительности хронологических пределов вовсе нет, что Предание живо и сейчас и Дух Святой неизменно пребывает в Церкви и ведет ее. В самом деле, Предание не есть только передача или сохранение древних воззрений. Предание есть непрерывное созерцание в Церкви основных событий «Истории Искупления». И в этом непрерывном созерцании и испытании, под водительством Духа Святого, открывается с новой силой неисследимая глубина той Тайны, которая явлена во Христе Спасителе. К христианской древности нужно обращаться не потому, что она более первоначальна и ближе к событиям Евангельской истории, а потому что это есть единственный способ войти или влиться в поток Церковной жизни. Главная трудность современного человека именно в том, что он заключен или заперт в своей «современности», и кругозор его чрезвычайно узок и ограничен. Прошрое для него прошло и ушло, оно вне его досягаемости, включая и **искупительное прошлое** самого Евангелия, о котором он только вспоминает, — он знает его только как прошлое. Современный человек и об Евангелии, и даже о Христе, только вспоминает. «Согласие пяти веков», пяти веков **только**, конечно, не есть достаточное основание, если брать его в ограничительном смысле — **но не дальше**. Но для современного человека, и для нас всех, узников нашего века и «современности», было бы громадным достижением и приобретением, если бы мы смогли раздвинуть наше поле зрения и воспринять Писание, которое является первичным Апостольским свидетельством о Христе и Его победе, воспринять его в живом контексте жизни и мысли этих великих пяти веков, если бы мы смогли отождествить себя, в любви и духе, с поколениями прошлого, с тем «облаком свидетелей», которые хранили и передавали истину в Церкви. Отзывчивые и восприимчивые люди нашего времени все более отдают себе в этом отчет, осознают узость или ограниченность своего кругозора. Но обычно современные люди стараются преодолеть свою ограниченность расши-

рением в пространстве, складывая вместе разные **местные** предания в расчете достигнуть таким методом планетарной полноты, на манер «Соединенных Наций». Конечно, узы «провинциализма» тяжелы и опасны, и их тоже следует разорвать. Но гораздо опаснее **узы забвения**, отсутствие исторической перспективы. Светская аналогия может помочь в этом случае. Никто не может охватить вполне содержание своего национального бытия, если его кругозор не вмещает прошлого. Никто не может творить, если он не вживается в традиции того поля культуры, в котором он хочет двигаться. Художник изучает творения древних мастеров, не только как памятник древности, но и как воплощение творческого порыва, который как-то жив и пребывает и в своем воплощении. Философы изучают древних мыслителей, как свидетельство своих былых предшественников на том же поле искания. Тем среди современных христиан, кто страдает нетерпением и готов разрушить все стены разделения, которые были фактически возведены ведь в истории, нужно посоветовать расширить кругозор, обогатить себя опытом прошлого. Вряд ли многие охотно примут такой совет, и вряд ли многие обратят на него внимание. Скорее над ним посмеются, как над ярким примером архаизма и отсталости. Даже с чисто человеческой точки зрения мне всегда казалось странным, что так легко забывается, что христиане жили и прежде и что их свидетельство заслуживает внимания и изучения. Прорвавшись чрез загородки времени можно обрести вновь чувство **солидарности** в видении и действии на протяжении веков. Конечно, это не больше, чем человеческое приближение к тайне Церкви. Церковь есть единое Тело единого Господа, всегда та же, вчера, сегодня, завтра, — тело, к которому постоянно прибавляются и прирастают новые члены (хотя, к несчастью, некоторые члены и отпадают), и так будет до дня конечного завершения и суда, когда настанет он по воле Божией, в неизвестном будущем. И тогда времени больше не будет.

Мое изложение было отрывочным. Нужно подвести итоги. Начальной точкой нашего рассуждения была проблема христианского послушания. Многие из нас услышали призыв к работе над восстановлением Христианского Единства и готовы на него ответить. Да, разделение среди христиан есть стыд и соблазн. Однако, мы не достигли согласия и единомыслия в вопросе о природе и цели Единства, которое мы стремимся восстановить или установить наново. Причина этого разногласия в том, что мы по-разному воспринимаем и разумеем природу и тайну Церкви. Однако, и в хаосе разделенного христианского мира можно **найти**

Церковь, и для этого не требуется исторических изысканий. Слава и благодарение Господу за это. Но мы никогда не сможем постигнуть сущность и силу Церкви иначе, как в исторической перспективе. Ибо Церковь Христова, будучи всегда тождественной в своем неизменном существе, живет и растет во времени, по воле Божией и под неизменным водительством Святого Духа, как об этом проныкновенно свидетельствовал Апостол Павел, в «Послании к Ефесесянам». И рост Церкви должен быть каждым христианином благоговейно и внимательно изучен и понят. Я резко отзывался о том, что я назвал «икуменическим нетерпением», но эта резкость внушена мне глубоким уважением к человеческой истории, к судьбе человека в истории, к судьбе очень трагической. Мы не можем преодолеть историю через простое отрицание. Мы не смеем относиться к Христианской истории небрежно и неуважительно, рассматривая ее во всех ее трудностях и ее видимом хаосе, со всеми ее неудачами и достижениями. Вперед можно идти только последовательно. Сейчас меня занимает только ближайшая задача икуменического размышления. Вряд ли мы можем сейчас пойти дальше «взаимного ознакомления». Поэтому я не говорил о многом, что следовало бы и стоило бы сказать, и что нужно сказать рано или позже. Многие страдают, как я сказал, нетерпением «проявить» Богом данное единство. Но находимся ли мы в этом единстве? И что есть это единство? Мы страдаем нетерпением и хотим свидетельствовать. Свидетельствовать о чем? О наших противоречивых и личных убеждениях и взглядах? или о Божественной Истине, которая открыта была нам Богом, в Его Святой Церкви, и открывалась через века Христианской истории, которая опознавалась, усваивалась и воплощалась в жизни и свидетельстве непрерывного ряда «свидетелей верных», вплоть до нашего времени? Будем ли мы свидетельствовать от нашего имени, или от имени всего сонма наших братьев по вере, от Пятидесятницы до сегодняшнего дня, или, лучше сказать, от имени Церкви, которая есть «Столп и Утверждение Истины», воздвигнутые Господом в хаосе мира сего? Послушание нельзя отделять от свидетельства. Но свидетельство должно быть подлинным, полным и объемлющим, свидетельством о Христе в Его полноте, *caput et corpus*, о всей полноте Истины Христовой.

Мы призваны работать на поле Христовом. Но прежде нас другие подготовили почву. Мы должны войти в их труд, смиренно, уважительно, терпеливо. По слову Апостола Павла, и сам Господь тоже **долготерпелив.**

Нью-Дели.

Воскресенье, 19 ноября 1961 г.

И. К. СМОЛИЧ

СВ. ГОРА АФОНСКАЯ

К тысячелетнему участию ее в жизни Православной Церкви.

I. В этом году 22-24 июня на Афоне собрались представители почти всех Православных Церквей, чтобы в совместной молитве почтить многовековое значение и участие афонского монашества в жизни православия. Литургический характер торжеств лучше всего выявлял и подчеркивал, какое значение имеет «молитвенное делание» в жизни афонского монашества. На протяжении веков молитва стояла в центре аскетической и созерцательной жизни подвижников, старцев, монахов и послушников в афонских монастырях, скитах и отдельных келлионах, разбросанных на этом кусочке земли, где жизнь протекала вдали от всех треволнений церковного и политического характера. Во всех видах монашеской жизни на Афоне — будь то анахоретство, общежитие (койнобия) или особожитие (идиоритма) — всюду была молитва главным «деланием» как в собственном аскетическом самовоспитании, так и в воспитании монахов и послушников их старцами. Не отрицая и внешних форм аскезы, афонское монашество видело в молитвенном самоуглублении и созерцании главное «орудие» в жизни монашества. Отсюда с Афона это понимание значения «молитвенного делания» излучалось и в те православные страны, которые уже очень рано установили связи с Афоном и его подвижниками. Здесь черпались образцы жизни в духе православия не только для монашества, но и для всех с Церковью связанных верующих. В этом главная заслуга афонского монашества. Чем больше оно стремилось уединиться в своем аскетически-созерцательном делании, тем более оно становилось влиятельней в силе своих образцов за пределами стен своих монастырей и скитов. Пришельцы из других стран узнавали эти образцы, воспитывались по ним и, если они возвращались на родину, ставили их пред глазами новых поколений, и афонская «аскетическая традиция» продолжала, в той или иной мере, действовать здесь. Если история этой «аскетической традиции» вне Афона, к сожалению, мало изучена, то наличие ее, в той или иной степени не в коем случае нельзя отрицать.

II. Жизнь афонского монашества, влекшая на протяжении веков к себе, сложилась, конечно, не сразу. На Афоне были пережиты различные периоды, отличавшиеся по своему внешнему и внутреннему содержанию. И хотя Афон стремился уединиться от

мира, все же и туда этот мир иногда вторгался и тревожил покой монахов. Здесь нужно отметить только то самое главное, что дало Афону религиозно-нравственное, в широком смысле слова, влияние за его стенами.

Афонские торжества были приурочены к 1963 году на том основании, что преп. Афанасий (ум. ок. 1000 г.), организатор общежительного монашества на Афоне, в 963 году основал свой монастырь, получивший затем название Великой Лавры. Тот факт, что торжества приурочены были к этой дате, можно еще рассматривать и с другой точки зрения: представители Православных Церквей и Афон сами как-бы подчеркивали, что общежитие есть самый правильный вид монашеской жизни. Но и до преп. Афанасия Афон был уже довольно большим средоточием тех людей, которые искали уединения от мира и стремились к аскетически-созерцательной жизни. Христианские подвижники-анакореты — появились на Афоне уже, приблизительно, в 4 веке, живя рассеянно в пещерах гористого Афона или в примитивных хижинах. Каждый подвизался так, как Бог положил ему на душу, в общем стремлении жить по учению Христа в уповании на спасение. Количество этих анахоретов-подвижников особенно возросло в эпоху иконоборческих споров (726-780, 802-842). Монашество, бывшее упорным защитником почитания св. икон, подверглось преследованиям императоров-иконоборцев. Последствием этого было бегство монахов из центров Византии в отдаленные углы империи — вплоть до Крыма и Кавказа. Тогда же появились монахи-беглецы на Афоне и вообще на всем Халкидонском полуострове, на котором лежит Афон. Преп. Афанасий пришел на Афон около 961 года. Сам уроженец Трапезунда (род. ок. 920 г.), он начал свой монашеский подвиг в одном из монастырей Вифинии (в Малой Азии). Здесь он узнал монашеское общежитие в том духе, как это предписывали св. Василий Великий и преп. Федор Студит. Можно предполагать, что будущий организатор монашества на Афоне, кое-что слышал и в далекой Вифинии о том, как живут и подвизаются монахи на Афоне. Сейчас же по прибытии на Афон он начал устраивать свой маленький монастырек по тому образцу, в котором он был воспитан и в котором он видел лучший вид монашеской жизни. Свой монастырь, ставший затем трудами преп. Афанасия «Великой Лаврой» Афонских монастырей, он устроил на началах строгого общежития, во главе которого он стоял как руководитель и игумен. Устройство монастыря на началах, тогда мало известных среди тамошних монашествующих, проходило не без борьбы, ибо традиция осожития, по которой там жили, была сильна. Однако,

«Устав» преп. Афанасия, упрочившийся окончательно к 12 веку, стал образцом и для других афонских монастырей. Позже «афонский устав» проник и за пределы Афона в православные страны и многие монастыри ввели его у себя. Конечно, за многие века существования этого устава, он, под тем или иным влиянием, мог ослабляться, даже временно исчезать, но и часто возобновлялся. Во всяком случае принятие афонского общежительного устава принадлежит к влиянию Афона за его пределами. В истории афонского монашества большое значение имеет его устройство, давшее основание называть Афон «монашеской республикой». Именно это устройство имело большое влияние на положение афонских монахов из других стран, главным образом славянских и России, так как оно ставило их в особое положение и одновременно было источником многих трений между монахами-греками и монахами-славянами.

Приблизительно к концу 12 века можно относить окончательное образование управления афонских монастырей, скитов и келлионов. К этому времени таких монашеских учреждений считалось до 180, но управление лежало в руках представителей 20 монастырей, являвшихся владельцами земли на Афонской горе, на которых стояли отдельные скиты и келлионы, приписанные и зависимые от своих монастырей-землевладельцев. Все двадцать монастырей образовывали в лице своих игуменов-представителей особый совет — протат — во главе которого стоял протос, являвшийся главой всего управления и представителем Афона пред императорской и церковной властью». Афонцы получили свои «жалованные грамоты» (хризовулы) на владение и управление от византийских императоров, а не от Константинопольского патриарха. Уже при имп. Алексее Комnene (1081-1118) его «хризовулом» было установлено, что монастыри Афона подчиняются непосредственно императорской власти. Только в 1312 г. имп. Андроник II Палеолог (1282-1327) подчинил монастыри Афона власти вселенского патриарха, но особенности внутреннего управления были сохранены и подтверждены для последующего времени и в общем они сохранились и до сего времени: протос получает утверждение от патриарха и посвящение в архимандриты после выбора его представителями двадцати монастырей; рукоположение монахов в священнический (иеромонашеский) сан производит соседний греческий епископ. Таково в общих чертах, не входя в подробности, внешнее устройство афонского монашества.

Для внутренней истории афонского монашества, а также и для видов влияния его за пределами Афона, важен тот факт, что

общежительный устав преп. Афанасия все же не смог дать единой образ жизни там. На протяжении веков там продолжают существовать бок-о-бок и общежитие (койнобия) и обособитие (идиоритма), между сторонниками которых, к сожалению, происходила борьба за свой вид жизни. Обособитие, как уже сказано, было здесь древнее. В обособитии каждый подвижающийся жил по своему разумению и сам заботился о своем скудном пропитании. Только на богослужениях, где существовал храм, сходились они вместе для общей молитвы. Напомним, что это в те времена не являлось только особенностью Афона. И в Лавре преп. Саввы Освященного (ум. 531) в Палестине жили монахи в таком обособитии и сходились в субботу для молитвы, оставаясь вместе и до воскресной литургии. В Лавре же преп. Афанасия и в тех монастырях, где был принят его устав, жизнь монашества регулировалась его уставом: общее и обязательное посещение богослужений, общий для всех равный стол в монастырской трапезе, общее подчинение воле игумена-руководителя. Братия здесь не имела права на собственное имущество, кроме того, что монах получал от монастыря. В общежитии игумен избирался самой братией из своей среды, но воля игумена была решающей. Ему же по выбору в помощь избирались помощники по управлению — наместник, экклезиарх, казначей и духовник. Кроме того из старейших монахов — геронтов — состоял при игумене особый совет для обсуждения важнейших вопросов. Обособитные монастыри имели тоже свою внутреннюю организацию. Власть настоятеля-игумена в том объеме, как она была в общежитии, здесь отсутствовала. В обособитии насельники его разделялись на наставников-руководителей — простаменов или проэтов — и на простых членов обособития — или пангенионов. Прэто управлял жизнью монастыря или, вернее говоря, решал такие вопросы, которые касались основного имущества (напр., земли или сдачи в наем принадлежащих ему скитов и келлионов). Из них избирался совет — синаксис — являвшийся в этих вопросах высшей властью. Синаксис избирал двух представителей — эпитропов — и одного дикей, которые и регулировали те вопросы, которые касались всей идиоритмы. Правда, избирался и игумен, но он на практике имел значение только для богослужебного строя обособития. За членами обособития признавалось право на собственное имущество и отдельное пропитание за свой счет. Монахи-идиоритмики арендовали или покупали у своего обособитного монастыря скит или келлион — участок земли с одним или более строениями, с садом и огородом, которые они обрабатывали

для своего пропитания или занимались рукоделием, которое продавали. В своих скитах или келлионах они жили (иногда по два человека) как монахи, иногда с одним или двумя учениками-подслушниками или молодыми монахами, которыми они руководили как старцы; иногда даже такие идиоритмики имели и слуг. Только по смерти владельцев таких скитов или келлионов имущество их возвращалось снова во владение обособительного монастыря и синаксис снова его продавал или сдавал в аренду новому члену своего обособития. Такие сведения о жизни обособитных монастырей известны нам уже из более позднего времени, но корни их уходят во времена до «реформы» преп. Афанасия. Подробности жизни в обособитных монастырях стали особенно известны с 14-15 веков, когда на Афоне наступил кризис монашеской жизни и в монастырях общежительных начала проявляться тенденция к переходу к обособитию.

Столетия 14 и 15 имели большое значение, как для внутренней жизни афонского монашества, так и для последующего его влияния за пределами Афона. Эту эпоху принято называть временем распространения исихазма, как особенного аскетически-созерцательного учения, которое затем не осталось без влияния и в других православных монашествах. В общих чертах это учение и движение состояло в следующем: сторонники этого учения считали, что обособитие (идиоритма) лучше подходит к аскетически-созерцательной жизни — к «умному деланию» — «исихии». Однако, надо заметить, что «умное делание» — «исихия» — было распространено и в общежительных (киновиальных) монастырях. Достаточно напомнить преп. Симеона Нового Богослова (949-1022) и его значение в истории исихазма; его «Гимны» лучше всего подтверждают это. Возникшее или, вернее говоря, вновь ожившее движение исихазма — «умное молчание» или «умное делание» — уходит своими корнями к Евагрию Понтику (5 в.), Нилу Синаиту (5 в.), Исааку Сирину (6 в.) и «умное делание» (исихия) проходит через жизнь многих православных подвижников до 14 века, то ослабевая, то усиливаясь.

Умное делание было распространено и не только на Афоне, но и в монастырях в других местах православного монашества. В центре «умного делания» стоит творение «умной» или «Иисусовой» молитвы. На Афоне для распространения и признания «умного делания» с употреблением «умной молитвы» как аскетически-созерцательного упражнения больше всего способствовал преп. Григорий Синаит (ум. 1346), пришелец с далекого Синая на Афон. Григория Синаита, исходя из его писаний, можно

считать основателем разработанной системы аскетически-созерцательных упражнений для самоусовершенствования, внутреннего духовного возвышения, просветления на пути к обожению, как цели. В этом упражнении главное значение приписывается творению «умной» или «Иисусовой» молитвы — «Господи, Иисусе, Сыне Божий, помилуй меня грешного». Уже Иоанн Лествичник (ум. ок. середины 7 в.) говорил, что память имени Иисуса в молитве должна быть постоянна как дыхание, и употребление этой молитвы, как «инструмента» в возвышающемся созерцании, вошло давно до Григория Синаита в аскетические упражнения подвижников. Новое оживление и утверждение «умного делания» в жизни афонского монашества привело и к тому, что оно отсюда стало перениматься православным монашеством и других стран, заняв в аскетически-созерцательной жизни старчества особое значение и в религиозном воспитании их учеников. По истории исихазма существует многочисленная литература; также и литература о старчестве, напр., в России, уделяет много места истории «умного делания».

III. Афонская жизнь монашества очень рано начала привлекать к себе людей, ищущих монашеского подвига. Россия во все эпохи своей исторической и церковной жизни была в тесной связи с Афоном. Уже в истории древнейшего монастыря Киево-Печерского устанавливаются эти связи и одновременно почитание Афона как Святой Горы с подлинной монашеской жизнью. Один из основателей Печерского монастыря преподобный Антоний Печерский (ум. 1073), как свидетельствуют источники и как установило историческое исследование, был на Афоне и там воспринял свой монашеский постриг. Потому и говорит древняя летопись, что «монастырь Печерский от благословения Святыя Горы пошел», и тем подчеркивает его духовный авторитет. С 11 века Афон начинает привлекать пришельцев из других православных стран. С этого века известен на Афоне монастырь Ивер, населенный выходцами из далекой Грузии, и монастырь Зограф с монахами из Болгарии. Первое русское монастырское поселение на Афоне можно также отнести к 11 веку. Это скит Ксилургу или св. Пантелеймона, о котором говорят акты 1030, 1048, 1070 и 1142 гг. Акт 1169 г. прямо называет Ксилургу «монастырь Россов»; это же повторяют акты 1177, 1182 и 1188 гг. В 12 веке (ок. 1198 г.) возник и сербский монастырь Хиландарь, основанный отцом св. Саввы Сербского Стефаном Неманя. Из жития того же св. Саввы видно, что в 13 в. на Афоне были русские монахи. Документы до половины 15 в. неоднократно отмечают, что монастырь св. Пантелеймона назывался «Руссикон» или «монастырь Россов». Из всех этих документальных

данных можно заключить, что Афон, с одной стороны, имел тесные связи с православными странами, а с другой, жизнь афонского монашества там высоко ставилась и жаждущие подлинной монашеской жизни предпринимали длинные и трудные путешествия, чтобы прибыть туда и там «спасаться».

