

LE MESSAGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

- Н. А. Струве: ГОЛОС ВЕРУЮЩИХ РУССКОЙ ЦЕРКВИ
- Открытое письмо от верующих Кировской (Вятской) Епархии Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси, Алексию
- Прот. Г. Бенигсен: ЦЕРКОВЬ и МИР
- Проф. Л. А. Зандер: ПАПСТВО
- Архим. А. Семенов Тян-Шанский; прот. А. Шмеман: Памяти протопресвитера Н. Н. Афанасьева
- Прот. Н. Н. Афанасьев: ЕЙ, ГРЯДИ, ГОСПОДИ ИИСУСЕ

ПАРИЖ—НЬЮ-ЙОРК

№ 89

TRIMESTRIEL

IV - 1966

LE MESSAGER

périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes

Редакционная коллегия:

Франция: К. А. Ельчанинов, В. А. Водов, проф. прот. Алексей Князев,
И. В. Морозов, свящ. Петр Струве, Н. А. Струве.
Америка: Архиеп. Сильвестр Монреальский и всея Канады, проф. прот.
Александр Шмеман, проф. прот. Иоанн Мейендорф, М. Гизетти, О. Раевская
Секретарь Редакционной коллегии: И. В. Морозов.
91, rue Olivier de Serres, Paris 15^e. Tél. : BLO. 53-66

СОДЕРЖАНИЕ

Голос верующих Русской Церкви — Никита Струве	1
Его Святейшеству, Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси, Алексию — Открытое письмо от верующих Кировской епархии	3
Очерк психологии советского атеизма (продолжение) — Прото- иерей Д. Константинов	21
Разговор о бахвальстве — Проф. В. Вейдле	27
Церковь и мир — Протоиерей Г. Бенигсен	31
Папство — Проф. Л. А. Зандер	36
Протопресвитер Николай Николаевич Афанасьев	56
Памяти Протопресвитера о. Николая Афанасьева — Архимандрит Александр (Семенов Тян-Шанский)	59
Памяти Отца Николая Афанасьева — Прот. А. Шмеман	65
Ей, гряди, Господи Иисусе — Прот. Николай Афанасьев	69
 ВОСПОМИНАНИЯ	
Юношеское содружество (из воспоминаний М. М. Кульман)	82
 ХРОНИКА	
Миссионерская поездка в Монтаржи — И. В. Морозов	83

Во Франции подписьную плату просим вносить только на почтовый
счет РСХД:

C.C.P. Paris 2441-04. Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e.

4 numéros par an. Abonnement annuel: 15 frs. Prix du numéro: 3 frs 75
Adresse de la Rédaction : Action Chrétienne des Etudiants Russes,
91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e. France.

ГОЛОС ВЕРУЮЩИХ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Письмо «верующих» Кировской (Вятской) епархии — документ необычайной важности. До недавних пор до Запада доходили жалобы простых монахов или паломников, спонтанно вставших на защиту своих святынь. Затем раздался веский и мужественный голос церковной интеллигенции (письма двух священников «смиренного христианина» и несколько запальчивого А. Краснова-Левитина), теперь же *впервые* звучит голос верующего народа, сознательных и активных прихожан. Двенадцать человек, смело подписавшихся под открытым письмом Святейшему Патриарху, всецело подтверждают и одобряют послание двух священников, которое позволило им глубже осознать все то страшное, что происходит в их епархии. И первое значение их свидетельства именно в этом ответе Церкви, в этой начавшейся рецепции церковным народом той акции двух священников, которая носила пророческий характер, и в силу этого некоторым недоброжелателям казалась обоснованным действием.

Вятский документ первое *аминь*, произнесенное Церковью словам двух священников.