Для связей Афона с славянскими народами Балканского полуострова, а затем и Московской Руси, а также для проникновения с Афона писаний аскетически-созерцательного характера, имел большое значение тот факт, что пришельцы из этих стран знакомились с уже тогда богатым собранием аскетических сочинений, переводили их или приносили греческие рукописи к себе домой. Влияние этих сочинений на юго-славянскую образованность в 14-15 вв. уже вполне выяснено. Сначала это шло через болгар, затем в 15 веке сербов, а оттуда в Московскую Русь. Этот расцвет славянской переводной литературы совпал как раз с движением исихазма и с накоплением на Афоне многочисленных сочинений, посвященных «умному деланию» — его содержанию и его аскетической практике. Совместно с другими сочинениями они также переводятся и проникают в славянские страны, не оставаясь без влияния на жизнь тамошнего монашества.

В частности и Московская Русь попадает в орбиту этих влияний. Нам известен целый ряд имен представителей русского монашества, посетивших Афон и ознакомившихся с жизнью тамошних монастырей. К истории проникновения «афонского общежительного устава» на Русь можно указать на «святогорца» Дионисия. Около 1389 г. он прибыл на Русь — сначала в Новгород, а затем в Москву. Заслужив доверие в. кн. Дмитрия Донского, Дионисий был назначен игуменом Спасо-Каменного монастыря (ранее 1418 г.), а затем он был архиепископом Ростовским (1418-1422, умер в 1425 г.). В своем монастыре Дионисий ввел афонский общежительный устав, который он, однако, немного позже заменил особожитным уставом.

Возникает вопрос, не был ли Дионисий в сношениях с Афоном и, узнав о распространении там особожитного устава вместо общежительного, заменил второй первым по афонскому образцу. Среди посетителей Афона надо отметить преп. Нила Сорского (ум. 1508 г.), в половине 15 в. жившего на Афоне и принесшего оттуда знание «умного делания». Его писания и его деятельность в истории русского монашества были проводником афонских влияний в русском монашестве, особенно у так называемых «заволжских старцев». Мы не перечисляем здесь, за краткостью этого очерка, имен

других посетителей Афона, приносивших сведения о нем на Русь. Напомним имя всем известного Максима Грека, монаха из Ватопедского монастыря, много лет прожившего в Москве (1518-1556 гг.). От него многие могли получить сведения об афонском монашестве.

Связь с Афоном и получение сведений о тамошней монашеской жизни сообщали и те многочисленные пришельцы — греки и славяне — с Афона, которые, начиная со второй половины 15 века (и даже раньше) до конца 17 в., приходили в Москву за «милостыней» для своих монастырей к «единственному православному царю». После падения Константинополя (1453 г.) и уничтожения сербского царства (1459 г.) Афон подчинился туркам. Следствием было уменьшение притока средств из славянских стран. Поэтому афонские монастыри принуждены были посылать своих представителей за «милостыней». Начиная с 15 в. афонские монастыри усилили свои связи с княжествами Молдавией и Валахией (позже Румыния). Сохранился целый ряд угро-влахийских грамот от тамошних воевод (позже господарей). Связи эти продолжались и в 16-17 вв. С этого времени в княжествах начинают появляться афонские «подворья» (метохи) на землях им подаренных от господарей. Вообще связь Афона с этими землями была интенсивной и во все последующее время. Что касается Московской Руси, то мы имеем целый ряд «жалованных грамот» московских царей 16-17 вв., данных тем или иным монастырям: греческим, сербскому, болгарскому. О «Руссиконе» за это время мало достоверных сведений. Число русских монашествующих на Афоне после падения Константинополя и Флорентийской унии как видно упало. Трудность путешествия, а быть может подозрительное отношение русских к чистоте «греческого православия» и, наконец, создание убеждения, что только на Руси православие сохранило свою чистоту, — все это вместе снизило интерес к Афону. Если грамоты угровлахийских воевод от XV века (1487, 1492, 1502 г.г.) имеют упоминание о милостыне «монастырю Рушшкому», нарицаемый Руси», т. е. Руссикону св. Пантелеймона, то это еще не указывает на наличие там большого числа русских монахов. В 1963 г. Руссикон «запустил». Однако, в начале XVIII века там жили какие-то «россы». Там даже был энергичный игумен, именем Варлаам, родом с Украины, добившийся от Константинопольского патриарха Гавриила III (1702-1707) признания существования «русского монастыря» ради «русских паломников». Тот же Варлаам два раза приходил в Россию за «милостыней» (1711-1714 и 1721-1722). Во всяком случае, связи стали очень редкими. Когда известный паломник Васи-

лий Григорович Барский посетил Афон в 1726 г., то он нашел в монастыре св. Пантелеймона только двух русских и двух болгарских монахов. При посещении Афона в 1744 г. в монастыре уже не было ни одного русского монаха. Вообще XVIII век являет печальную картину в сношениях России со всем Православным Востоком и в том числе с Афоном. В XVII веке русские цари, особенно царь Алексей Михайлович, мечтавший даже об «освобождении» православных от турецкого владычества, любили принимать пришельцев за «милостыней», беседовать с ними и были довольно щедры. Русские императоры и императрицы XVIII века были заняты другими делами и «православное благочестие» их мало интересовало. Если теперь приходили пришельцы с Православного Востока или Афона, то они имели дело со св. Синодом, рассматривавшим дело с бюрократической стороны и бывшим скупым на помощь. При Анне Ивановне были образованы так называемые «Палестинские штаты» (1735 г.). Для «милостыней» была определена сумма в 5.000 руб., из которой для Афона было уделено 100 руб. О приходе афонцев за «милостыней» при Елизавете Петровне и Екатерине II имеется мало сведений. Вообще судьба «палестинских штатов» с 1769 г. очень не ясна: как-будто по желанию Сената (!) она была прекращена.

Что касается судьбы Руссикона, то он, как видно, пришел в полное запустение. В 1770 г. греческие монахи, там еще жившие, ушли из него. Однако, в половине XVIII века произошли события, которые имели последствием возобновление влияния Афона на русское монашество. Это связано с именем старца Паисия Величковского (1722-1794). В поисках подлинной монашеской жизни, он пришел в Молдавию и от тамошних старцев, у которых он был в послушании, узнал об Афоне. В Молдавии связи с Афоном не прерывались: во многих монастырях жили по афонскому уставу (общежительному). По совету старца Василия в 1746 г. Паисий отправился на Афон, где пробыл до 1763 г. Сначала один проводил он строго свой аскетический подвиг. Позже он стал руководителем маленького монастырька в келлионе св. Ильи, где под его руководством жили выходцы из Молдавии и славянских стран. Строгий общежительный устав в ските св. Ильи, возроставший авторитет его руководителя и рост его братии из не-греков — все это вызывало неудовольствие греческих монахов, никогда не относившихся дружелюбно к монашествующим из славянских стран. Еще до образования общины Паисия его посетил старец Василий из Молдавии и постриг его в малую схиму с именем Паисия (до того его монашеское имя было Платон). Интриги

греков, возбуждавших у турецких властей подозрение против Паисия и его славянской братии, принудили Паисия с частью своей братии, около 60 человек, покинуть Афон и вернуться в Молдавию, в надежде найти там для своей монашеской общины какой-либо запустевший монастырь. Эти надежды оправдались: сначала он получил монастырь Драгомирна, а позже даже два монастыря Секул и Нямец. До своей смерти, 15 ноября 1794 г., Паисий руководил обоими монастырями. Монастыри Паисия, устроенные на началах строго афонского общежительного устава, стали очень быстро известны и к нему приходили люди со всех концов православного мира, желавшие подлинной монашеской жизни. К концу жизни Паисия под его руководством, как игумена и старца, находилось в Секуле около ста монахов и в Нямце до 400. В эти годы у Паисия установились и связи с русским монашеством. Во второй половине XVIII века, после секуляризации монастырских имений в 1764 г. при Екатерине II, русское монашество переживало критические годы. Дисциплина и весь монастырский уклад сильно был ишатан; за малостью дозволенных мест в оставленных монастырях было много «безместных» монахов. Но было много и таких, которые искали подлинного монашеского подвига под старческим руководством. Следствием прихода пришельцев из России, искавших либо его советов либо желавших остаться у него, у Паисия создалось большое число учеников, через которых, по их возвращении в Россию, установились связи со многими монастырями и пустынями. Там они стремились устроить монастырскую жизнь по примеру монастырей Паисия. Можно вполне говорить о появлении в России «школы Паисия Величковского» в истории русского монашества и старчества. В стремлении этой «школы» устроить монашескую жизнь по образцу его молдавских монастырей, снова начало проникать в русское монашество афонское влияние. Не входя здесь в подробности и в перечисление этих проводников афонского влияния и тех монастырей, главным образом сначала небольших пустынь, можно только подчеркнуть, что влияние «школы Паисия» много способствовало оздоровлению монастырской жизни в России в конце XVIII и XIX веков, и оно сохранило свою силу и даже на продолжительное время. В частности, вся история русского старчества с конца XVIII века тесно связана с именем Паисия, а через него и с Афоном. Большую роль при этом играли и те труды, которые Паисий со своими учениками затратил на переводы многих аскетически-созерцательных сочинений, которые он вывез с Афона. Его переводы на славянский или молдавские языки сделали их доступными и монашеству в России и в славян-

ских странах. Многие эти сочинения, если они были ранее и переведены, были в годы падения монашеской жизни забыты или не имели распространения. Одним из самых значительных трудов Паисия был перевод им на церковно-славянский язык греческой «Филокалии», в этом переводе известной под именем «Добротолюбия». Первое издание «Добротолюбия» вышло в России в 1793 г. и позже оно имело много изданий. «Добротолюбие» получило широкое распространение не только среди монашества, но и верующих мирян. Влияние «Добротолюбия» среди почти всех сословий России нельзя ни в коем случае умалять: оно много способствовало к привлечению людей обратно в недра церкви, усилило религиозное сознание и влияние аскетической литературы на него. Многие переводы Паисия и его учеников, сочинений православных подвижников были изданы старцем Макарием Ивановым, из Оптиной пустыни; многие издавались и позже, и всегда они имели широкое распространение среди верующих. Таким образом Афон и Паисий стали здесь проводниками восстановления знакомства с святоотеческой и аскетической литературой православия.

Для влияния Афона за его пределами особенное значение имел XIX век. Этому особенно способствовало увеличение числа монахов в афонских монастырях из славянских стран. Особенно был силен рост монашествующих из России. К сожалению у нас мало данных, как протекали связи Афона с Болгарией и Сербией, но относительно России материалы дают нам довольно ясную картину. Эти цифры очень показательны для силы притяжения Афона для людей ищущих подлинной монашеской жизни. Приведем здесь данные для XIX века: греков — 3.276; русских — 3.496; румын — 386; болгар — 307; сербов — 16 (!); грузин — 51. Всего 7.432 монашествующих. Сюда входят все монастыри, скиты и келлионы. К 1914 году взаимоотношения изменились. Число греков возросло до 3.706. Причины лежали в том, что после балканской войны 1912-1913 г.г. Афон был освобожден от турецкого владычества и стал территорией Греции. Зато число русских сильно упало. Это было последствие так называемых «имяславских споров» среди афонского русского монашества в 1911-1912 г.г. Тогда сторонники учения «имяславия» по указу русского Св. Синода были вывезены с Афона и распределены по русским монастырям. История «имяславского движения» особая тема. Распространяться о ней не место здесь. Нельзя сказать, чтобы все стороны его вполне ясны и изучены. Война 1914 г. отодвинула этот вопрос на задний план. Правда Поместный Собор 1917-1918 г.г. должен был рассмотреть учение «имяславцев» и дать свое заключение. Но тогдашние усло-

вия церковно-политической жизни в России не дали возможности Собору это сделать.

После удаления «имяславцев» на Афоне все же к началу войны 1914 г. было 1.914 русских. Из них жили в монастыре св. Пантелеймона 1.813, в скитах св. Андрея и св. Илии — 282; в 31 келлии — 186, и еще было 263 отшельника (еремитов).

Рост русского монашества протекал, однако, не всегда равномерно и спокойно. Отмеченное уже антиславянское настроение греческих монахов — их греческий национализм или «панэлленизм», как его назвал архимандрит Антонин Капустин, бывший на Афоне в половине XIX века, а затем и Константин Леонтьев, — это антиславянское настроение проходит через всю историю Афона со времени появления на нем пришельцев из славянских стран. История «Руссикона» — монастыря св. Пантелеймона — самый показательный пример в этой враждебности греков к славянам на Афоне. Неоднократно стремилось управление Афонских монастырей захватить в свое владение монастырь св. Пантелеймона. Эти случаи были и до XIX века. Эта враждебность, в первую очередь против русских, исходила из стремления к «национальной обособленности» греков и их желания иметь только «греческий Афон», как отметил один историк «афонской монашеской республики». Это особенно стало ясно с 40-х г.г. XIX века, когда рост русского монашества на Афоне шел быстрыми шагами и русские монастыри — св. Пантелеймона, скиты Андреевский и Ильинский — стали богатеть. Враждебность греков основывалась не только на языковом различии. Большое значение имело различие в характере религиозности вообще и в частности в строе монастырской жизни. Монахи, выходцы из России, создавали на Афоне, так сказать, свой собственный «русский Афон». Различия в богослужебной практике, что отмечают все посетители Афона, богослужение на церковно-славянском языке, построение храмов в честь «русских святых», подчеркивание церковно-политической связи с Россией, выражавшееся в поминовении на богослужении кроме вселенского патриарха и русского Св. Синода и русского царствующего императора — все это подчеркивало наличие «русского православия» на греческом Афоне. Пред глазами греков стояло видение «обрушения» Афона. Часть вины была и у русских, часто проявлявших неуместный «церковный национализм». Пока Россия была политически сильна и влиятельна на Православном Востоке и пока на Афон текли миллионы рублей из России, часть которых попадала и в греческие монастыри, враждебность греков проявлялась не так резко. Однако, вспышки этой враждебности постоянно были. Обо-

стрение этой враждебности особенно проявилось в 70-х г.г. XIX века, когда греки добивались лишить русских владения монастырем св. Пантелеймона. Это совпало тогда с греко-болгарскими церковными спорами об автономии болгар как отдельной православной церкви. Симпатии русских, русского Св. Синода и русского правительства, в лице русского посла в Константинополе графа Н. И. Игнатьева, подлили масло в огонь. Но сила русского влияния заставила тогдашнего патриарха в Константинополе принять сторону русских. За св. Пантелеймоном были признаны его права на владения и требования греков не получили успеха, но антирусское настроение не потухло. Это способствовало только росту русского монашества, число которого с каждым годом росло. Если к началу 90-х г.г. XIX века в монастыре св. Пантелеймона было около 800 монашествующих, то в 1914 г., как мы видели, их было уже, даже после удаления «имяславцев», 1.843 человека. Одновременно увеличилось число монашествующих и скитах Андреевском и Ильинском. Конечно, рост этот, числа монашествующих и постоянный приток тысяч паломников из России усиливал влияние не только «русского Афона», но и «греческого».

Кто жил в России до 1914 г., тот часто мог встречать многочисленные издания монастыря св. Пантелеймона через свое подворье в Одессе: книги, брошюры назидательно-популярного содержания, отдельные сочинения православных подвижников и отцов церкви в тысячах экземпляров расходились среди русского православного народа и не остались без влияния. Этот род «миссии» имел своим инициатором иеромонаха Иеронима Соломенцова (1803-1885), с 1836 г. жившего в монастыре св. Пантелеймона и бывшего там духовником; он устроил типографию сначала на Афоне и начал печатать и распространять по России издания монастыря. С его именем связано и устройство Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря на Кавказе (верст 25 от г. Сухума в горах). Все это только усиливало афонския влияния в России.

Враждебность греков против славян и русских имела, конечно, не только, если так можно сказать, церковно-идеологические причины. При наличии только одного «греческого Афона», учитывая его значение в православном мире, многие нужды Афона были бы с материальной стороны смягчены. В частности в антирусских настроениях играл еще один факт, нами еще не отмеченный. В 1873 г. афонские греческие монастыри потеряли часть своих доходов со своих «метохий» в Бессарабии, по русскому закону. Быть может это была неразумная месть со стороны русского правительства за греческие интриги против монастыря св. Пантелей-

мона. Это тоже отозвалось на некоторых греческих монастырях Афона. Действительно, посетителю Афона бросалась в глаза разница между богатством русских и бедностью греческих монастырей. Число греков составляло только половину всего монашеского населения Афона. При постоянном падении числа новых монашествующих из греков и рост числа русских, в будущем вопрос об Афоне стал бы так или иначе еще более критическим: греческий ореол Афона начал бы исчезать. События в России после революции 1917 г., когда Россия перестала быть «православным царством», а Русская Церковь вступила в годы преследования, положение и сила греческого монашества на Афоне сильно изменилась в пользу греков. С этого времени, не только русские, но и вообще славяне стали недопускаться в афонские монастыри. Попасть туда русскому и славянину стало очень трудно. Русские монастыри обеднели и запустели. Монахи, пришельцы годов до 1914 г., с каждым годом вымирают — их уже осталось меньше ста человек, если я не ошибаюсь. Будет ли новый приток русских в будущем, сейчас трудно сказать. Во всяком случае, для «русского Афона» теперь самое трудное время в его истории.

Если греческий Афон живет сейчас в большой бедности и с малым числом монашествующих, то вся его история, вся его аскетическая традиция не умерла. Правда, она требует новые силы для своего поддержания и усиления. Несмотря на все это, афонское монашество продолжает занимать свое особенное место в православном мире. Своеобразие жизни на Афоне, особенно в последнее время, стало привлекать к себе интерес и внимание неправославных христиан. За последние тридцать лет появилась многочисленная литература об афонском монашестве и строе его жизни на многих иностранных языках. Знакомясь с Афоном неправославные стремятся лучше узнать и понять Православие и Православную Церковь. Здесь снова проявляется значение Афона в настоящем; будем надеяться, проявится и в будущем. Учитывая это значение Афона, надо знать не только его положительное значение для православия, но и знать те темные стороны в жизни тысячелетия афонского монашества. Для усиления значения Афона важно их уяснить, чтобы в дальнейшем они бы исчезли, ибо только сила духа и братского единения на Афоне — его сила влияния во всем православном мире*).

Берлин.

*) Литература об Афоне очень многочисленная. Сейчас вышло сочинение, посвященное ему в связи с юбилейными торжествами: «Le Millé-

П. Н. ЕВДОКИМОВ

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРАФИМ, КАК ИКОНА ПРАВОСЛАВИЯ*)

(1759—1833).

Появление на свет преп. Серафима отмечено в его житии началом построения, в его родном городе Курске, храма, предпринятого его отцом-подрядчиком. И младенец Прохор (как его назвали при крещении) явился в мир подобно лучезарной свече Божьего храма, подобно одной из его икон.

При его монашеском пострижении его нарекли именем Серафима — одного из чинов ангельской иерархии, которое, на еврейском языке, значит «пламенный» и эту пламенность преподобный пронес всю свою жизнь в существе своем. Огнем, по его предсказанию, загоревшимся в его келье от упавшей свечи во время его коленопреклоненной молитвы, ознаменовалась и смерть его.

Если ни один святой не выражает во всей полноте того духовного мира, которого он является представителем, он все же отражает один из лучей его и это отражение дает возможность, через личность святого, проследить основные черты того религиозного мировоззрения, которое его создало.

Свидетель шести царствований, современник Пушкина, Голя и юного Достоевского, почитатель святителей св. Тихона Задонского († 1783) и св. Митрофана Воронежского, причисленного в 1832 г. к лику святых, пр. Серафим не принадлежал какой-либо школе, отказывался от игуменства, не оставил после себя учеников и, тем не менее, был все же учителем в более широком смысле. Его житие, его лучезарный образ и богословские наставления являют собой живую икону самой сущности Православия.

*) Настоящая статья была прочитана (на французском языке) проф. П. Н. Евдокимовым 21 августа 1962 г. на съезде Экуменического Института в Bossey (Швейцария), посвященном духовной жизни Восточного и Западного Христианства. Несколько сокращенный перевод ее на английский язык был напечатан в апрельском номере журнала 1963 г. The Ecumenical Review. Печатаемый ниже русский перевод составлен В. А. Зандер на основании французского и английского текстов.

naire du Mont Athos», 963-1963. Etudes et Mélanges, I. Chevetogne, 1963 (450 pp.).

Здесь помещена и моя статья: «Le Mont Athos et la Russie», pp. 279-318. Там приведена вся главнейшая литература о русском монашестве на Афоне и, в частности, об «имяславцах».

Так, Пасхальная радость его не была одной лишь его личной характерной чертой, но является тем основным музыкальным фоном, который и передает духовный «климат» Восточной традиции.

Старчество как искусство духовного водительства.

Преп. Серафим был, прежде всего, старцем. Старчество в России не было непременно связано с богословским образованием или, даже, со священническим саном. Старцами бывали часто простые монахи, к которым, тем не менее, приходили за духовным советом даже епископы, как к носителям благодати Духа Св. Эта, непосредственно им дарованная, благодать выражалась в любовном отношении к людям, сердцеведении, различении духов и человеческих помыслов, исключительной силе молитвы и пророческом прозрении. В собственных глазах они считали себя правыми и последними грешниками, а, в глазах окружающих, они являли в себе присутствие божественной силы. Учение старцев, имевшее древнюю традицию Отцов Пустыни, зиждилось, главным образом, на опытной богословии Св. Духа и на понятиях смирения, как источника всякого аскетического подвига, и свободы сынов Божиих, как основы духовного водительства.

Старец — духовный отец — является только орудием действий Духа Св. и приводит души своих духовных чад к непосредственному стоянию перед Богом, сам умалая себя и не действуя ни как судья, ни как «*directeur de conscience*». При таком духовном водительстве, духовный сын получает благодать (харизму) слушания советов отца, а отец действует силой благодати истолкования велений Духа Св. Оба водимы Им. При этом душа человеческая, как ученика так и учителя, должны быть свободны от самоволия и самовластия, и свобода ученика является залогом и свидетельством правильного руководства учителя. Старцы всегда предупреждают об опасности неверного избрания руководителя и, ввиду какого-либо сомнения со стороны ученика, советуют руководиться св. Писанием. Пр. Серафим совершенно исключал при этом вмешательство собственного рассудка: «Если меня спросят о чем, и я, не доверившись воле Божией, подчиню это своему разуму, в таком случае всегда бывают ошибки», говорил он.

Что касается прозорливости пр. Серафима, провидения будущего, чтения помыслов, всего того чему нельзя научиться, то он следующим образом объяснял эти дары: «Своей воли я не имею.

Первое помышление, являющееся в душе моей, я считаю указанием Божиим». Это не было медиумичностью, но явилось результатом долгого молитвенного подвига, в котором сила внимания делала его прозрачным, открытым, восприимчивым действием Духа Святого. Подобно ап. Иоанну, пр. Серафим слышал откровения и передавал их людям. Непосредственное ощущение Божества отстраняло в нем субъективный элемент суждения и давало способность «обыкновенным языком говорить необыкновенные вещи», предоставляя все свободе действия Духа Св.

Дар утешения.

Вместе с даром истолкования божественного откровения, пр. Серафим, водимый Духом-Утешителем, обладал особым даром «утешать сирот и вдов в их скорбях» (Иак. 1: 27). В этом проявлялось и личное движение его любящего сердца, всегда готового разделять людские тяготы. Когда он находился в окружавшей его толпе, он тотчас же опознавал тех, кто скорбел, кто был обездолен, унывал или отчаявался. Есть род уныния или отчаяния, который может являться грехом против Духа Св. и св. отцы видят корень подобного рода тоски или уныния в страхе перед смертью. Обычно он овладевает теми людьми, которые не пережили так называемого «малого воскресения», т. е. благодати крещения.

Помогая людям в их скорбях, старец вспоминал стих 9-ой песни канона, «поемого во всякой душевной скорби и обстоянии» (параклизиса): «радости исполни мое сердце, Дево, яже радости приемшая исполнение, грехов печаль потребляющая». Этим он вливал в души людей наполнявший его собственную душу духовный мир и действительно выражал свою любовь, раздавая посетителям кусочки хлеба («сухарики») — символический образ Евхаристии. Внутренняя насыщенность его души евхаристическим опытом являлась не только следствием его личных духовных переживаний, но выявляла собой самую сущность православного учения о Церкви.

Врачевание, как путь ко спасению.

Часто болея и отклоняя при этом медицинское вмешательство, прося только молиться за него, пр. Серафим каждый раз был чудесно исцеляем Пресвятой Девой. После одного из таких исцелений от трехлетних страданий, он, как выражение своей благодарности Богу, стал собирать деньги на построение часовни для

монастырской лечебницы. Этот факт характерен для православного сознания: для верующего храм как бы отождествляется с лечебницей в своем основном акте спасения, является символом той духовной лечебницы, в которой Врачем является Сам Господь («не здоровые имеют нужду во врачех, но больные» — Мф. 9: 12, Мр. 2: 17, Лк. 5, 31); по учению Церкви, Таинства имеют целительную силу в деле нашего спасения. Священник, принимающий исповедь, не является судьей, а предлагает кающемуся новые, здоровые условия жизни, при которых грех, владеющий грешником, перестает тревожить его душу. Молитва, читаемая священником перед исповедью, так выражает эту мысль: «ты пришел во врачевницу, да не неисцелен отыдеши». Исцеляя больного Мантурова, пр. Серафим сказал: «благодатью мне данной в р а ч у ю в а с» и добавил: «не Серафимово дело мертвить или живить, низводить во ад и возводить; это дело единого Господа, Который слушает нашу молитву». Спаситель есть Жизнь и Дух Св. есть Жизни Податель. Грешники суть умирающие больные, предсмертная жизнь которых уже является адом. Но раскаяние и вера являются условием и началом их исцеления. В чудесах исцелений, творимых старцем, не было магического элемента, а являлись они результатом некоего синергизма: человеческого действия, включенного в действие Божества. «Веруете-ли вы в Господа Иисуса Христа, спрашивал старец больного; веруете-ли, что Господь, как прежде исцелял мгновенно и одним словом Своим все недуги, бывшие в людях, так и ныне так же легко и мгновенно может по-прежнему исцелять требующих помощи?» «И если веруете, заключил он, то вы уже здоровы!» Так оживлял преподобный в обращавшихся к нему за помощью больных их веру и тут же давал возможность осуществить ее на деле.

Врачевание верой есть путь ко спасению, восстановление порядка, красоты и гармонии мироздания; и жизнь христианина, подобно церковно-служению, подобно храмо-строительству, должна являть собою икону Царствия Божия.

Молитва.

В молитвенной жизни своей пр. Серафим исполнял правило св. Пахомия и, вместе с тем, был последователем св. Нила Сорского в упражнении в молитве Иисусовой, молитве сердечной. «Исихастская» («исихия», по-гречески — тишина) традиция этой молитвы, получившая свое развитие на Синае, а затем на Афоне, соблюдалась св. Макарием, Диадокхом Фотийским, св. Иоанном Ле-

ствичником, св. Симеоном Новым Богословом и другими. Молитва эта прокладывает путь к сердцу и вселяет в него Господа Иисуса непрерывным взыванием его сладчайшего имени: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного!». Непрестанное звучание в душе этого имени сливается с дыханием, само становится дыханием жизни, — человеческой души и тела нераздельно. И в душе, умиротворенной молитвой и сопряженной Христу, наступает то Царствие Божие, о котором Христос говорил, что оно «внутри» человека. Введенное внутрь сердца Имя Иисусово есть облечение во Христа (Гал. 3: 27), сораспятие Ему, общение с Ним, сопричастие Ему, внутренне совершающаяся в душе литургия. Человек, созерцающий внутри себя свет Христов, сам становится светом, что и запечатлевает иконография, изображая святых окруженными сиянием. Евангельское повествование о Преображении может быть рассматриваемо как предвосхищение Парусии и того Царства, в котором Господь «творит все новое».

Тринитарный характер Новозаветного благовестия.

Погруженность пр. Серафима в Св. Писание придавало всем Евангельским событиям их исторический смысл, противоположный всяким отвлеченным толкованиям. В первые четыре дня недели он прочитывал все Евангелие, переживая в своем лесном уединении все то, о чем оно повествует и нарекая Палестинскими именами отдельные места Саровского леса. Но его переживаниями было чуждо особое почитание страданий человеческой природы Христа, как и всякий исключительный Христоцентризм. В этом отношении он следовал Тринитарному характеру православного богословия, обращая особое внимание на почитание Св. Духа. Человек, принявший «печать Духа Св.» при крещении, становится Христо-носителем и, обратно, по слову св. Афанасия: «Слово (Сын Божий) вочеловечилось и воплотилось, чтобы человеческое естество обожилось», стало «духоприемным», носителем Духа Св. и жилищем Пресв. Троицы. «Святым Духом всяка душа живится, ... светлеется Троическим Единством священнотайне», поется в церковном песнопении, которое любил повторять пр. Серафим, и это тринитарное богословие, присущее Восточной Церкви, и проповедуемое старцем, сближает образ пр. Серафима с духовными образами св. Симеона Нового Богослова и, более современного ему, св. Тихона Задонского, этого провозвестника радости будущего века. Эта радость о Троици Божестве присуща была и Саровскому старцу.

«Бог есть огонь», говорил преподобный, «и пришел, Он согревает наше сердце совершенной любовью».

Молитвенное богословие.

Пост, аскетические упражнения представляют из себя горизонтальный план христианской аскезы, — «очисти ны от всякия скверны», а молитва «приди и вселися в ны», обращенная ко Св. Духу, есть та вертикаль, по которой, в ответ на человеческое прошение, сходит огонь Божественного прикосновения. И духовный человек «прибавляет огонь к огню», согревая им, по словам пр. Серафима, свое сердце любовью не только к Богу, но и к ближнему. «Богослов есть человек, который молится», говорят св. Отцы, что объясняет и смысл слова «Православие», как правильного славословия или молитвословия. Подлинное богословие есть всегда молитва, излагающая на богословском языке непосредственный опыт божественного откровения. Поэтому, для Отцов Церкви, и чтение св. Писания имеет литургический характер, так как при этом чтении они, прежде всего, ищут общения с Богом и Его присутствия. Пр. Серафим читал св. Писание, как и творения Отцов, всегда в молитвенном положении, стоя перед иконами, совершая этим церковное бдение. Однажды он провел пять дней и ночей в подобном бдении и молитве — рассказывал он одному иноку — прося у Господа благодати видения Его горних обителей. Вспоминая об этом, пр. Серафим пришел в состояние духовного восхищения: голова его склонилась, глаза сомкнулись и, внимая чему-то чудному, что предстало его внутреннему зрению, «он как будто что-то созерцал с умилением и слушал что-то с изумлением». После продолжительного молчания, рассказывает этот инок, он сказал: «если бы ты знал, какая радость, какая сладость ожидает душу! ...Но, если даже батюшка ап. Павел не мог изъяснить той небесной славы и радости, то какой же язык человеческий может передать красоту горнего селения?» Эта беседа показывает, что богословие не только может проповедываться, но что оно находит и свое молитвенное выражение в жизни христианина, что оно не является некоей отвлеченной системой, а вытекает в результате святоотеческого и апостольского опыта. Обращаясь к богословским истокам христианского учения, восходя от пр. Серафима к св. Григорию Паламе, св. Симеону, св. Макарию и другим, от которых Саровский старец черпал свое духовное вдохновение, мы приходим к Ев. Иоанну и всему апостольскому лику.

Смерть в радости.

Согласно этому учению, страдание не является некоей искупительной заслугой, оно есть только средство очищения человека с целью достижения им радости Царствия. Эта эсхатологическая настроенность апостольского времени и первых веков христианства присуща была и пр. Серафиму, учившему о «радостной смерти». «Радость моя», говорил он одной монахине, боявшейся смерти, «что нам с тобой бояться смерти? Для нас это будет лишь вечная радость». Эта мысль находила и внешнее выражение у пр. Серафима в его обычном приветствии: «Христос воскрес, радость моя!» Пасхальная радость была основным фоном его души и освещала все своим светом. Если, по слову ап. Иоанна, верующий на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь, то смерть есть лишь временное явление и стоит позади нас, а впереди находится переход к вечной жизни, которой нам извечно дано обладать. Крещение называют «малым воскресением», ибо через него душа становится бессмертной, ожидая конечного «великого воскресения» плоти. Это бессмертие поддерживается в человеке Церковью в ее Таинствах и, главным образом, таинством Евхаристии, ибо, по слову Христа, «тот, кто ест от плоти Моей, имеет жизнь вечную». Отношение пр. Серафима к смерти показывает его церковную укорененность и его удивительную близость к потустороннему миру и ту простоту и прозрачность, которые присущи душе, обретшей радость и мир о Духе Св. Вместе с тем, это радостное мироощущение свидетельствует и о том любовном отношении преподобного к человеческой плоти, как предназначенной грядущему воскресению.

Учение пр. Серафима о Св. Духе.

По учению св. Кирилла Александрийского, Дух Св. есть ипостазированная святость, полнота Троической любви и, подобная ей, полнота любви между Богом и человеком. Оживотворение и освящение Св. Духом человеческого естества определяет собой весь смысл учения православного богословия об обожении, т. е. о проникновении человека божественными энергиями. На просьбу о ниспослании Духа Св., Отец отвечает безусловно, это молитва в исполнении которой можно быть уверенным, ибо самой сущности Духа Св. принадлежит быть свободным даром благодати. Таково понимание глубокого смысла православного эпиклезиса, то-есть прошения во время Евхаристии о ниспослании благодати Св. Духа «на нас и на предлежащие Дары». Но таковое

прошение касается не только Евхаристии, а приложимо и к каждому жизненному акту.

Пр. Серафим часто упоминает слова: «Сыне, даждь ми сердце твое» (Притч. 23: 26). Отдача сердца Богу происходит при содействии Духа Св., Который вселяется в человека, силою любви соединяя его со Отцом и Сыном, устрояя, таким образом, Царство Свое в сердце человеческом. Искать «Царствия» есть то же, что искать Духа Св. и слова молитвы Господней «да придет Царствие Твое» имеют своим вариантом «да придет Дух Твой». Слова ветхозаветного текста об отдаче сердца соответствуют евангельским словам «ищите прежде всего Царствия Божия» и оба они показывают, что сердце человеческое для Бога и Царствие Божие для человека коррелятивны друг другу. Отдача сердца Богу должна совершаться в полной свободе, чтобы «сердечные пажити», по выражению св. Макария, становились доступными действию Духа Св. «Душа, вступившая в общение с Духом Святым, уготовавшим ее в обитель Себе, делается — по его словам — вся оком, вся светом, вся лицом, вся славою, вся духом и в день воскресения этим светом Господним покроется и будет прославлено и самое тело человека, чтобы тогда и ему царствовать вместе с душою, еще ныне приемлющей в себя Царство Христово». Царство Христово есть и Царство Духа и Его Парусия (пришествие). Отсюда понятным становится определение пр. Серафимом цели человеческой жизни как взыскании и стяжании Духа Св. Мысль эта встречалась и ранее в святоотеческих писаниях, существовавших в монастырях в переводных списках. Так о «непреходящем стяжании Духа Святого» постоянно упоминается в Беседах преп. Макария, изданных в России еще в XVII в. и еще несколько раз переизданных позже. В этот огненный круг, для которого знаменательно могут звучать слова: «Отдай свою кровь и получишь Дух» и вводит пр. Серафим своих современников, сообщая этот благословенный призыв своим духовным сопутникам в этом подвиге.

Его богословие Духа Св. можно рассматривать и с историко-софской точки зрения в смысле существования во времени. Условия, присущие всему временному, с вытекающей из этого возможностью изменений, эволюции, роста, дают, вследствие этого и возможность возрастания харизматических даров и явления их в виде света и огня. Время есть данная возможность для приобретения того, что уготоляет Царство. Так книга Откровения говорит: «Я дал ей время покаяться» (2: 20). Пр. Серафим постоянно употребляет в своих беседах евангельские образы временных, земных ценностей: «богатства», «сокровища», «награды» и показы-

вает, что эти понятия находятся в тесном соотношении с судьбой и назначением человека. Поразительны его слова: «Выгадывайте время для получения небесных благ через земные товары». Стяжание Духа есть тот капитал, который человек, как неверный управитель, в притче, использовавший для блага своего собственность господина (то-есть его милосердие и любовь), может употребить ее на то, чтобы приобрести себе «друзей во Христе» и этим умножить в мире сокровище общения любви.

Толкование пр. Серафима на притчу о десяти девах показывает, что девы неразумные, сохранив девство, обладали моральными добродетелями, но их пустые светильники обнаруживают бесплодность их аскетических усилий из-за непонимания «единого на потребу», то-есть из-за иссыхания в них даров Духа Св.

Откровения пр. Серафима. Беседа с Мотовиловым.

Откровения пр. Серафима, как это видно из предыдущего, оживляют для нас основные черты духовного опыта Отцов Пустыни. Напитанный сам этим опытом, пр. Серафим вносил его в души своих современников, ясно, вместе с тем, сознавая ту эволюцию, которая происходила в умах людей его поколения, с их более сложными запросами и утерей первоначальной простоты. «Нам теперь кажутся странными слова св. Писания, говорил он, когда Дух Божий вещал устами Моисея... или когда неоднократно, в других местах св. Писания, говорится о явлениях Бога человеку». «Мы, в настоящее время, почти вовсе удалились от истины христианской жизни и от простоты первоначального христианского видения и, под предлогом **просвещения**, зашли в такую тьму неведения, что нам уже кажется неудобопостижимо то, о чем древние до того ясно разумели, что им и в обыкновенных разговорах понятие о явлении Бога не казалось странным». Эти слова многозначительны для понимания дальнейшей беседы с Мотовиловым.

Мотовилов был одним из ближайших друзей пр. Серафима, чудесно им исцеленный от паралича ног и называвший себя его «служкой».

Беседа их происходила зимой 1831 года, в чаще Саровского леса. Пр. Серафим говорил Мотовилову о цели христианской жизни, как о стяжании Духа Св., причем Мотовилов просил объяснить ему понятнее, каково бывает это благодатное состояние. «Тогда о. Серафим — повествует Мотовилов — взял меня весьма крепко за плечи и сказал: «Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобой!»

...что же ты не смотришь на меня? — «Я взглянул, после этих слов в лицо его — говорит он далее — и напал на меня благоговейный ужас. Представьте себе лицо человека с вами разговаривающего в самой блистательной яркости солнечных полуденных лучей!» «Я не могу, батюшка, смотреть на вас — говорил он — потому что из глаз ваших молнии сыпятся и лицо ваше сделалось светлее солнца!» При этом, Мотовилов, по его словам, ощущал несказанный мир и необыкновенную радость в сердце, к которым прибавлялось еще ощущение теплоты и удивительного благоухания. Когда закончилось это видение, старец сказал Мотовилову: «Не для вас одних дано нам разуместь это, но, через вас, для целого мира». Таким образом, откровение это обращено ко всем.