Но его значение и в другом. Московские священники обобщили страдальческий опыт Русской Церкви за последние годы. Вятский документ потрясающая иллюстрация к их обобщениям. Факты, которые приводят вятичи, производят удручающее впечатление: мы уже наглядно видим до какого предела дошло внутреннее разложение официальной Церкви, при попустительстве нынешней церковной верхушки. Дело уже не в большей или меньшей «чистоте», а в бытии самой Церкви. Церковь, изгоняющая нищих, отказывающая

младенцам приходить ко Христу, сама себя позорящая и разрушающая — может ли носить имя Церкви?

Скажут, что Кировский епископ — явление исключительное. Но важно не то, много или мало таких, как епископ Иоанн (увы, их не так уж мало), а то, что церковная власть не может, вернее не смеет такого епископа сместь, хотя сместила, без всякого труда, архиепископа Ермогена, и тем самым подтверждает, что Церковью управляет не она, а безбожное и враждебное Церкви государство.

«Вятский документ», как и предшествующие ему письма, войдут в историю Церкви. Обилие документов показывает, что до некоторой степени изжиты те сталинские времена, где было место только или молчанию, или сидению в лагерях. Поэтому не стоит удивляться, что снова ставится под сомнение и вся религиозно-политическая линия митрополита Сергия. Мы сейчас вернулись в каком-то смысле к концу двадцатых годов, когда путем открытых писем в Церкви шли ожесточенные споры вокруг декларации митрополита Сергия. Затем, в течение 35 лет, видимых споров в Церкви уже не было, потому что сталинский террор ликвидировал всякую возможность «подполья», негласного инакомыслия. Теперь же во всех отраслях, рядом с официальной литературой, существует и полуофициальная и совсем не официальная. Споры о «Сергиевской линии» можно только приветствовать как пробуждение свободы внутри Церкви; (а не ужасаться им, как делают некоторые в эмиграции). Но следует тут же заметить, как казенна, как жалка аргументация официальной Церкви рядом с богословской осмысленностью и нравственным пафосом тех, кто высоко подняли знамя свободной, свидетельствующей и не зависимой от государства Церкви. И верим, что подвиг архиепископа Ермогена, двух священников, вятских прихожан и почаевских монахов и других исповедников, поможет с Божией помощью Русской Церкви вырваться из мрака греховного и снова воссиять непорочным светом над Русской землей.

ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ, СВЯТЕЙШЕМУ ПАТРИАРХУ МОСКОВСКОМУ И ВСЕЯ РУСИ, АЛЕКСИЮ

От верующих Кировской епархии
Июнь 1966 года

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО

Настоящее открытое письмо адресуется всем верующим Русской Православной Церкви.

ВАШЕ СВЯТЕЙШЕСТВО!

Верующим Кировской епархии стало известно «Открытое письмо» Вашему Святейшеству священников: Н. Н. Эшлимана и Г. П. Якунина, написанное в декабре 1965 года.

Верующие Кировской епархии **целиком и полностью** поддерживают это письмо и со своей стороны считают своим христианским долгом заявить следующее:

I. — ГЛАВНАЯ ВИНА ВЫСШЕГО ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Ныне Русская Православная Церковь находится в бедственном положении, исчезают христианские семьи и никто не заботится об укреплении христианских начал семейной жизни.

Дети школьного возраста совсем отстранены от Церкви. Пастыри никогда не говорят о христианском воспитании детей и даже сами отказываются исповедать и причащать их в открытых храмах.

Христианская вера нигде не защищается от нападения атеистов. Первые иерархи Церкви (митр. Никодим и др.) отказ от апологии христианской веры возводят в нерушимый закон Церкви.

Приходы, как религиозные объединения, заменены «двадцатками», которые в Кировской епархии в большинстве приходов существуют только на бумаге. Юридически приходы представлены Церковными Советами, которые часто назначены уполномоченными Совета по делам РПЦ, управляют хозяйством общины без ведома верующих и находятся в полном подчинении уполномоченных.

Пастыри превратились в наемных жрецов, не знающих своих

пасомых. Они так же, как и церковные советы, безоговорочно исполняют, не объявляя верующим, любые устные распоряжения уполномоченных.