Св. Григорий Палама мыслит человека во многом превосходящим ангелов по причине облечения его плотью. Ангелы — чистые духи — являются только вестниками, а человек — образ Божий — имеет особое господственное положение в иерархии мироздания, господствуя над плотью мира и творчески распоряжаясь своим собственным телом. «Само тело участвует в освящении», говорит св. Григорий Палама. Как духовность, так и телесность вместе привлечены в «икономию» (промысел Божий о мире) воплощения и спасения, и Царство Божие, уже здесь, на земле, благодатно предвкусывается всей полнотой человеческого естества. Слушая церковные песнопения, созерцая иконы, обоняя кадильный фимиам, вкушая Евхаристические Дары, нам становится ясно, что эти космические элементы могут становиться проводниками Духа Св., что предметы, подлежащие нашему созерцанию, слуху, осязанию, обонянию, вкушению, вовлечены в литургический круг, теряют свою автономность. Зерно и лозные плоды служат Евхаристии, маслина дает освященный елей, вода вливается в крещальную купель, земля и камень принимают Тело Господа, звезды указывают путь волхвам, а их приношения превращают земное и вещественное в дары Небесному Царю. Через духовную сиянность вещества человек зрит Божию славу и «пламень вещей». При этом человеческие чувства не спиритуализируются, не развоплощаются, а лишь только очищаются огнем аскетического подвига. Тогда вещество мира становится проводником божественных энергий и возводит человеческое зрение к видению Фаворского света. Во время Преображения апостолы, по слову св. Григория Паламы, «через изменение их чувств, перешли от плоти к духу». В действительности Евангелие говорит не о Преображении Господа, а о преобразении апостолов, которым дано было, на краткий миг, созерцать явление Фаворского света. При этом сохранена вся антиномичность воспри-

ятия: невещественный, не-чувственный, несотворенный свет все же доступен созерцанию очами преображенной плоти. Открываясь человеку, Господь восстанавливает его природу в ее первоначальной чистоте. Для восприятия человеком Божественного света, не требуется со стороны Божества умаления Его полноты или некоей материализации духовного начала. Общение между тварной природой человека и нетварной природой Бога есть тайна «восьмого дня», реальность которого уже дана в таинствах и предвосхищена духовным опытом святых. Свет Фаворский, как и огненная благодать Пятидесятницы, как и дары Св. Духа, ниспосылаемые в таинствах, суть то «дыхание жизни», по выражению пр. Серафима, которое было утрачено Адамом и восстановлено Христом благодатью Св. Духа. Это один и тот же Божественный свет грядущей Парусии.

Значение апофатики.

Даруя нам Свое общение и Свое присутствие, Господь сохраняет Свою тайну и Свою трансцендентность и, открываясь, Он скрывает недоступность Своего существа. В этом Восточная Церковь твердо хранит свою традицию в учении о трансцендентности Бога, присущей самой Его Божественной природе, а не являющейся таковой для человека в силу его немощности. Бог, даже в Своем общении с человеком, остается трансцендентным, вне всякого утверждения и вне всякого отрицания, непознаваемый по самой природе Своей. Недоступный в Своем естестве, Бог доступен человеку в своих энергиях и святые, не познавая Его сущности, познают Его присутствие и Его опаляющую близость.

Сокровенное монашество.

Великие представители монашества явно превышают грани своей природы, как превышают они и всякую заранее рассчитанную меру или форму. Примером этому может служить пр. Серафим, который, в какой-то решающий момент своей жизни и своего служения, оставил крайний путь пустынножительства и столпничества (1 000-дневного стояния на камне) и обратился к миру. Стяжав Духа Св., он вышел за пределы формального монашества и перестал быть монахом в традиционном смысле, оторванным от мира, но не стал он и человеком живущим в миру. Он был чем-то большим чем все эти определения: он был свидетелем, служителем и тайнозрителем Духа Св. и «служкой» Цресп. Девы-Духоносицы. При-

надлежность монашеству или мирянскому сословию не имела для него решающего значения. «Что касается того, что я монах, а вы мирской человек, говорил он Мотовилову, то об этом думать нечего... Господь взыскует правой веры... ищет сердца преисполненного любовью к Богу и ближнему... Господь равно слушает и монаха и мирянина, лишь бы оба имели веру, оба любили Бога из глубины души и оба двинут горы». И монах и мирянин о б а «иные», хотя мирянин и не «инок»; они о б а свидетели последних свершений, оба служители Духа Св.. Монахи оставляют мир чтобы, под конец жизни, вернуться к нему, выйти за пределы статической мерки и войти «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Наравне с монахом, мирянин призван подняться на высоту сокровенного иночества, включив в свой подвиг все то, что соответствует трем монашеским обетам. Обеты эти представляют собой залог и условие человеческой свободы. Бедность делает человека свободным от материальной зависимости и, в таинстве крещения, дается как залог нового рождения; целомудрие освобождает человека от власти плоти; послушанием человек преодолевает свое себялюбие и получает возможность осознать свое сыновство Отцу Небесному. И монахи и миряне, одинаково, нуждаются в основном содержании этих обетов, которые соответствуют трем прошениям молитвы Господней: О послушании как исполнении только воли Отца; о бедности, как голоде по евхаристическому хлебу насущному и о целомудрии как об избавлении от Лукавого. Евангельское повествование об искушениях Спасителя в пустыне придает этой мысли особую яркость: Сатана предлагает три основных возможности решения человеческой судьбы, которые могут произойти путем тройного лишения свободы: через рабство чуждому, магии и абсолютной власти. В ответ на это, Христос предлагает тройное освобождение человека, имеющее для христианина вечное значение. Если государство (даже христианское государство, так называемого Константиновского периода) основывает свою власть на трех искушениях Сатаны, то монашество открыто и ясно строится на трех ответах Христа, которые можно найти в трех монашеских обетах. Представители такого монашества были первые харизматики до того времени, когда монашество стало уставной организацией. Но монашеский идеал творился теми, кто обладал благодатными дарами. Для истинного монаха принятие монашества есть, прежде всего, событие, поэтому само монашество есть нечто большее чем организация и на него не может повлиять в конечном счете и историческое его искажение. Так же и мирянин, если он только ответственный член Церкви и поскольку он изнутри является «ино-

ком», тоже обладает, в своем служении Господу и Его Церкви, свободой «царственного священства». И основной завет пр. Серафима современному человечеству: это обрести свободу детей Божиих, получивших печать Царствия, и радостно идти навстречу Грядущему.

Л. А. ЗАНДЕР

МОНАШЕСТВО В ТВОРЕНИЯХ ДОСТОЕВСКОГО

(Идеал и действительность)

Тема требует объяснения и оправдания. Достоевский — не учитель Церкви, не святой; он даже не имел опыта монашества, чтобы судить о нем авторитетно и со знанием дела. Какой же интерес могут иметь его суждения о монашестве? Не являются ли они заранее осужденными дилетантскими рассуждениями богословствующего интеллигента?

В этом его обвинял самый острый из его критиков — Константин Леонтьев: «Монахи Достоевского говорят не совсем то, или, точнее, совсем не то, что в действительности говорят очень хорошие монахи и у нас и на Афоне, и русские монахи и греческие и болгарские... Поживи Достоевский еще два-три года, он еще гораздо ближе подошел бы к Церкви и даже к монашеству, которое он любил и уважал, хотя видимо очень мало знал и больше хотел учить монахов, чем сам учиться у них»¹⁾.

Леонтьев не прав, и притом не только в том, что Достоевский плохо знал монашество²⁾ или хотел учить монахов, но в самой постановке вопроса, в основных и исходных точках мысли и творчества, которые у Достоевского и Леонтьева были глубоко различны.

Но сначала несколько слов о том, что давало Достоевскому право говорить о монашестве и о том, как его следует понимать. «Воображение Достоевского было безмерно, а его идеи — психо-

1) О всемирной любви. Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике (Восток, Россия и Славянство. Москва 1886, т. II, стр. 297 и 308).

2) «В этом мире (монашеском) я знаток, и монастырь русский знаю с детства» (из письма к А. Н. Майкову от 25 марта 1870 г.). Биография, письма и заметки. С.П.Б. 1883, стр. 231.

логические и метафизические — суть идеи в глубочайшем смысле религиозные, то-есть такие, которые как принять, так и отвергнуть можно только с точки зрения «сердца человеческого, лежащего в деснице Божией»... В своих романах и повестях он является нам старцем-мечтателем, анализ которого точно пробуравил самое дно «сложения человеческого», а воображение построит совершенно новые миры и еще никогда не испытанные и не почувствованные схемы отношений между людьми! Он так и называет это: «сон, сон». Но тут же прибавляет, что сон этот реален е всякой действительности: ...Кто знает: идеи христианина — Достоевского — самые несбыточные, невероятные — не найдут ли себе поприще действия тогда, когда Рим, Париж и Лондон будут напоминать собою развалины Акрополя и Пальмиры, и, может быть, в новых странах начнется вовсе новая цивилизация?» Так говорит о Достоевском один из немногих мыслителей, который по глубине своей мысли, по зоркости своего взгляда — может действительно вести с ним «диалог»³⁾.

Поэтому обвинять Достоевского в том, что он неверно изобразил действительность — неверно и нелепо. Он ее и не хотел совсем изображать. Он пользовался ее образами для того, чтобы при их посредстве (отталкиваясь от них, или преобразяя их) вести читателя к «реализму» в высшем смысле» (как определял этот мир он сам): к «идеям» Платона, к «логосам и прообразам» святоотеческой мысли, к «нуменам» кантианской метафизики, к «архетипам» психологии глубин...

Поэтому, говоря о «монашестве у Достоевского» мы имеем дело не с феноменологическим анализом исторических форм монашества, а с вопросом о том, чем монашество должно быть, какова его идея и его идеал.

Психологический корень монашества, как явления общечеловеческой религиозности, описан у Достоевского в следующих словах: «он (Алеша Карамазов — монастырский послушник) вступил на эту дорогу, потому что она поразила его и представила ему разом весь идеал исхода рвавшейся из мрака к свету души его; ...он был юноша честный, по природе своей требующий правды, ищущий ее и верующий в нее, а уверовав, требующий немедленного участия в ней всею силою души своей, требующий скогого подвига с напряженным желанием хотя бы всем пожертвовать для этого подвига, даже жизнью... едва только он, задумав-

³⁾ В. Розанов. *Около церковных стен*. С.П.Б. 1906, т. II. Люди и книги около стены церковной — 28/1/1901, стр. 235, 237 и 238.

шись серьезно, поразился убеждением, что бессмертие и Бог существуют, то сейчас же естественно сказал себе: «хочу жить для бессмертия, а половинного компромисса не принимаю... ему казалось даже странным и невозможным жить попрешнему. Сказано: «раздай все и иди за Мной, если хочешь быть совершен». Он и сказал себе: «не могу я отдать вместо «всего» два рубля, а вместо «иди за мной» ходить лишь к обедне»... он и в монастырь приехал тогда, может-быть, только лишь посмотреть: все ли тут или тут только два рубля» (Бр. Карамазовы). Итак, в основе своей монашество есть религиозный максимализм, целостное принятие единой истины, безусловное ей служение. Этой интегральности жизненного пути естественно должна соответствовать целостность духа: «есть люди чудесного, райского типа, с душой до грехопадения, детски простые и непосредственные, чуждые всякой лжи и злобы»⁴⁾. Это о них сказал Христос, что «есть скопцы, которые из чрева матерного родились так» (Мф. 19, 12). Целомудрие понятое как «цельность, здравость, неповрежденность, единство, нераздробленность и крепость личности, как свежесть духовных сил и духовная устроенность внутреннего человека»⁵⁾ составляет самую сущность их: они суть монахи не только по призванию, но и по природе — и монашество для них легко. Таков у Достоевского князь Мышкин — скопец от чрева матери — о котором его антипод и вместе его alter ego Рогожин говорит: «совсем ты, князь, выходишь юродивый, и таких, как ты, Бог любит». Таким же является и Алеша Карамазов — дальнейшая разработка той же идеи (в черновых записях Достоевского Алеша первоначально фигурировал под именем «Идиота») — с той только разницей, что этот позднейший и последний герой Достоевского освобожден от болезненности князя Мышкина и является — в отличие от него — «статным, краснощеким, со светлым взором, пышущим здоровьем 19-летним подростком». Но природная чистота его проявляется в той «дикой, исступленной стыдливости и целомудренности, вследствие которой он не мог слышать известных слов и известных разговоров про женщин». Но и в дальнейшем он описан Достоевским в соответствии со словами о. Ал. Ельчанинова: он любит людей и верит людям; он никого не судит и не осуждает; он не помнит обиду; он не честолюбив, не думает о себе, не выставляется вперед; он не привязан к материальным благам и не знает счета и искушений денег... и в результате всего

⁴⁾ Свящ. Александр Ельчанинов. *Записи*. Париж, 1935.

⁵⁾ Свящ. Павел Флоренский. *Столп и утверждение Истины*, стр. 180.

этого он имеет дар быть любимым всеми, с кем бы он ни встречался. Все это дано ему даром. И монашество могло бы явиться для него тем естественным путем, к которому он был предназначен с самого рождения. Однако старец посылает его в мир. Отметим это как будто непоследовательное⁶⁾ решение, чтобы вернуться к нему впоследствии.

Рядом со святой когортой монахов по природе мы видим необозримые полки монахов по устремлению — тех, кто хочет достичь монашеского идеала, независимо от наличия или отсутствия природного расположения к нему. В их жизни необходимо различать два момента: обращения и подвига. Первое заключается в принятии решения, в выборе пути, в акте воли (и имеет своим внешним выражением произнесение монашеских обетов). Великий знаток духовных катастроф — Достоевский — с любовью останавливается на таких моментах «обращения». И здесь — в описании этих потрясающих внутренних свершений — сказывается его глубокая религиозность, его убеждение, что духовная жизнь не исчерпывается имманентной реальностью, что человеку в решающие моменты его жизни дано «соприкосновение мирам иным». Проще, вернее и конкретнее: «кто-то посетил мою душу в тот час», говорил потом Алеша Карамазов с твердой верой в слова свои... Воспринимается же это посещение как непреодолимая сила, пронзающая сердце и с ним и через него все существо человека: «словно острая игла прошла мне в душу насквозь», говорит о своем обращении старец Зосима; «это раз пронзает сердце и потом навеки остается рана», говорит Версилев⁷⁾.

Более сложной и спорной является трактовка Достоевским понятия подвига. Он сознает его необходимость: «делай неустанно — поучает старец Зосима: если вспомнишь в ночи, отходя ко сну, «я не исполнил того, что надо было», то немедленно вос-

⁶⁾ Митрополит Антоний (Храповицкий) — один из наиболее видных вождей молодого монашества в России пишет в своем **Словаре к творениям Достоевского** (София, 1921): «Достоевский допустил здесь (по педагогическим соображениям) грех против художественной правды, ибо никогда монастырский старец не отошлет в мир ревностного послушника, а особенно такого как Алеша Карамазов» (стр. 152). В этом суждении монаха-иерарха мы видим не только загнивание в сферу бессознательного чувства неосуществившегося отчества но и духовную установку совершенно противоположной установки Достоевского (ср. слова другого не менее искреннего монаха-епископа: «как жаль, что человечество не имеет одной головы; я бы ее сразу покрыл одним клобуком»).

⁷⁾ Более подробный анализ метафизики и психологии «обращения» дан в моей книге о Достоевском **«Тайна Добра»**. Изд. Посев, Франкфурт, 1960.

стань и исполни... над послушанием, постом и молитвой даже смеются, а между тем лишь в них заключается путь к настоящей, истинной уже свободе: отсекаю от себя потребности лишние и ненужные, самолюбивую и гордую волю мою смиряю и бичую послушанием и достигаю тем, с помощью Божьей, свободы духа, а с нею и веселия духовного!... Братья, любовь учительница, но нужно уметь ее приобрести, ибо она трудно приобретается, дорого покупается, долгою работой и через долгий срок, ибо не на мгновение лишь случайное надо любить, а на весь срок. А случайно то и всякий полюбить может, и злой полюбит». Этот трудовой принцип духовного восхождения (который, вероятно, приветствовал бы и Леонтьев) несколько противоречит тому внезапному, даруемому и даровому духовному преображению, которое раз навсегда изменяет душу человека: «пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь борцом» (Алеша Карамазов); «поди и раздай твое богатство и стань всем слуга... тогда и премудрость приобретешь не из единых книг только, а будешь с самим Богом лицом к лицу; и воссияет земля паче солнца, и не будет ни печали, ни вздыхания, а лишь единый бесценный рай» (Подросток). По этому поводу возможен спор, ибо трудовой принцип носит в творчестве Достоевского несколько книжный характер, душа же его склонна к тому радикальному изменению, которое мгновенно открывает человеку, что окружающая его жизнь в сущности своей есть рай.

Здесь мы подходим к тому радикальному различию в мироощущении, которое делит людей на две категории и обычно (и ошибочно) отождествляется с теми или иными конфессиональными установками. Для одних жизнь есть ад — царство греха и зла — *hoc lacrimarum valle*. Для других «жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть, понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей» (Бр. Кар. 459). Исключительной заслугой Достоевского является то, что он преодолел ту одностороннюю стилизацию, которая приписывает этот онтологический оптимизм безбожному гуманизму, отождествляя христианство, и в частности монашество, с радикальным и безнадежным пессимизмом. Он показал, что как онтологический пессимизм, так и оптимизм, являются двумя коренными жизненными установками, которых одинаково могут придерживаться как верующие, так и равнодушные, как христиане, так и безбожники, как миряне, так и монахи. И не отрицая относительной правды пессимизма (кто глубже Достоевского почувствовал, понял и описал зло и грех как мира, так и человека), он все же был герольдом «благой вести» не только в смысле окончательного торжества правды, но и в видении того изначального

добра, которое присуще твари в любом, даже самом искаженном и униженном ее состоянии. Воистину эпитафией ко всему его творчеству можно поставить слова Иоаннова Пролога: «и свет во тьме светит и тьма его не объят» (I, 4-5). Но здесь возникает вопрос: в каком отношении стоит проповедь Достоевского к исторической действительности Христианства? Как оценивает он современное ему монашество? И какое значение может иметь его проповедь на дальнейшее развитие последнего? Отметим первым делом тот факт, что понятие «монашество» в сознании Достоевского было одновременно и более узким и более широким чем то, о чем мы думаем, когда слышим это слово. Монашество западного он совсем не знал: в его писаниях мы не находим ни одного намека на западные ордена (исключая иезуитов, о которых он судил на основании грубой антикатолической пропаганды, не имевшей никакого понятия о иезуитских мистике, морали и педагогике и видевшей в иезуитах какое-то преступное сообщество). Но с другой стороны он знал о существовании того неуставного, неофициального, народного монашества, к которому принадлежали сотни, если не тысячи подвижников, старцев, юродивых, странников...⁸⁾ Интерес к этому «монашеству» питался у Достоевского его «народничеством», то-есть верой в то, что именно кажущаяся безличность и безымянность, присущая простому русскому народу, хранит в себе святую историю Христианства и несет его образ будущим векам. Однако и в этой своей вере Достоевский стремился быть зрячим и не терять критического взгляда, что приводило его иногда к явным несправедливостям. Ибо если в Подростке он дал замечательный образ такого праведника — старца и странника Макара, то в Бесах изобразил в смехотворных формах плута и шарлатана Ивана Яковлевича, в котором нельзя не видеть злую карикатуру на Ивана Яковлевича Корейшу — подлинного юродивого, мученика и праведника — таинственного и непонятого, как все юродивые, но совсем не похожего на тот бессмысленный образ, который придал ему Достоевский.

Знакомство с этим миром может быть чрезвычайно увлекательным и поучительным, но трудность его изучения заключается в том, что его границы, как отделяющие его от институтов официальной Церкви, так и от искреннего, но все же бессмысленного суеверия, не являются четкими. О многих подвижниках нельзя даже сказать, к какой категории они относятся. Многие из

⁸⁾ Суммарные сведения о них собраны в двухтомном труде Поселанина «Русские подвижники 18 и 19 вв.». С.П.Б. 1905 и 1910, в котором содержатся 64 биографии подвижников.

них имели монашеский постриг и иерейский и даже архиерейский сан, но вели совершенно своеобразную жизнь полуюродивых, которых одни чрезвычайно почитали, другие, наоборот, осуждали и презирали... К таковым (чтобы назвать только наиболее бесспорных и чтимых) относятся и св. Тихон Задонский и преп. Серафим Саровский и Оптинские старцы Леонид и Амвросий. Теперь, по прошествии многих лет и после канонизации свв. Тихона и Серафима, Церковь воспеваает их как «наставников монахов и собеседников ангелов», но сколько нападков, обвинений и даже гонений пришлось испытать им во время их жизни, подвиг которой, хотя и покрытый монашеской мантией, не вмещался ни в какие традиционные, церковно установленные формы! Мы здесь, конечно, имеем яркий пример встречи тех типов духовности, которые Бергсон называет «открытой» и «закрытой» религией (*religion ouverte et religion close*). С одной стороны уставное монашество, всецело подчиненное правилам и требующее безусловного следования уставу («жизнь монаха очень тяжела: постоянный тонкий страх, постоянное неумолимое давление совести, устава и воли начальствующих»⁹⁾); с другой стороны — непосредственное богообщение и сообразование своего поведения не с человеческими установлениями, а с тем, что ощущаешь как волю Божию.

Величайшим соблазном и опасностью, связанными с этим конфликтом является противопоставление этих двух типов духовности в качестве несовместимых и взаимоисключающих: в таком случае уставность осуждается на вырождение и формализм и далее — на фарисейство; духовная же свобода — вместо подлинного боговдохновения — превращается в анархию, сентиментальность и далее в истерию. Правильное решение этого неизбежного противоположения заключается в том, что уставные формы должны быть прозрачными для духовного содержания, каковое, в свою очередь должно быть понимаемо не как отрыв от церковной реальности, а как ее наполнение и исполнение. По существу мы имеем здесь то же отношение, которое существовало между заповедью Ветхого Завета и содержанием Нового, о котором Христос сказал: «не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 17). Слово «исполнить» (πλιроси) должно понимать не в смысле «выполнить» или «осуществить», а в смысле «наполнить», «влисть» в нее (в форму заповедей) содержание (благодати). Таковым является ученый комментарий к этому тексту новейшего перевода *Bible de Jérusalem*.

⁹⁾ К. Леонтьев, *op. cit.* стр. 291.

Но, конечно, осуществление этого идеала исключительно трудно: ветхий человек живет в нас и после крещения, и институционное начало, неизбежное во всяком человеческом деле, всегда имеет тенденцию выйти за пределы «скелета» и вообразить себя не только «телом», но и душой. Достоевский прекрасно понимал эту проблематику и дал нам в своих произведениях целую галерею различных типов монашества, начиная строго-уставными образцами исторического прошлого и кончая вдохновенными провозвестниками творческого будущего, которое в наши дни получает все большее осуществление.

К первым относятся игумены и братья монастырей: «О. Архимандрит (игумен монастыря, в котором «на спокойе» жил епископ Тихон, прототипом коего является св. Тихон Задонский) — человек суровый и строгий относительно своих настоятельских обязанностей и, сверх того, известный ученостью, питал к святителю некоторое будто-бы враждебное чувство и осуждал его (не в глаза, а косвенно) в небрежном житии и чуть ли не в ереси. Монастырская же братия тоже как будто относилась к больному святителю не то чтоб очень небрежно, а так сказать фамильярно»¹⁰). Та же атмосфера царит и в монастыре, описанном в «Братьях Карамазовых». Правда, здесь игумен — «высокий, художавый, но все еще сильный старик, черноволосый, с сильной проседью, с длинным постным и важным лицом» не может преследовать старца о. Зосиму, потому что последний является славой монастыря и привлекает к нему множество паломников. Но «из монахов находились, даже и под самый конец жизни старца, ненавистники и завистники его»... считая старчество вредным новшеством. А сам старец Зосима? Он живет не в монастыре, а в отдельном домике — скиту. Его подвигом является окормлять тысячи народу, которые приходят к нему за помощью, советом и утешением. Болезнь его вряд ли позволяет ему исполнять монастырский богослужебный устав. Одним словом: жизнь его совсем не похожа на жизнь остальных монахов. И достаточно сравнить живую и, если можно так выразиться, «современную» речь старца с речью игумена, изъясняющегося почти исключительно церковно-славянскими текстами Св. Писания, чтобы почувствовать всю разницу тех «климатов», в которых живут эти два представителя монашества. Своеобразным реактивом на эти две духовные реальности являются реплики скандалиста и шута Федора Павловича Карама-

¹⁰) «Исповедь Ставрогина». Документы по истории литературы и общественной. Вып. I, Москва, 1922, стр. 5.

зова. Выслушав старца: «блаженный человек! дайте ручку поцеловать» — подскочил Федор Павлович и быстро чмокнул старца в его худенькую руку: «нет, с вами еще можно говорить, можно жить»; а на торжественные цитаты игумена: «те-те-те — вознепщеваху! и прочая галиматья! Ханжество и старые фразы! Старые фразы и старые жесты! Старая ложь и казенщина земных поклонов!»

Оптинские монахи отнеслись отрицательно к образу старца Зосимы и нашли его непохожим на реального старца Амвросия (на то у них были свои причины). Но все же мы должны привести некоторые свидетельства «Исторического описания козельской Оптиной пустыни», опубликованные самим монастырем и проливающие яркий свет на обсуждаемые проблемы: Старчество, начавшееся появляться в первые годы 19 века... встретило самое разнообразное сопротивление как со стороны местной административной монастырской власти, так и со стороны епархиального начальства... С прибытием старцев нарушался обычный порядок и мир обители (жалобы игумена Валаамского монастыря Иннокентия митрополиту Петербургскому Амвросию)... Старец Амвросий, несмотря на свой общепризнанный авторитет, даже и в самый год своей смерти (в 1890 г.) терпел беспокойства от своего епархиального начальства... но *audiatur et altera pars*. То же «Историческое описание» повествует о ряде фактов из жизни старца Амвросия, которые не могли не смущать zelотов монашеского правоверия: «из любви к ближним он оставил схимнический затвор и схимнические правила... вскоре по рукоположении в иеромонахи о. Амвросий сильно в осень простудился и впал в неизлечимую болезнь, вследствие которой не участвовал в богослужениях и, наконец, по указу Св. Синода, был в 1848 г. зачислен в число заштатных иеромонахов».

Итак, с 1848 по 1890 г. он в сущности нес огромные труды, окормляя тысячи приходящих к нему людей, вел огромную переписку, основал и устроил Шамординский монастырь — все оставаясь неизлечимо больным, в богослужениях не участвуя и отложив в сторону, ради любви к людям, исполнение схимнических правил!

Но все эти «странности», хотя и приносили старцу неприятности, все же входили в рамки монастырского уклада. И самые пронизательные и критически настроенные люди, которые посещали его — Толстой, Достоевский, Леонтьев, Вл. Соловьев — не сказали о нем ничего отрицательного. Золото прошло через огонь скептицизма и не потускнело...

Самым ярким антиподом старца Зосимы является у Достоев-

ского отшельник отец Ферапонт. С художественной точки зрения это один из наиболее удавшихся Достоевскому образ: яркий, сильный, убедительный в своей жизненной правде. Это вполне понятно: в старце Зосиме Достоевский рисовал свой идеал; в отце Ферапонте он судил религиозное изуверство; недостатки всегда легче поддаются изображению, чем идеал; а Достоевский, помимо всего, был великим мастером карикатуры (о чем свидетельствуют стилизованные свирепые портреты его современников — Грановского, Тургенева, Гоголя) — и в этом искусстве жалости он не знал. С точки зрения идей образ Ферапонта — явная полемика. Он изображен как величайший постник и подвижник: «ел, как говорили (да оно и правда было) всего лишь по два фунта хлеба в три дня, не более — что вместе с воскресною просвиркой, после поздней обедни аккуратно присылаемой блаженному игумену, и составляло все его недельное пропитание... одевался он в рыжеватый длинный армяк грубого сукна и подпоясанный толстой веревкой; шея и грудь обнажены; обут был в старые, почти развалившиеся башмаки на босу ногу... говорили, что он носит на себе под армяком тридцатифунтовые вериги... Он простаивал на молитве иногда весь день, не вставая с колен и не озираясь»... И вот этот бесспорный подвижник, герой аскезы и подвига оказывается в дальнейшем: 1) изувером; 2) фантастом и псевдо-мистиком (как в смысле ложных видений, так и в отношении их богословского истолкования; Св. Дух и Святодух, говорящий с ним «кино ласточкой, ино щеглом, ино синицей»); 3) честолюбцем, не могущим помириться с тем, что старца Зосиму будут хоронить как священника, а его — как простого монаха. Что следует из этого противоположения? Что хотел сказать им автор?

Только то, что аскетические подвиги, доведенные до крайней степени, но не просвещенные изнутри евангельским содержанием и принятые за самоцель, таят в себе страшную опасность полной подмены христианства какой-то иной религией, с учением Христа не имеющей ничего общего. Но этого мало. Отец Ферапонт пользуется огромным авторитетом; хотя он живет как молчаливый и отшельник, тем не менее является «чрезвычайно опасным противником старца Зосимы, главным образом тем, что множество братии вполне сочувствовало ему, а из приходящих мирян очень многие чтили его, как великого праведника и подвижника, несмотря на то, что видели в нем несомненного юродивого. Но юродство то и пленяло».

Но это уже другая тема: не об отце Ферапонте, а о том

чрезмерном значении, которое придается верующими «отрицательным» добродетелям воздержания. Внимательное чтение Триоди учит тому, что подвиг поста заключается в просветлении и преобразении внутреннего человека, в обретении в себе образа Христа, в сораспятии и совоскресении Христу. Все остальное — только средства к достижению этой основной цели. Но на практике этот мистический путь подменяется сложным кодексом правил гастрономического характера, и воздержание от той или иной пищи оказывается главным содержанием покаянной дисциплины. И это явление — почти всеобщее. Опасность его заключается в том, что вопрос здесь собственно идет не о дисциплине, а о той духовной установке, которая лежит в ее основе. Характерным в этом смысле является суждение одного православного монаха, после длительного пребывания в одном монастыре, пользующимся славой твердыни Православия: «это даже не монофизитство — сказал он — это настоящее манихейство» (как соответствует это определение духовному состоянию Ферапонта, в с ю д у видящего бесов и исключительно занятого борьбой с ними).

Монофизитский уклон является постоянным и неизменным соблазном восточного христианства. Но основные проблемы духовной жизни переживаются каждым христианином, который как бы повторяет в себе, в своих переживаниях, всю историю Церкви. И надо сказать, что для многих верующих, и в особенности для многих монахов, равновесие, провозглашенное Халкидоном, практически заменяется двусмысленностью Ефеса... А к этому догматическому моменту неизбежно присоединяются бессознательные reminiscenции неоплатонизма (тело есть темница души; подлинная жизнь в том, чтобы умирать и умереть) и чисто человеческое удивление и восхищение перед волевым напряжением, преодолевающим самые законы природы...

Очень опасным является широко распространенное отождествление аскетического героизма с «истинным Православием». Это недоразумение основано на простом невежестве: достаточно вспомнить о жизни траппистов, о подвиге св. Франсиска... и далее: об аскезе восточных религий, о монашестве Индии и Китая... Позади планов дисциплинарного и догматического лежит план тех основных мироощущений, о которых мы говорили выше. И эти основные установки составляют глубинную суть той бездны, которая разделяет Зосиму и Ферапонта. Предоставим слово Розанову, который особенно ярко чувствовал это различие и сумел в нескольких беглых фразах выразить целое мирозерцание: «Зосима — благостный старец. Он неудержимо влечет к себе праведно-

го Алешу Карамазова, и, обратно, сам, уже умирающий, влечется к молодому послушнику более, чем к седовласым братьям монахам. Свет глубокого вечера, почти ночи, сливается со светлым утром почти утренней зорьки... И вот он умер. Любовь к нему, да и действительно праведная жизнь внушили в монастыре, что тление не коснется тела его. Но тление коснулось «персти», «красной глины» человека. Монастырь восскорбел о любимом старце. Но не восскорбел, а обрадовался этому о. Ферапонт. Это — обратный полюс Зосимы, его благодати, его отсутствию тягостного ощущения греха. По Ферапонту — мир именно подавлен грехом; и символ его, выражение его — «бес» — является чем-то везде присутствующим...

Отец Зосима есть, конечно, мечта Достоевского, и — личная мечта: «буди, буди» его сердца, «золотой сон», может-быть еще с каторги, может-быть даже с детства. И суровая поправка Леонтьева (см. выше. Л. З.), именно к Зосиме отнесенная: «не тó, не тó» — по всему вероятно правильна. Но Достоевский не только высказал «буди, буди» своего сердца, но противопоставлением Зосимы и Ферапонта, может-быть безотчетно — он выразил вековечную и уже о самой действительности истину: истину о тысячелетнем борении двух идеалов — благословляющего и проклинающего, миро-лобызающего и миро-плюющего, поднимающегося из скорби и ввергающего в скорбь — в мировой жизни древа Господня, древа Евангельского¹¹⁾.

Между этими двумя полярными точками Достоевский поместил целый ряд посредствующих звеньев: как укорененных в своих установках, так и ищущих, колеблющихся, склоняющихся к той или иной установке.

К первым относится «игуменья» («княжеского рода она у нас») и «афонский монашек» («довольно смешной человек» по мнению Хромоножки) — в «Бесах». Эти никаких проблем не знают и ничем не смущаются. Характерна их беседа: «пьем это мы чай, а монашек афонский и говорит мать-игуменья: «... всего более, благословенная мать-игуменья, благословил Господь вашу обитель тем, что такое драгоценное, говорит, сокровище сохраняется в недрах ее». — «Какое это сокровище?» спрашивает мать-игуменья. — «А мать Лизавету Блаженную» (следует описание юродивой)... «Вот нашли сокровище», отвечает мать-игуменья (рассердилась; страсть не любила Лизавету): — «Лизавета с одной только

11) В. Розанов. «Религия как свет и радость» в сборнике «Около церковных стен» т. I, стр. 7. 9.

злости сидит, из одного своего упрямства, и все это одно притворство». Не понравилось мне это; сама хотела тогда затвориться: «А по-моему, говорю, Бог и природа есть все одно». Они мне все в один голос: «вот, на!» Игуменья рассмеялась, зашептала о чем-то с барыней... а монашек афонский стал мне тут же говорить поучение, да так это ласково и смиренно говорил и с таким, надо-быть, умом: сижу я и слушаю. «Поняла ли?» спрашивает. «Нет, говорю, ничего я не поняла, и оставьте меня в покое».

Афонского монашка, говорящего на языке общепринятых понятий, Хромоножка просто не понимает. Для того, чтобы говорить с ней и проникнуть в ее духовный мир необходима совершенно иная духовная установка и иной язык. Это явно из ее рассказа: «а тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: Богородица что есть, как мнишь?» И на реплику Хромоножки, из которой видно, что она поняла тайный смысл вопроса («Великая Мать, отвечаю, упование рода человеческого») последовало софийное откровение, в котором мир и человек, земля и небо вместе славят своего Творца¹²⁾. Не эта ли мысль является тем «пророчеством», в наказание за которое таинственная старица была послана на покаяние в монастырь? Ибо очевидно, что и мать-игуменья, и афонский монашек и все еже с ними на эти «символы, прочитанные с закрытыми глазами в книге судеб и пронизанные нездешними лучами»¹³⁾ могут ответить только так, как они ответили на энигматические слова Хромоножки: «вот на!»...

Следующим образом является «захожий монашек от Св. Сильвестра — из одной малой обители Обдорской на дальнем севере»; «был он по натуре своей инок шныряющий и проворный, с превеликим ко всему любопытством... ко всему прислушивался и всех вопрошал»; он с восторгом повествовал о «Трапезнике» своей обители, о том, что братия ест по вторникам и четвергам Велико поста («хлеба белые, взвар с медом, ягода морошка или капуста солена»), что — по субботам («шти белые, лапша гороховая, каша соковая — все с маслом») — подкрепляя все эти меню цитами из соборных постановлений. Придя в монастырь «был он в некотором недоумении и почти не знал, чему верить: еще вчера вечером посетил он отца Ферапонта ... и был поражен этой встречей, которая произвела на него чрезвычайное и ужасающее впечатление».

12) О том, что это откровение не чуждо православной литургии см. мою книгу «Тайна добра», гл. «Земля благая».

13) Слова о. Сергия Булгакова в статье «Русская трагедия» (сборник «Тихие Думы», стр. 11.

чатление. А с другой стороны слух о «чуде» старца Зосимы (который сказал старушке матери, которая тосковала по сыне, от которого не было известий более года, что она скоро получит желанное письмо) совершенно сбивала его с толку; и он не знал у кого правда, где искать подлинной святости. Но «сердце его несомненно все же лежало больше к отцу Ферапонту, чем к отцу Зосиме. Монашек обдорский был прежде всего за пост, а такому великому постнику, как отец Ферапонт, не дивно было и «чудная видети». Слова его, конечно, были как бы нелепые, но ведь Господь знает, что в них заключалось-то, в этих словах, а у всех Христа ради юродивых и не такие еще бывают слова и поступки... Еще до прихода в монастырь был он в большом предубеждении против старчества, которое знал доселе лишь по рассказам и принимал его вслед за многими другими решительно за вредное новшество. Ободняв уже в монастыре, успел отметить и тайный ропот некоторых легкомысленных и несогласных на старчество братьев.

Для того, чтобы исчерпать список монахов у Достоевского, мы должны еще упомянуть об отце Паисии и отце Иосифе. Это — скитские иеромонахи — друзья старца Зосимы; оба они принадлежат к типу открытых душ, которым не чуждо ничто человеческое (про отца Паисия — человека больного, хотя и не старого, говорили, что он очень учен; отец Иосиф был монастырским библиотекарем). Это они показали в беседе об основах «церковно-общественного суда» (собственно о природе и задачах Церкви в отношении общества и государства), которая велась между старцем Зосимой, Иваном Карамазовым, Миусовым и ими. В действии романа они незаметны; но читая его внимательно, видишь, что Достоевский изобразил их как людей большой внутренней дисциплины, горячих убеждений, большой сердечной теплоты и искреннего благочестия. Это, так сказать, идеальные монахи «настоящего», в отличие от Зосимы, который весь принадлежит «будущему» и является скорее заданием и проектом, чем описанием осуществленного идеала.

Чего же ждет Достоевский от «будущего монаха», в чем заключается «возможное значение русского инока» (так озаглавлена первая глава «поучений старца Зосимы»)?

Оставляя в стороне все подробности, обратимся к основному определению цели монашеского подвига: «Образ Христов хранят они в уединении своем благолепно и неискаженно, в чистоте правды Божией, от древнейших отцов, апостолов и мучеников, и ко-

гда надо будет, вяют его поколебавшейся правде мира. Сия мысль великая».

В этих кратких словах — целая программа, целая историософия. Они отвечают на центральный вопрос «что» (есть инок) — этими словами начинается глава; все остальное имеет своим предметом относительное и зависящее от обстоятельств времени и места «как» (осуществлять эту цель).