Пастыри превратились в наемных жрецов, не знающих своих пасомых. Они так же, как и церковные советы, безоговорочно исполняют, не объявляя верующим, любые устные распоряжения уполномоченных.

Епископы стали государственными чиновниками, только получающими жалование от верующих!

Верующие, в своем большинстве, являются бесприходными посетителями богослужений, не интересующимися церковной жизнью. Огромное число верующих лишено даже возможности посещать богослужения, так как во многих районах на сотни километров закрыты все храмы.

Нет религиозно-нравственного единения верующих!

Пастыри и приходы оказывают очень малое влияние на нравственную жизнь верующих. Никто не заботится о духовно-нравственном возрождении верующих; все внимание сосредоточено на показном благочестии и внешней обрядности.

Фарисейство — главный духовный недуг, поразивший многих епископов, священников и верующих!

Это бедственное положение порождено, как общим духовно-нравственным падением всех верующих, так и разращением значительной части епископов и священников. Это последнее имеет свое начало в той неправде, которая содержится в книге «Правда о религии в России», изд. в 1942 году.

Эта книга научает церковнослужителей человеческой антихристианской мудрости: посредством лукавства приспособляться к жизни, сохранять свое благополучие («пasti себя») и в то же время соблюдать правила показного благочестия!

Книга явилась программой деятельности Патриархии!

Зло, посеванное книгой, постепенно развивалось и стало приносить горькие плоды с 1960 г., когда, под давлением Н. С. Хрущева, власть имущие атеисты приступили к «искоренению религии в СССР» и когда власть в Патриархии стала переходить в руки архимандрита, а потом митрополита Никодима.

Совпадение этих двух обстоятельств не случайно!

Правильное отношение между религиозным долгом и гражданскими обязанностями верующих устанавливается заповедью Господа нашего Иисуса Христа: «**Отдавайте кесарево Кесарю, а Божие Богу**» (Матф. 22, 21).

Эта заповедь требует того, чтобы высшая церковная власть, епископы и священники, не угождали, ради своего благополучия, гражданской власти, когда она вмешивается во внутренние дела Церкви и вынуждает верующих нарушать заповеди Божии, но ценою жизни защищать веру и правду.

В нарушение этой заповеди, первые иерархи Церкви, возлюбив человеческую славу и богатство, стали на погибельный путь рабского подчинения всем незаконным распоряжениям совета, направленным на разрушение Церкви и искоренение христианской веры в нашей стране!

Практическая деятельность Патриархии, начиная с 1960 года, была направлена на то, чтобы сделать всех епископов и священников послушным орудием в руках власть имущих атеистов.

Погибельный путь человекаугодничества привел некоторых епископов и священников к открытому предательству Христовой Церкви!

Совершенно верно писали авторы «Открытого письма»!

В настоящее время в Русской Церкви есть ряд епископов и пресвитеров, которые сознательно служат беззаконию. Это те, кто стяжал недобрую славу усердных закрывателей православных храмов!

Это те, кто любое распоряжение уполномоченного почитает более Евангельского Слова и церковных канонов!

Это те, кто отлучает детей от Святого Причастия, кто ругается Церковной святыне, кто предавал своих братьев!

Это те, кто, вовсе потеряв страх Божий, помогают антирелигиозникам в их стремлении разрушить Церковь!

Для нас, верующих Кировской епархии, тайное беззаконие высшей церковной власти обнаружилось, когда в конце 1962 года к нам прибыл епископ Иоанн!.. (1).

Этот епископ повсюду сеял вражду, различными способами закрывал Церкви и увольнял хороших священников, ставил на место их и возвышал недостойных и пьяниц, совершаил волюющие

1) Еп. Иоанн (в миру Иван Спиридонович Иванов) родился в 1912 г. в Пскове, в семье рабочего. Священником он стал во время немецкой оккупации в 1943 г. в родном Пскове, эвакуировался в Литву, а затем вернулся в Псков. “Был связан с партизанским движением, за что имеет правительенную награду”. Окончил в 1954 г. курс Ленинградской духовной академии. Во епископа поставлен 21 ноября 1962 г. До редакции “Вестника” дошли недавно слухи, что еп. Иоанн недавно скончался.