Итак, в основе всего лежит образ Христов. «Имя и Образ — вот все, что дано «самостоятельной русской идее для ее воплощения; нет для него ни другого начала, ни другого мерила. Но каждая культурная форма основана на каком-либо принципе, почерпнутом из недр человеческого сознания, внеположного этому единственному образу: следовательно ни одна культурная форма не пригодна для строительства, соответствующего «русской идее». Итак, оно будет, как в народном поверье, строением на земле церкви невидимой из невидимого камня, и сами строители не будут чувственно воспринимать создаваемое ими, доколе невидимое не разоблачится во славе¹⁴). Посылая своих деятелей творить в мире мир иной и в царстве иное царство, посылающие заповедают им: сотворенного и сотворяемого по уставам человеческим не разрушайте, своего же дела по тем уставам не делайте» — так комментирует и развертывает «великую мысль» Достоевского другой русский мудрец — один из немногих, принадлежащих к этому избранному кругу русских духовидцев¹⁵).

Итак, в основе монашеского подвига лежит своеобразная иконография. Целью монаха является создать и явить образ Христа — Его икону. Но его материал должен быть не дерево и краски, не кисти и холст, но его собственная плоть и кровь, его чувства, мысли и устремления. Из себя должен он создать этот образ, сам он должен стать живой иконой Христа!

Очень хорошо говорит об этом П. Н. Евдокимов¹⁶): «Говоря о русском иноке Достоевский живописет в образе Алеши миссию внутреннего, вернее, обращенного внутрь монашества. Подобное монашество содержит в себе наследие Предания. Оно

¹⁴) ср. стих Гумилева:

Сердце будет пламенем палимо
Вплоть до дня когда взойдут ясны,
Стены Нового Иерусалима
На полях моей родной страны.

¹⁵) Вячеслав Иванов: «Лик и личины России» в сборнике «Родное и вселенское». М. 1918, стр. 151.

¹⁶) P. Evdokimov — *Gogol et Dostoievsky ou La Descente aux Enfers*. Desclée de Brower. Paris 1961, p. 289-290.

зовет к пониманию того, что каждый человек в сущности своей является священником (что засвидетельствовано тем посвящением, которое имеет место в его всецелой жертве самого себя в таинстве миропомазания) и что он может идти монашеским путем и в брачном состоянии; ибо сущностью монашества является эсхатологический максимализм и ожидание пришествия Христа в славе. В особенности же это обращенное внутрь монашество обращено к созданию типа свидетелей последних времен. Глубокие слова св. Григория Богослова прекрасно определяют единственно возможный положительный тип человека и живописуют его икону: «Твоя слава, Христе, — это человек, которого Ты поставил как Ангела — певцом Твоего сияния... Ради Тебя я живу, говорю и пою... Это единственная жертва, которую я могу Тебе принести от всего, что имею»¹⁷⁾. Со своей стороны Григорий Палама говорит: «Даже здесь на земле (праведник) является собою чудо. Не будучи на небе, он тем не менее соучаствует небесным силам в непрестанном славословии; будучи на земле он — подобно Ангелу — ведет к Богу все творение»...¹⁸⁾.

Последним словом Достоевского о «русском иноке и о возможном значении его» является призыв к углублению монашеского подвига до его онтологических глубин, до его мистической сущности — независимо от тех внешних форм, которые может принимать жизнь монаха. Эти внешние формы могут как способствовать, так и препятствовать духовной жизни «сокровенного сердца человека»; для Достоевского они во всяком случае являются вторичными и не в них лежит тот высший смысл, который составляет суть монашества и благодаря которому монашество может сыграть ту определяющую в духовной жизни роль, к которому оно призвано.

Остается однако вопрос: является ли идея «внутреннего монашества» только мечтой Достоевского, или же она имеет шансы исторического осуществления, психологического и социального воплощения? Или иными словами: говоря о «внутреннем монашестве» был ли Достоевский только проповедником своей идеи, или же пророком новых возможностей духовной жизни, «реалистом в высшем смысле» (каковым он себя всегда считал)? В последнем случае ему было дано, живя в условиях чуждого катастрофичности XIX века, прозреть иную эпоху, которая потребовала новых форм духовности...

¹⁷⁾ P. G. 37. 13. 27.

¹⁸⁾ P. G. 150. 1081. A. B.

Мы думаем, что даже не входя в детальный анализ явлений духовности нашего времени, мы можем утверждать, что то внутреннее монашество, о котором мечтал и писал Достоевский в наше время все более и более становится реальностью и притом реальностью экуменической, трансконфессиональной, далеко выходящей за пределы мысли Достоевского. Мы не знаем, что в этом отношении происходит в России; но мы в праве предположить, что народное благочестие ответило на гонения и на невозможность открытого исповедания своей веры новыми формами духовной жизни, которые в своих максималистических достижениях должны быть своеобразным тайным, внутренним монашеством.

Но и в эмиграции мы встречаем осуществление мечты Достоевского в так называемом «белом иночестве». Этот термин принадлежит отцу Иоанну (Шаховскому — ныне архиепископу Сан-Францисскому), который обозначил им «иночество в миру», внутреннее духовное иночество — в отличие от уставного «черного» иночества, облаченного в клобук и мантию. В виду того, что белое иночество большею частью остается тайным, мы принуждены ограничиться указанием на факт его существования, без попытки описать его формы.

В Греции параллельными формами внутреннего монашества являются разнообразные и многочисленные разветвления братства Зои; в Сирии — служение членов «Движения православной молодежи» (M. J. O.)...

В римо-католической церкви, «в церкви первенствующей в любви» — вопреки ее тенденции к урегулированию и узаконению форм духовной жизни — мы тоже наблюдаем необычайное цветение новых форм духовности, которые должно охарактеризовать тем же термином «внутреннего монашества». Les petits frères et les petites sœurs du Père de Foucauld, Les prêtres-ouvriers, Les équipiers sociaux (de Garric), Les compagnons d'Emmaüs (de l'Abbé Pierre), Le «monastère invisible» (du P. Villain) — не являются ли все эти формы христианской любви и веры практическим осуществлением «опыта деятельной любви», о котором говорил ст. Зосима, или, в переложении на более простой язык, той программы, которую наметил для своей жизни Алеша Карамазов: «за людьми сплошь надо, как за детьми ходить, а за иными, как за больными в больницах...».

Но нигде внутреннее монашество не проявляется с такой очевидностью, как в современном протестантизме. В мощном движении восстановления церковности, охватившем пусть небольшие количества, но наиболее глубокие и творческие круги протестан-

тизма ¹⁹⁾), рядом с литургическим обновлением, возникло своеобразное новое монашество, определяемое как жизнь в общине и жизнь общин. К таковым относятся (чтобы перечислить только наиболее известные: *communauté de Taizé* во Франции и духовно связанные с ним *Grandchamp* и *Pomeyrol*; братство Айоны в Шотландии; *Ökumenische Marienschwesterschaft, Imshausen* и *Selbitz* в Германии и много других ²⁰⁾). Некоторые из них имеют тенденцию к оформлению своей монашеской жизни путем произнесения обетов, ношения монашеской одежды, принятия институтов затвора, дисциплины и т. п. Все это вводится постепенно, следуя внутренней потребности братьев и сестер, которые в своей жизни невольно повторяют тот исторический процесс, который превратил искание христианского совершенства героев-отшельников в организованную жизнь общежительных монастырей. Но есть среди них и такие, которые убежденно держатся принципа внутреннего монашества, избегая каких бы то ни было внешних форм и руководствуясь исключительно словами Христа: «ты, когда постишься, помажь голову Твою и умой лицо Твое, чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом Твоим, Который втайне; и Отец Твой, видящий тайное, воздаст Тебе явно» (Мф. 6, 17). Этим, конечно, не отрицается ни значение, ни заслуги «кадрового монашества», которое в истории христианства всегда играло роль «ударных» батальонов в завоевании мира для Царства Божия. Но в наш секуляризованный век, самое искреннее слово в лучшем случае рассматривается как «литература», а в худшем случае как «пропаганда». Современному человеку нужны не слова, а дела, не внешние формы, а внутреннее содержание, не общественные установки, а личные отношения. И ответом на эту потребность, на эту жажду современного человека и является внутреннее монашество, провозглашенное и проповеданное Достоевским и осуществляемое «современными» монахами, сознательно и бессознательно идущим по пути, предсказанном русским гением. На их знамени стоят слова Христа: «так да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваши добрые дела и прославят Отца вашего иже на Небесах» (Мф. 5, 16).

¹⁹⁾ Не о таких ли явлениях говорил Достоевский, что это «частное явление, которое несет в себе сердцевину целого»?

²⁰⁾ См. об этом книгу Lydia Praeger. *Frei für Gott und Menschen. Evangelische Bruder und Schwestergemeinschaften der Gegenwart.* 1959.

Прот. В. РОДЗЯНКО

СВЯТЫЕ КИРИЛЛ И МЕФОДИЙ

Новые археологические данные.

В этом году исполнилось 1100 лет с тех пор, как эти два брата пришли из Константинополя в Паннонию к славянскому князю Ростиславу для проповеди Христова Евангелия на славянском языке. Паннония включала в себя Моравию, входящую теперь в Чехословакию, которая, несмотря на все исторические трудности и невзгоды и чуждый ей латинский богослужебный язык, сохранила за все эти столетия свой славянский характер до нашего времени.

Раньше существовало мнение, что Кирилл и Мефодий были первыми славянскими миссионерами и что именно они обратили славян в христианство. Это мнение настолько укоренилось, что превратилось в твердо установившуюся традицию. Однако теперь, совсем недавно, раскопки в южной Моравии выяснили бесспорный теперь факт, что Моравия уже была христианской страной, когда туда пришли Кирилл и Мефодий. По мнению археологов-специалистов, опубликованному в этом году в Праге в февральском номере журнала Протестантских Церквей Чехословакии, по меньшей мере два поколения моравских славян были в то время уже христианами. Археологические открытия раскопок неожиданны и поразительны. Обнаружены развалины довольно больших, по тем временам, городов с христианскими кладбищами и храмами, несомненно принадлежащими 9-му веку. «Существование этих храмов даже в мечтах нельзя было себе представить еще совсем недавно» — приводит слова чешского журнала женевская сводка о Восточно-Европейских Церквях Всемирного Совета Церквей.

В свете новых открытий, дело святых Кирилла и Мефодия приобретает совершенно новый характер. Они были уроженцами Фессалоник, или, как иногда называют этот греческий город — Солуна, в Македонии, где население было смешанное — и греческое и славянское. Братья говорили на обоих языках одинаково хорошо, оба языка были для них родными.

Славяне в соседней Болгарии оказались в орбите болгарского царства в то время еще болгаро-монгольского, но постепенно становившегося христианским и славянским. Из-за Болга-

рии шел тогда ожесточенный спор между Папой Римским Николаем I-м и Патриархом Константинопольским Фотием, претендовавшими каждый на эту территорию. Славяне в Болгарии и Македонии были еще, повидимому, язычниками, лишь постепенно переходившими в христианство.

Решение Константинопольского патриарха направить говоривших по-славянски братьев-миссионеров из Македонии, где уже было немало славян, нуждавшихся именно в такой проповеди, в далекую Моравию, становится вполне понятным лишь при свете этих новых открытий. Паннония была территорией, входившей в бесспорную теперь юрисдикцию Западно-римского, а не Восточно-константинопольского патриарха. Она, как мы теперь знаем, уже была христианской страной. Это значит, что ее обратили в христианство западные, вероятно германские, миссионеры. Богослужения шли на незнакомом населению латинском языке. Но пробудившиеся национальные чувства заставили князя Ростислава искать других, более национальных путей. На Востоке была традиция не навязывать новообращенным народам свой язык, а проповедывать Христово евангелие и совершать богослужение на языке населения. И Ростислав естественно обратился в Константинополь, прося прислать собственно не столько миссионеров, сколько специалистов-лингвистов, своего рода «научных инструкторов», как сказали бы в наше время. Отправка братьев Кирилла и Мефодия была, повидимому, продиктована не столько миссионерскими стремлениями патриарха, сколько политическими мотивами начинавшейся серьезной борьбы между Римом и Византией, приведшей к роковому расколу между католичеством и православием.

Вполне понятен тот недружелюбный прием, который был оказан Кириллу и Мефодию местным латинским духовенством в Паннонии. До сих пор существовало мнение, что эти латинские священники были такие же миссионеры, как и Солунские братья, но не греческие, а латинские, и что произошла борьба между двумя миссиями — Византийской и Римской, так сказать на ничьей земле. Но теперь очевидно, что это «латинское духовенство в Паннонии», о котором упоминают летописи, было не пришлыми из Рима или Германии миссионерами, а своим собственным рядовым духовенством — в стране, которая, как теперь показали раскопки, уже давно сама была христианской. И вполне естественно, что это местное духовенство враждебно отнеслось к пришедшим издалека на чужую территорию грекам.

Но у этих греков, у Солунских братьев — Кирилла и Мефодия, было сокровище, которого не было у других, и которое они

несли с собой: народный язык. А сами они были подлинными христианами, настоящими учениками Христа, которые ничего не искали для себя и совсем не хотели быть орудием той или иной земной политики. Их цель была: дать славянам Евангелие на их родном языке, ради их, славян, пользы. Кирилл, как известно, изобрел славянскую азбуку, перевел Евангелие и положил начало всей славянской письменности.

Оба брата, встретив враждебное отношение местного духовенства, и признав по справедливости, что они оказались на территории не Восточно-Константинопольской, а Западно-Римской, направились в Рим к Папе Римскому Адриану II. Эта их поездка к Папе, в свете новых открытий, перестает быть загадкой, над которой ломали голову историки, и которую перетолковывали, каждый в своих интересах, католические и православные богословы. Теперь очевидно, что они обратились к Папе Римскому не потому, что признали его всемирные права и Вселенскую юрисдикцию, которых у него тогда в современном смысле слова вовсе и не было, и не потому, что они изменили в верности пославшему их Константинопольскому патриарху, или были вынуждены к тому, путем насилия, латинянами, а просто потому, что оказались на территории уже давно и бесспорно принадлежащей Папе Римскому, и на которую сам Константинопольский патриарх вовсе и не претендовал: он повидимому направил туда Кирилла и Мефодия лишь как специалистов-проповедников, а не как своих полномочных экзархов, на что он не имел права. Сами Кирилл и Мефодий, будучи настоящими христианами и настоящими апостолами, действительно с в я т ы м и людьми, не захотели участвовать в начинавшейся между Римом и Константинополем вражде.

Кирилл, как известно, в Риме заболел и умер, и его гроб и сейчас находится в Риме в храме святого Климента, привлекая множество паломников, а Мефодию удалось убедить Папу в необходимости проповедывать Евангелие в Паннонии на родном населению славянском языке. Пребывание Мефодия в Риме совпало с примирением Рима с Константинополем. Вскоре между новым Папой Иоанном VIII и восстановленным на константинопольском престоле патриархом Фотием, который в молодости, кстати, был учителем самих Кирилла и Мефодия, состоялось полное примирение. Папа уступил просьбе Мефодия: на короткий срок западный принцип употребления в богослужениях одного лишь латинского языка для всех народов Римской церкви перестал действовать; Мефодий, который был посвящен в Риме в сан архиепископа Великой Паннонии, был отправлен в Моравию с разрешением слу-

жить и проповедывать по-славянски, находясь в юрисдикции Рима.

Дальнейшая история известна. Мефодию не удалось сломить сопротивление местного латинского духовенства и после его смерти его ученики — Наум, Климент, Горазд и другие были изгнаны из Паннонии и продолжили свое дело в Болгарии и Македонии. Рим, вопреки решению Папы Адриана II и Иоанна VIII, это впоследствии санкционировал и Моравия в церковном отношении навсегда осталась латинской, а восточные славяне стали православными. Это окончательно укрепило раскол между Востоком и Западом и губительно отразилось на всей истории славян, вплоть до последней второй мировой войны — трагических событий в Польше и Югославии.

Свящ. Георгий Дробот

БЕГСТВО ВО ТЬМУ?

Свет Христов просвещает всех.

В газете «Красная Звезда» (официальном печатном органе советской армии) от 19-го марта с. г. появилась большая статья А. Осипова, приобретшего печальную известность своим отречением от Церкви после многолетней священнической и научно-богословской деятельности, — под эффектным заголовком: «Бегство во тьму». Статья эта представляет собой ответ на письмо рядового красноармейца Степана Горшенина, текст которого по свойственной советской печати нечестности «Красная Звезда» не дает. Почему же все-таки официальный печатный орган Красной Армии отвел место полемике с каким-то никому неизвестным солдатом? Во-первых, конечно, в связи с усиленной антирелигиозной кампанией, ведущейся сейчас повсюду в Советском Союзе. А во-вторых, несомненно, потому, что С. Горшенин представляет собой редкий случай в официальной борьбе советской власти с религией. Вот что пишет о нем редакция «Красной Звезды» в кратком предисловии к статье Осипова:

«24-го января 1962 года «Красная Звезда» опубликовала письмо рядового С. Горшенина, бывшего ученика Московской духовной семинарии, открыто заявившего о своем разрыве с религией. «Сознание мое просветлело, — писал

С. Горшенин. — Главное, почему я порвал с религией, — это твердое убеждение в том, что все религиозное учение в целом ошибочно и вредно... Теперь я верю в реальную земную жизнь».

Примерно год спустя С. Горшенин прислал в редакцию новое письмо, в котором заявляет, что «поспешил с выводами» и вновь хочет вернуться в духовную семинарию. Хотя автор письма и говорит, что он не желает «оправдываться» и «спорить», тем не менее на протяжении всего письма пытается как-то обосновать перемену своих убеждений и стремление «стать священником».

Редакция ознакомилась с этими письмами Александра Александровича Осипова — бывшего активного деятеля церкви, а ныне научного сотрудника Ленинградской публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина и попросила его ответить С. Горшенину».

Осипов начинает свою статью с ссылки на то, что «церковная среда» в Советском Союзе никогда не оставалась безразличной к отреченцам и, по его словам, даже доходила «до прямого запугивания и даже до физического воздействия». Трудно поверить, что в Сов. Союзе возможно «физическое воздействие» со стороны церковников на кого бы то ни было. Уже не говоря о том, что подобные действия не соответствуют идеологии церковников и противоречат духу Православия. Условия, в которые поставлены верующие в Сов. Союзе таковы, что они даже не имеют права воспитывать в религиозном духе своих детей, что ведет к судебному вмешательству государства в область сугубо личную. Но вместе с тем мы видим, что в Сов. Союзе, стране «победившего социализма» и царствующего атеизма, где все влияние среды, казалось, должно было быть в руках новой идеологии, возможно существование религиозной среды и воспитания, ведущих к «религиозной вере» (выражение Осипова). Так, за Горшенина, связанного с Церковью тройне — через семью, приходскую жизнь и семинарию — церковники начали борьбу и, найдя эти старые корни, «сумели оживить казавшееся отмершим».

Старые корни в душе Горшенина были поистине живучи, так как не были уничтожены, несмотря на все методы воздействия, которыми обладает коммунистическая система власти и на мнимое их торжество. Да и отхождение от веры бывает всякое. Бывает, что человек уходит из Церкви и становится ее врагом, бывает, что отходит и остается индеферентным, иной раз даже толь-

ко внешне. Осипов это формулирует так, что еще не всякий отшатнувшийся «от грязи и мерзости в поповстве» уже «готовый атеист». Всенародное же отречение от Церкви возможно только или по убеждению, или вследствие соблазна. А соблазн может быть внешним давлением — это, несомненно, имело место в отношении Горшенина, как это видно из дальнейших слов Осипова:

«Не окажется рядом настоящих друзей, уцепятся за его шатания, за духовную мягкотелость церковники или сектанты — и родится в мире новая «словесная овца стада Христова», новый суевер, на этот раз уже более обработанный, более прочный».

«Новый коллектив советских людей, воспитанный в уважении к науке и ее данным, встретил молодого солдата с заботой и тревогой за его настоящее, искаженное слепой верой, и его будущий путь. Люди отчетливо видели в нем нашего, советского паренька, которого постигла большая беда — ошибка в выборе пути, ошибка, грозящая увести в тупик ложных самовнушений, невежества и нездоровых экстазов. Новый коллектив не мог не начать борьбу за человека. Не против него, а за него самого».

Несколькими строками ниже он патетически восклицает:

«Как легко ты людей, стремящихся помочь тебе постигнуть истину материалистического бытия, производишь в «стихийных» идиотов, оставляя за верующими в «духа святого» единственное право называться разумными».

Но живя в Советском Союзе, пожалуй, гораздо труднее поверить в «материалистическое бытие», чем в Троицу, ибо верующий в Пресв. Троицу получает от своей веры духовную силу, помогающую ему переносить житейские невзгоды, а верующие в материалистическое бытие вот уже более сорока лет ждут обещанного материального благополучия. Все же Осипов пытается объяснить твердость в вере Горшенина невежеством:

«Ты вот семь классов окончил. К науке только на пушечный выстрел подошел», — ибо всякое духовное образование, будь оно семинарское или академическое, в Советском Союзе не признается и в образовательный ценз не включается. Это видно из выше приведенных слов Осипова, видно из биографий других атеистов-отступников (напр., Дулумана), видно из того, что за тем же Осиповым не признается ныне никакого профессорского звания, а лишь титул «научного сотрудника Государствен-

ной публичной библиотеки». Так что несмотря на ссылки на науку, которыми он уснащает свою статью, автор, собственно говоря, с советской точки зрения, не может выступать как научный авторитет, а именно лишь как сотрудник Советского государства, ценный для последнего тем, что он был священником, а стал атеистом.

Еще хуже то, что Осипов не останавливается перед обвинением Горшенина в том, что он, якобы, сойдя с путей науки, «еще и наследил на них своим презрением к познанию во имя привычного бреда». Однако Осипову следовало бы быть осторожнее в выборе своих выражений, которые могут обернуться против него же самого. Ведь наследил же он на своем собственном жизненном пути, а теперь пачкает науку передергиванием и стремлением подчинить ее партийной атеистической догме. Как советских антирелигиозных авторитетов Осипов неудачно приводит Максима Горького и академика И. П. Павлова. Неудачно потому, что Горький честно искал правду в течение всей своей жизни и на старости лет, перед тем как ехать умирать на родину, крестил здесь за границей своих племянниц, и во время совершения таинства крещения исполнял должность псаломщика... Что же касается выражения — «Религия — удел слабых», — приписываемого Осиповым Павлову, то было бы интересно узнать, где Павлов это говорит. Но опять-таки, Осипов ссылки не дает. О Павлове же мы знаем одно, — что всю свою жизнь он оставался глубоко верующим человеком. А краткая фраза, неизвестно по какому поводу сказанная, может получить совсем иное значение в правильном контексте. Неверующий человек что-то строит — без Бога —, не отдавая себе отчета о пределах своих возможностей. И его возможности никогда не смогут перерасти эти пределы. Верующий же христианин смотрит скептически на свои собственные возможности и, признавая свою слабость, прилагает все усилия, чтобы использовать неограниченные возможности Божии. В данном случае можно применить павловское выражение. Однако применимо оно и в прямом смысле, когда, например, не имея «собственной» (а для нас — данной ему при рождении Богом) силы, слабый человек через религию, общение с Богом получает нужную ему силу. Можно ли его упрекать в том, что зная источник Божественной энергии, он не отвращается от Него, а Его использует?

Употребляя классические приемы советской атеистической литературы, Осипов упрекает церковников в фанатизме, в отказе от всякого, как научного, так и материального прогресса.

Стоит ли возражать на все эти устаревшие и беспочвенные обвинения? Знающим истинный лик Православной Церкви в до-революционной России должно быть ясно, что если бы ей была присуща хоть сотая доля того фанатизма, с каким водворяется атеизм и коммунизм его приспешниками в России и в других странах, то никакой атеизм не был бы допущен Церковью в период ее силы. Точно так же всем просвещенным людям известно, что Церковь всегда являлась рассадником грамотности и науки. Не будем останавливаться на глубоком анализе этого вопроса, что нас выведет из рамок нашей статьи, а укажем лишь на зарождение русской письменности, а в наши времена на таких ученых как о. Павел Флоренский в России и П. Тейяр де Шарден на Западе.

«Религия объединяет духовный мир человека...» — говорит Осипов в заключение своих обвинений церковников в мракобесии. Но каким образом он может говорить о духовном мире человека, будучи убежденным материалистом? Если же это выражение не представляет собой признания существования духовного мира, а является лишь *lapsus linguae*, то пусть он попытается найти определение, удовлетворяющее материалистическому мировоззрению.

Несостоятельность (чтобы не сказать нечестность) аргументации Осипова, — свойственная, впрочем, всей антирелигиозной литературе в такой степени, что даже неверующие ученые не принимают ее всерьез, — которую он выставляет против церковников, проявляется и дальше в искажении смысла евангельского выражения «нищие духом». Казалось бы, автору, бывшему профессору Духовной Академии, должно быть известно, что термин этот определяет не умственно недалеких людей, а людей уразумевших неизмеримую разницу между духовным потенциалом Божества и человеческой личности.

Не нравится автору и выражение «овцы стада Христова», по видимому, неприятно напоминающее ему о стадной покорности, к которой принуждаются граждане коммунистического государства. В христианском же понимании каждая «овца» — это незаменимо ценная личность, ради которой Пастырь Добрый идет на любую жертву — вплоть до Смерти Крестной.

Конец статьи написан довольно эффектно. В нужной мере затронута самолюбие автора письма Горшенина издевкой над его овечьим состоянием, лишний раз в непривлекательнейшем виде изображены священники, в ряды которых собирается статья молодой красноармеец, вновь поставлены под сомнение его умствен-

ные способности, — словом, Осипов, оставляя область апологетики, переходит к попытке психологического воздействия. О психологическом же воздействии на верующих в Советском Союзе стоит, при случае, поговорить особо.

Статья Осипова производит на нас странное впечатление. Для людей искушенных, живущих на Западе, это статья во всех отношениях антирелигиозная. Для человека же живущего в Советском Союзе, каждый упрек, сделанный Осиповым церковникам, обращается упреком по отношению к безбожникам, потому что он, в частности, перечисляет все методы, употребляемые ими для ликвидации религии — приписывая их верующим. Можно сказать, что статья эта написана в зеркальной перспективе. Если в ней слово «церковники» заменить словом «безбожники», а там, где говорится об атеистах и коммунистах, подразумевать верующих, то для человека, знакомого с советской действительностью, все становится на место. Никто в Советском Союзе не может себе представить, чтобы люди верующие пошли на «физическое воздействие» в отношении своих противников. Наоборот, у читающего эти строки, невольно встают в памяти насилия, — но не над атеистами (их не было даже до революции), — а над верующими, которые заключались в тюрьмы, ссылались в Сибирь, расстреливались, и которые продолжают подвергаться преследованиям и по сей день (доказательство этому, например, случай с Почаевской Лаврой, получивший широкую известность на Западе). В такой же зеркальной перспективе автор статьи описывает любовь к ближним, якобы существующую лишь в коммунистическом коллективе, и лицемерие и хищничество священников. Однако он умалчивает о том, на каком основании строится христианство с одной стороны: — «Люби ближнего своего как самого себя», — и о классовой борьбе — основании коммунистической идеологии — с другой. А эта классовая борьба в социалистическом обществе не только не исчезла, но свирепствует все более, явно-свидетельствуя о том, что лишь христианство — Любовь; коммунизм же держится только на ненависти.

БИБЛИОГРАФИЯ

По поводу новой книги Никиты А. Струве о Русской Церкви

«LES CHRETIENS EN U.R.S.S.». Editions du Seuil, 1963.

(375 pages). Prix: 19,50 Fr.

Только что вышла в свет книга Никиты Алексеевича Струве под заглавием «Les Chrétiens en U.R.S.S.». Выразим сначала нашу радость, что один из членов Движения посвятил себя в течение нескольких лет столь актуальной, важной, но и трудной теме, как история Русской Церкви после 1917 г.

Теперь, когда давление со стороны атеистического государственного аппарата власти усиливается, истинная вера не может не крепнуть в сердцах верующих, ибо врата ада, по словам самого Христа, не могут одолеть Церкви. В то время как в России истинные духовные силы напряжены, книга Н. А. С. свидетельствует, что и за границей живой и подлинный интерес к судьбам Русской Церкви не угасает. Книга, в сжатом виде дает нам живой облик сложного крестного пути, через который прошла и проходит Церковь в России: великое воодушевление и духовный подъем времен Собора 1917 г., затем эпоха все усиливающихся гонений, затем эпоха некоего возрождения в конце второй Мировой Войны и снова теперь давления и страдания. Особо ценно знать, что книга написана православным церковным человеком, для которого страдания и радости Церкви суть и его страдания и его радости, что книга написана изнутри церковного сознания. Впрочем, добавим, что автор уделяет внимание и не-православным общинам в России.

В течение нескольких лет Н. А. С. посвятил немало труда систематическому изучению всех событий в Русской Церкви. Не раз на страницах «Вестника» и в кругу друзей он делился своими знаниями. Официальных сведений о Русской Церкви до рядового читателя доходит мало, сведения эти отрывочны, и подчас искажены в ту или иную сторону. Одна из главных заслуг книги — ее осведомленность, ее богатая библиография. Нет главы ни параграфа без ссылок на источники. То, что сказано, не сказано голословно.

Уже первая глава, дающая очень краткий предварительный очерк всей истории Русской Церкви позволяет судить о способности автора к интересному синтезу. Впечатление не сглаживается при дальнейшем чтении книги: сжатость при наличии богатой библиографии показывает серьезность труда.

Конечно, последнее слово в истории никогда нигде сказано быть не может. История есть неисчерпаемый клад для новых и новых исследований. Но пока настоящий труд есть серьезная попытка синтеза.

В ожидании более компетентных и детальных отзывов и рецензий, нам хочется выразить нашу благодарность Никите Алексеевичу за его труд и еще за то, что в его лице мы видим продолжение истинной традиции русской мысли, которая никогда не отрывалась от религиозного сознания и старалась осуществить себя в Церкви.

Николай Куломзин

А. В. КАРТАШЕВ

“ВСЕЛЕНСКИЕ СОБОРЫ”

Издание Особого Комитета под председательством епископа Сильвестра. 1963 г. Стр. 801. Цена: 45 фр.

Посмертное, но все же благовременное издание книги покойного Антона Владимировича Карташева, об истории вселенских соборов является в настоящее время единственным серьезным и весомым вкладом со стороны православных в ту злободневную тему, о чем пишут и говорят повсюду в христианском мире.

Чтобы понять ход событий и проникнуть в смысл настоящего, нужно иметь в виду те движущие силы и стремления, которые начертали ход истории в прошлом. Для христиан и больше всего для православных христиан, исторический период, который охватывают Вселенские Соборы, является исключительно важным и особенно дорогим и вдохновляющим.

Вышедшая в свет книга представляет собою исправленный, расширенный и переработанный текст лекций о семи первых соборах, прочитанных покойным А. В., в качестве профессора по кафедре Истории Церкви, в стенах Православного Богословского Института в Париже в течение долгих лет.

Незадолго до своей смерти А. В. работал над приготовлением этого труда к печати, но он его не закончил, как можно это видеть из того, что книга не снабжена соответствующей научной и необходимой библиографией.

Можно предположить, что возглас завершающий книгу: “Конец и Богу слава”, который встречается нередко в конце трудов благочестивых ученых — чад Православной Церкви, является не столько окончанием книги, сколько предчувствием близкого конца земного пути автора.

В этой книге А. В. хотел много завещать молодым поколениям, которых и при жизни он всегда стремился вдохновить.

Настоящая небольшая заметка об издании книги не претендует на подробный и научный ее разбор, но просто желает отметить ценность и актуальность предмета, изложенного А. В. и поощряет интерес к Истории Церкви в широких церковных кругах.

На Церковную Историю, да и на историю вообще, А. В. смотрел “очами веры”. Историю Церкви он созерцал как “развертывание ступеней всенароставшего Откровения Божия в судьбах земного человечества”. Догматы и определения Вселенских Соборов не были по его словам “могильные плиты”, но “верстовые столбы, на которых начертаны руководящие безошибочные указания, куда и как уверенно и безопасно должна идти живая христианская мысль”.

Живая струя чувствуется на протяжении всего изложения пятнадцатой истории. и самый стиль изложения подходит к описанию этой живой действительности. Он проникает в каждое событие с тонким и глубоким пониманием. Редкий талант, который он развил, благодаря своему широкому общественному служению.

Догматические проблемы и столкновения, благодаря своей духовной тонкости, он излагает с большою простотою и пронизательностью. Часто отмечаются жизненные уроки, завещанные историческим прошлым и имеющие непреходящую ценность для Православной Церкви в ее от-

ношениях к культуре и Государству и в ее отношениях к другим церквям.

Имея иногда в виду западных богословов, которым А. В. желает помочь понять психологию православных, восточных христиан, он подчеркивает и объясняет те трудности, которые Православная Церковь испытывает перед западным богословием.

А. В. находится в русле русской Церковной Историографии, предание которой он продолжает и одновременно призывает и возбуждает других последовать этому пути, указывая на те темы, которые еще ждут своих исследователей.

Ценным вкладом можно считать главу о Халкидонской проблеме в понимании русских мыслителей. Халкидонский догмат и приложение его принципа симфонии в отношениях Церкви и Государства и в отношениях Церкви и Культуры было темой дорогой для покойного А. В. И в настоящей книге он не упускает случая ставить эту проблему во всей широте и со всею остротой перед современным церковным сознанием.

Те, кто сознают положение Православной Церкви в настоящее время и "очами веры" следуют за ходом церковной истории в наши дни, будут несомненно приветствовать издание этого ценного труда.

Андрей К. Фириллас

Преподаватель Прав. Бог. Института в Париже.

ХРОНИКА

ВЫБОРЫ ЧЛЕНОВ СЕКРЕТАРИАТА Р. С. Х. Д.

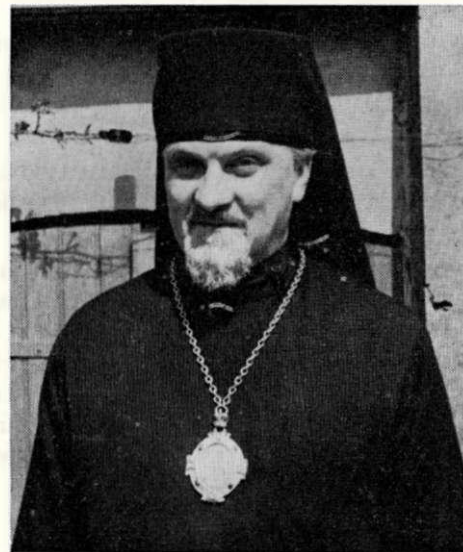
Прот. Василий Зеньковский, в своем труде «О Русском Студенческом Христианском Движении» (материалы к его истории), пишет, что рождение Р.С.Х.Д. совершилось на Пшеровском съезде (Чехословакия) 1-7 октября 1923 г. На этом же первом общем съезде Р.С.Х.Д. о. Василий (тогда проф. Василий Васильевич Зеньковский) был избран председателем Р.С.Х.Д. и затем уже на всех последующих общих съездах Р.С.Х.Д. он всегда переизбирался на должность председателя, так что до конца своих дней, в течение 39 лет (с 7 октября 1923 по 5 августа 1963 г.), о. Василий исполнял функции председателя Р.С.Х.Д. Не имея возможности собрать общий съезд Р.С.Х.Д., так как члены Движения рассеяны по всему миру (Англия, Алжир, Америка, Аргентина, Бельгия, Бразилия, Венецуэла, Германия, Канада, Швеция, Швейцария, Франция) — Совет Р.С.Х.Д. (центр) решил произвести выборы председателя, двух вице-председателей, генерального секретаря и его помощника путем референдума. Выборы состоялись в период от 17-6-1963 по 9-7-1963 г.

Члены Р.С.Х.Д. избрали на ближайшие три года (с 10-7-1963

по 10-7-1966 г.) на должность председателя Р.С.Х.Д. — епископа Сильвестра; вице-председателя для Европы — прот. Алексея Князева; вице-председателя для Америки — прот. Александра Шмемана; генерального секретаря — К. А. Ельчанинова; помощника генерального секретаря — Н. К. Рауш.

Ниже мы сообщаем краткие биографические сведения о новобранных членах Секретариата Р.С.Х.Д.

Епископ Сильвестр — Председатель Р.С.Х.Д.



Еп. Сильвестр

Еп. Сильвестр, в миру Иван Антонович Харун, родился 1 ноября (19 октября) 1914 г. в Двинске (Даугавпилс) (Латвия). Весною 1933 г. окончил Двинскую Правительственную Русскую Гимназию. В 1934 г. поступил в Православный Богословский Институт, который закончил весною 1938 г. со званием кандидата богословия. Кандидатское сочинение написал на тему «Апостол Павел по книге Деяний Св. Апостолов». 8 марта 1938 г. (на четвертом курсе) мит. Евлогием был пострижен в монашество с именем Сильвестр. На следующий день был рукоположен в диакона, а на шестой неделе Вел. Поста в сан иеромонаха. В 1938 г. был послан на приход в Бельфор в помощь местному настоятелю о. Иакову Про-

топопову, а через год был назначен настоятелем приходов Востока Франции (Бельфор, Сошо-Монбельяр, Безансон, Страсбург и Нанси). С 1942 года обслуживал советских военнопленных в районе Востока Франции, а в 1943 г. митроп. Евлогием был назначен священником по обслуживанию лагерей военнопленных и рабочих «с Востока» по Атлантическому побережью, включая острова в Ламанше. В начале 1944 г. был, по доносу, арестован Гестапо и провел 10 дней в изоляторе и 6 недель в тюрьме до допроса. По освобождении из заключения вновь получил право обслуживать пленных и «власовцев», а в последний период раненых в госпиталях Парижа.

В 1945 году был назначен настоятелем Скорбященского храма в Париже, тогда же начал работу с А. М. Осоргиной в приходской школе, вначале в Кламаре, а затем при Скорбященском храме на улице де ла Тур.

С 1946 г. был помощником о. Ал. Шмемана по изданию «Церковного Вестника», а с августа 1951 до 1956 года был его редактором.

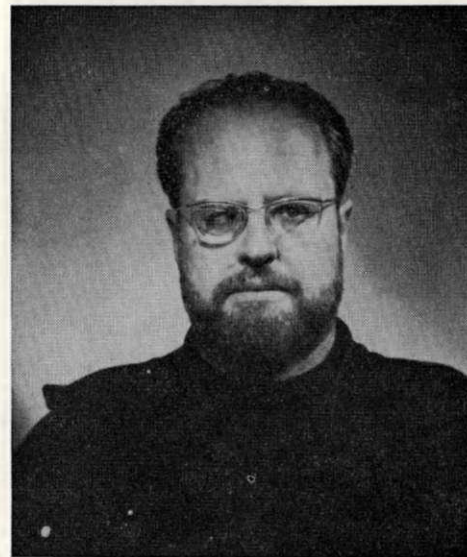
Хиротония во епископы состоялась в Фомино воскресенье, 27 апреля 1952 г. на Сергиевском Подворье. Хиротонию совершали митрополит Владимир и епископ Кассиан. В 1956 г. был назначен настоятелем Св. Николаевского Собора в городе Ницце, куда и переехал 10 октября 1962 г. Большим Собором Епископов Сев. Американской Митрополии был избран на кафедру Епископа Монтреальского и Канадского. В Америку выехал 18 апреля 1963 г.

**Протоиерей Алексей Петрович Князев — вице-председатель
Р.С.Х.Д. для Европы**

О. Алексей Князев родился в семье горного инженера в Баку, на Кавказе, 4 (17-го) апреля 1913 года. Выехал за границу осенью 1923 г. и с тех пор безвыездно проживал во Франции. Получил среднее образование во французских лицеях (сперва в Ницце, где был учеником покойного о. А. Ельчанинова, потом в Нэйи-сюр-Сен). Окончил юридический факультет парижского университета с дипломом кандидата прав (*licencié en droit*) в 1935 г.

Осенью 1938 г. поступил в Православный Богословский Институт в Париже, который окончил в звании кандидата богословия в 1943 г. В том же году оставлен при Институте в звании профессорского стипендиата и ассистента при кафедре покойного о. Сер-

гия Булгакова, и с этого момента преподавал в Богословском Институте сперва догматику, потом древне-еврейский язык и догматическое богословие — сначала в звании преподавателя, потом доцента. 1 февраля 1947 г. митрополитом Владимиром в Введенской церкви рукоположен во иерея. В 1954 году возведен в сан протоиерея. 8 мая 1955 г. защитил диссертацию на степень магистра богословия, 30 августа 1960 г. избран профессором Богослов. Института по кафедре Ветхого Завета. После кончины о. Василия Зеньковского избран 22 сентября 1962 г. деканом Богословского Института. С 1952 г. настоятель церкви в Монморанси во имя свят. Николая Чудотворца, что при доме Инвалидов.



Прот. Алексей Князев

Состоит в Р.С.Х.Д. с июля 1933 г.; стал его действительным членом с августа 1934 г. Принимал участие во всех студенческих лагерях, устраиваемых Р.С.Х.Д. на юге Франции до войны 1939 г. Принимал участие в различных кружках и съездах. До своего рукоположения был постоянным прислужником и чтецом в Введенской церкви. После своего рукоположения, указом митр. Владимира был назначен духовным руководителем юношеского отдела Р.С.Х.Д. и в этом звании проводил священническую работу во всех лагерях Р.С.Х.Д. в Saint Théoffrey, начиная с 1947 г.

Прот. Александр Шмеман — вице-председат. Р.С.Х.Д. для Америки

Протоиерей Александр Дмитриевич Шмеман родился в 1921 году в городе Ревеле (Эстония). Дед его был сенатором и членом Государственного Совета, а прадед по матери, А. Н. Шишков, известным церковным деятелем. С 1929 г. жил в Париже, где получил среднее и высшее образование. В 1945 году окончил Православный Богословский Институт (Св. Сергиевская Духовная Академия) и был оставлен ассистентом проф. А. В. Карташева по кафедре церковной истории. В 1946 г. митр. Владимиром был руко-



Прот. Александр Шмеман

положен в священника. В 1950 г. сдал в Совете Института докторский экзамен. В 1951 г. избран профессором церковной истории и литургики в Св. Владимирскую Духовную Академию в Нью-Йорке. Напечатал ряд работ: «Исторический Путь Православия» и «Введение в литургическое богословие»; статей в издании Православного Богословского Института «Православная мысль» («Судьба Византийской теократии», «Догматический Союз: об отношениях церкви и государства в Византии», «Неизданное произведение св. Марка Ефесского»), и в других церковных и научных изданиях. Помимо ученой и преподавательской деятельности, принимал участие во встречах с богословами других христианских исповеданий и в работе Р.С.Х.Д.

Кирилл Александрович Ельчанинов — генеральный секретарь Р.С.Х.Д.

К. А. Ельчанинов родился 1 апреля 1923 года в Ницце. Окончил среднее образование в Париже в 1941 г. С 1941 г. по 1946 г. учился в Православном Богословском Институте в Париже, который окончил со званием кандидата богословия. С 1948 по 1950 г. преподавал в Богословском Институте еврейский язык, а в 1950-1951 г.г. специализировался по истории древней философии в Харвардском университете и в епископальной богословской школе в Кембридже (Америка). В 1952 г. приступил к преподаванию истории греческой философии в Богословском Институте в Париже, с 1958 г. начал преподавать средневековую философию, а с 1963 г. апологетику.



К. А. Ельчанинов

В 1939 г. вступил в Р.С.Х.Д. и с 1939 по 1949 г. работал в качестве руководителя мальчиков в Юношеском Отделе Р.С.Х.Д. В 1949 г. избран секретарем Юношеского Отдела Р.С.Х.Д. и начальником Дружины Мальчиков.

На общем съезде Р.С.Х.Д. в 1953 г. в Америке избран генеральным секретарем Р.С.Х.Д. В 1952 г. на общем съезде Всемирной Студенческой Христианской Федерации в Индии был избран на три года вице-председателем.

Нина Константиновна Рауш фон Траубенберг

Родилась в 1920 году в военном лагере в Финляндии. Первые годы жизни провела в Германии, потом в Чехии, где умер отец и где мать, в тяжелых материальных условиях, вела педагогическую работу, под руководством В. В. Зеньковского, который еще с Киева был связан с семьей Н. К. Прага в то время являлась центром русской культурной и общественной жизни, в которой семья матери принимала живое участие.



Н. К. Рауш фон Траубенберг

После трехлетнего пребывания в Болгарии (с 1927 по 1930), переехала во Францию в 1930 году, где и закончила среднее образование в 1939 году. По приезде в Париж поступила в четверговую школу Р.С.Х.Д., а в 1935 попала впервые в летний лагерь Р.С.Х.Д. La Nartelle — по желанию матери, которая вскоре умерла. Этот шаг матери был воспринят Н. К. как некое промышление Божие, открывший ей путь религиозной жизни и введший ее в церковное общество. Участие в церковном хоре, посещение кружков Р.С.Х.Д., знакомство с С. С. Верховским, Павловыми, Ф. Г. Спасским, личная трудная жизнь, все как-то невольно толкало больше к общению со старшими, чем со сверстниками. С 1938 года стала членом Р.С.Х.Д.; принимала участие в экуменическом съезде в Амстер-

даме в 1939 году и в Осло в 1947; на экуменических встречах в Боссэ. В 1958 г. избрана в Совет Р.С.Х.Д.

Проживши четыре года у матери Марии Скобцовой, соприкоснулась с другими течениями религиозных и общественных стремлений. Мать Мария, м. Евдокия, арх. Кирпиан Керн, о. Дмитрий Клепинин, Мочульский своей жизнью, своим религиозным горением способствовали укреплению необходимости активного участия в жизни Церкви.

С 1945 г. Н. К., в необычайно трудных условиях, сначала занималась прикладной психологией и психопатологией детства, а затем была привлечена к научной работе по тем же дисциплинам и была командирована в Америку для изучения там всех этих проблем. О. В. Зеньковский с большим одобрением относился к напряженной научной работе Н. К., так как сам он всегда интересовался всеми научными открытиями в области психологии, ибо считал, что научные данные психологии могут помочь разрешению трудных вопросов духовной жизни. Это способствовало сближению Н. К. с о. Василием в последние годы его жизни, ибо он по новому освещал и религиозно осмысливал профессиональную работу Н. К.

ОДИН ПРОЦЕНТ НАШЕГО ЖАЛОВАНИЯ ДВИЖЕНИЮ

Понятие членства всегда имело второстепенное значение в Движении. Движение — церковная организация, вернее церковный актив, динамическая сила в Церкви, и в нем могут участвовать люди принадлежащие любой или никакой организации. Запись в Движение никогда не была обязательна для участия в нем.

Но с понятием членства сопряжено другое понятие — членского взноса, материальной поддержки Движения. С этим вопросом дело обстоит плохо. Очень немногие члены Движения чувствуют потребность и обязанность поддерживать Движение материально.

Движение получает очень ценную, но пропорционально невеликую денежную помощь от инославных друзей (Мировой Студенческой Федерации и Всемирного Совета Церквей). От многих начинаний Движению приходится отказываться за неимением средств. А вместе с тем, большинство движенцев и друзей Движения уже не живут в стесненных материальных условиях. В Ветхом Завете полагалось отдавать 10 процентов жалования ветхозаветной церкви. Мы отказались от законничества и фарисейского самодовольства, но тем самым часто складываем с себя и всякое попечение о Церкви или церковных организациях. О 10 процентах и говорить не приходится.

Если бы каждый из нас отдавал Движению хоть один процент своего заработка, это не только было бы “моральная” помощь, это позволило бы Движению значительно расширить свою миссионерскую деятельность.

Почему богаты Движения и Церкви в англо-саксонских странах? Не только в силу богатства народа, но главным образом, потому что верующие протестанты с большей честностью и дисциплиной относятся к самообложению, к отчислению части своих доходов Богу.

“Законничество” лучше беспечности. И отчисление определенной части заработка Церкви не обязательно проявление законничества. Оно может быть даром нашей ответной любви, нашей благодарности Богу, Церкви, Движению за те неисчислимые щедроты, которые мы от них получаем.

Движенец

ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ ВСТРЕЧИ В МОНРЕАЛЕ (1963)

I.

Краткое совещание объединило несколько православных и протестантских богословов с 8 по 11 июля с. г. Два протестантских докладчика (проф. J.-J. von Allmen из Neuchâtel и проф. W. Nicholls, англичанин из Ванкувера) и два православных (проф. А. Аливизатос из Афин и о. И. Мейендорф из Св. Владимирской Академии в Нью-Йорке) разработали темы о непрерывности Церкви и обоих преданиях, о Вселенских Соборах (с протест. точки зрения) и о Реформации (с правосл. точки зрения).

Этим двусторонним совещанием открывается для будущего новый и плодотворный метод диалога между Православием и Реформацией, в котором православная сторона сможет выступать на равных началах и в привычных нам богословских категориях, в частности при изучении вопросов Христологии, богословия о Святом Духе и экклезиологии.

II.

Но главным экуменическим событием этого года является 4-ая Всемирная Ассамблея «Веры и Порядка», которая состоялась в Монреале с 12 по 26 июля, и которая объединила около 500 участников, членов, советников, наблюдателей, гостей, журналистов, молодежи, принадлежащих ко всем христианским вероисповеданиям, входящим во Всемирный Совет Церквей (ВСЦ). Помимо многообразных англикан, протестантов, старокатоликов, православных, присутствовали также многочисленные католики, наблюдатели или представители прессы.

Присутствие католических гостей, видных богословов, экспертов на Ватиканском соборе, специалистов по работе с экуменическим движением, отражает новый «климат» сближения и сотрудничества этих последних лет, в особенности в связи с созы-

вом II-го Ватиканского Собора и с духом любви и смирения, навеянным покойным папой Иоанном XXIII. Все это было достойно отмечено при официальных речах на открытии Ассамблеи и в особенности в проникновенной и глубоко волнующей речи, произнесенной кардиналом Léger, архиепископом Монреальским на вечернем открытом экуменическом собрании перед 20.000 слушателями: «Как бы ни было серьезным то, что нас разделяет, сказал между прочим кардинал, то, что нас соединяет — еще более... Если церкви не принесут мира вселенной, если они не будут свидетельствовать в единстве, то возможно, что XX век пропустит час своего искупления».

Прислушивались с небывалым вниманием не только к римокатоличеству. Само экклезиологическое понятие «кафоличности» (передаваемое по-русски словом «соборность») было реабилитировано даже в кругах, считавшихся традиционно «реформационными». Методист С. Welch из Пенсильвании и проф. Johnston (протестант из Монреаля) подчеркнули вслед за д-ром L. Vischer значение «кафоличности Церкви в здоровой экклезиологии, означающей не только универсальность Церкви, но и целостность и подлинность церковного Предания: «Рост и развитие экуменического движения, сказал д-р Vischer, не принудит ли всех церквей поставить себе заново вопрос о смысле нашего общего признания, что Церковь, Избранный Народ Божий во Христе Иисусе, Тело Христово — кафолична? Мы не имеем права избегать этого выражения...».

Другой значительной темой объединения оказалось понятие Предания, живого Предания в Церкви. «В настоящих условиях, гласит отчет Секции о Предании, мы желаем пересмотреть проблему взаимоотношений Писания и Предания... Мы можем утверждать, что как христиане мы существуем через Предание Евангелия, засвидетельствованное в Писаниях, переданного в Церкви и через Нее силою Святого Духа». В первой редакции этого рапорта, можно было читать необычное для протестантов утверждение, что «классическая ссылка протестантов только на Писание (sola Scriptura) должна быть заменена утверждением, что мы существуем как христиане только через Предание (sola Traditione).

Одним из самых утешительных плодов экуменического общения последнего десятилетия, в особенности после Лунда (1952) является растущее согласие вокруг литургического богословия. Отчет Секции о Богослужении отражает литургическое возрождение, затронувшее разнородные слои христианского мира, незави-

симо от конфессиональных границ, и ведущее к переоценке крещального и евхаристического культа, как средоточия всей жизни Церкви. Здоровое литургическое богословие ведет к возрожденной экклезиологии: «все вместе в одном месте вокруг единой Евхаристии» (тема 5-ой Секции).

Через весь отчет секции о богослужении, ощущается постоянная забота сочетать верность древнему церковному Преданию с обновлением форм и языка богослужения для современного человека. Эта проблема встает в особенности на полях миссии, и мы знаем, что и отцы Ватиканского II-го Собора этой теме уделили много внимания.

III.

Православное участие в В.С.Ц. увеличилось за последние годы, в особенности после вступления в В.С.Ц. церковью русской, румынской, болгарской, польской в Нью-Дели в 1961 г. (см. наш отчет «Христос — Свет мира» в «Вестнике Р.С.Х.Д.», 1962, № 64, стр. 5-14 и № 65, стр. 21-29). Массовое вступление православных в В.С.Ц. несомненно уменьшает количественную недостаточность православных в протестантских ассамблеях. Не следовало бы все же забывать первостепенной и плодотворной роли, которую играли и играют православные богословы русского рассеяния (прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский, Л. А. Зандер и др.), которые участвовали во всех мировых собраниях, начиная с 1918 года, и которые возвещали с дерзновением православное учение, во дни, когда русская Церковь носила подвиг насильственного молчания, и была одинокой и гонимой. Теперь что гонения на верующих возобновились в СССР с новой и небывалой силой, кто знает, надолго ли дано русской церкви участвовать в экуменическом движении?

Относительно православного участия в В.С.Ц. то чувствуется в экуменических кругах возрастающая тревога о том, что Православие, повидимому, пытается затормозить естественную эволюцию В.С.Ц. в сторону «оцерковления» (сознательного или бессознательного или неотвратимого) структур В.С.Ц. Известно, что уже в 1950 г. в Торонто Центральный Комитет Совета Церквей отказался придать Совету Церквей характер церковности или признать его как «Супер-Церковь». Но в Монреале, Генер. Секретарь В.С.Ц., д-р Виссер Туфт высказал открыто общий вопрос о том «является ли В.С.Ц. только лишь братским объединением автономных церквей, собранных воедино ради общих целей (точка зрения православных, Б. Б.) или же, хотя он и не становится супер-Церковью, не приобретает ли В.С.Ц. экклезиологическое значе-

ние, присущее самим церквам. Не является ли сам в себе В.С.Ц. какой-то церковной реальностью?

Можно здесь поставить вопрос о том, сумели ли православные, отвергая со всей ясностью и последовательностью протестантские домыслы об экклезиологическом значении В.С.Ц., сумели ли мы отдать должное положительному смыслу протестантских исканий Церкви, в ее большей целостности, «кафоличности», жизненности? Можно спросить также: не имеет ли отношение к самому Православию эта внутренняя эволюция протестантизма в Экуменическом Движении? Наконец, участие Православия в Экуменическом Движении не определило ли частично стремление протестантов к единству и кафоличности?

Конечно, исторические обстоятельства во многом объясняют замкнутость православных и даже отрицательное отношение к экуменическому общению. Но часто помимо нас самих или в нашем отсутствии, «православные» ценности постепенно входят в церковную жизнь Реформации. В период, который следует за Монреалем, диалог между православием и протестантизмом усилится. Лишь в меру собственного возрождения изнутри, Православие сможет ответить на вопрошания католичества и протестантизма, сможет свидетельствовать о многовековом богатстве Православного Предания.

Свящ. Борис Бобринской

ПРАВОСЛАВНАЯ ЖИЗНЬ В НОВОЙ ЗЕЛАНДИИ

...До моего приезда сюда в 1950 году, здесь была только греческая Церковь с постоянным священником-греком в Веллингтоне. Я обосновал здесь четыре церковных общины: в Веллингтоне, Донидике, Крейчерче и Окленде. В Веллингтоне имеется церковный двухэтажный дом, в нижнем этаже коего помещается храм и библиотека. В Окленде семь лет тому назад прихожане своими руками построили храм. В Крейчерче, в настоящее время заканчивается постройка каменного храма, тоже руками прихожан. Скоро будем совершать его освящение. В Донидике мы пользуемся сирийским православным храмом (постоянного сирийского священника здесь никогда не было, он приезжал сюда из Австралии). Русских людей в Новой Зеландии около 400 душ — кроме того, наши храмы посещаются югославами, болгарами, македонцами, румынами и частью греками, родившимися в России. За мое здесь тринадцатилетнее пребывание, я обратил в православие около 10 душ. Православные люди живут не только в этих названных четырех городах — около пятой части живут в других

городах и местах страны. (Других православных славян и румын здесь около 300 душ). Ввиду разбросанности православных малыми кучками, — я сам зарабатываю на свое существование, состоя на государственной службе, как химик. Это совмещение двух занятий, конечно, не легко. Справляюсь с визитациями других общин благодаря очень хорошо организованному воздушному сообщению. Вот, например, только на прошлой неделе слетал в Окленд на погребение, сделав туда и обратно около 800 миль за 23 часа. Есть также удобное сообщение с Южным Островом паромом. Можно за ночь приехать из Веллингтона в Крейсерч. Но я обычно пользуюсь аэропланом, меньше отнимает времени и не утомительно. Греков здесь тысячи две с пишиным. Они почти все живут в Веллингтоне.

Прот. Алексей Годяев

LES EDITEURS REUNIS

11, rue de la Montagne Sainte-Geneviève, Paris (5^e)
Tél.: ODE. 74-46 et ODE. 43-81
Compte Chèques Postaux: Paris 13313-73

EXTRAIT DU CATALOGUE

| | Fr |
|--|-------|
| N. Struve — Les Chrétiens en U.R.S.S. | 19,50 |
| N. Zernov — The Russian Religious Renaissance of the XX c. | 24.— |
| Карташев — Вселенские Соборы | 45.— |
| “ — Очерки по истории Русской Церкви, 2 тома — | 40.— |
| Зеньковский — Основы христианской философии. Т.I: Христианское учение о познании | 9,50 |
| (Готовится к печати часть II). | |
| Зернов Н. — Вселенская церковь и русское православие | 4.— |
| Христианское Воссоединение. Сборник статей: о. С. Булгакова, Н. Бердяева, Карташева, В. Зеньковского, С. Цанкова, Г. Аливизатоса, арх. Геннадия, митр. Нектария. | 5,25 |
| С. В. Булгаков — Настольная книга для священно-церковно-служителей. (Сборник сведений, касающихся практической деятельности духовенства) Фотокопия изд. 1900 г. в переплете | 60.— |
| Стенной Календарь с репрод. 13 старинных икон, в красках .. | 12,50 |
| Икона Спасителя на дереве, Икона Владимирской Божией Матери на дереве. Размер 24×19 см. Каждая | 20.— |

Большой выбор репродукций ИКОН размера открытки 0,50 Fr
Каталог книг высылается бесплатно

ВЕСТНИК

Русского Студенческого Христианского Движения
XXVIII-й год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ «ВЕСТНИКА»

- Во Франции:** Подписную плату просим вносить на почтовый счет П.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 Ф., с целью поддержки — 15 Ф.
- в Америке:** Mrs Olga Polivanov. 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: 15 s.
- в Германии:** Herr A. Beerwald. (14a) Dornstadt bei Ulm. Altenheim. Deutschland.
Подписная плата на год: 8 немец. марок.
- в Канаде:** Mr. Oleg Revenko. 1154 St. Catherine St. Westmount-Montréal.
Подписная плата
- в Швеции:** Prost S. T.

Tous droits de traduction

ЧИТАТЕ

Редакция «Вестника» просит читателей сообщать о том, как читатель пользуется тем читателям за 1963 год, и просит

Каждая Ваша подписка из

Распространяйте «Вестник» и знакомьте

СПРАВОЧНИКИ