Прим. Ред.

беззакония, бесчинствовал во время богослужений, проклинал и отлучал от Церкви твердых верующих и старых священников! Обманывал, клеветал, лгал, занимался любостяжательством и открыто нарушал этикет епископского безбрачия!

Даже среди неверующих трудно найти столь нечестивого и порочного человека, каким является епископ Иоанн. Но благодаря большому самомнению и глупости, он тайное сделал явным!

Он строго сказал священникам: «Кто посмеет послушаться уполномоченного, того я запрещу!»

Замечательно то, что он постоянно выставлял сам себя в смешной роли провокатора Церкви.

Так, в декабре 1963 г. епископ Иоанн самовольно перевел настоятеля церкви с. Анкушино, архим. Клавдиана Моденова в с. Корляки, а с. Анкушино оставил без священника, хотя были кандидаты, желающие поступить туда. Поэтому староста церкви этого села И. Е. Казаков подал в 1964 г. в Патриархию несколько жалоб за беззаконные действия еп. Иоанна.

Жалобы остались без ответа, а еп. Иоанн разгневался на старосту. Когда последний 17 февраля 1965 г. явился к еп. Иоанну по вопросу о назначении священника, то епископ в течение двух часов набрасывался на него с кулаками и кричал: «Я тебя отправлю в НКВД!»

Потом он поехал на квартиру верующего Б. В. Талантова, которого он, по-видимому, заподозрил в соучастии в написании жалоб. Здесь он, в присутствии многих людей, угрожал Б. В. Талантову прокурором и вел себя так, как будто он был следователем НКВД, производящим арест во время «Ежовщины».

Тем самым он открыто стремился показать, что он не только епископ, но и еще влиятельный человек следственных органов.

Действительно: «Всякий благоразумный действует с знанием, а глупый выставляет напоказ глупость!» (Притч. Соломоновы 13, 7).

Как же при отделении Церкви от государства епископ Церкви мог оказаться одновременно чиновником государственных следственных органов!

Все это хорошо известно Патриархии из письма Б. В. Талантова от 19 марта 1965 года.

7 февраля 1966 года представитель Кировских верующих Г. Т. Ворончихин был в Патриархии с очередной жалобой на еп. Иоанна. В его присутствии представители Тульских верующих сказали секретарю Патриархии по поводу назначения митр. Анто-

ния (2) на Тульскую кафедру: «Если вы пошлете к нам митр. Антония, то мы ему кирпичем залимоним в голову!»

Г. Т. Ворончихин спросил секретаря, что это за митрополит Антоний, которого так «радушно» думают встретить верующие?

Конечно, Патриархии хорошо известны и еп. Иоанн и митр. Антоний, но это сравнение неопровержимо показывает, что ряд епископов стал на путь открытого предательства.

Простой священник, в силу давления на него такого епископа и уполномоченного, стоит перед выбором: либо стать нарушителем Евангельского учения, либо оставить службу в Церкви!

Полное подчинение епископов и священников власти имущим атеистам «превращает Церковь в служебный придаток безрелигиозного государства». Это породило все те горькие плоды, которые перечислены ниже.

Стремление Высшего Церковного Управления сделать всех епископов и священников послушным орудием в руках власти имущих атеистов, — орудием, направленным на разрушение Церкви — вот главная вина Высшего Церковного Управления!

II. — ИЗГНАНИЕ НИЩИХ И БЕДНЫХ ИЗ ХРАМОВ

Власть имущие атеисты, желая опорочить христианскую веру в глазах широких масс населения, с 1960 г. через уполномоченных Совета по делам РПЦ стали оказывать давление на священников и церковные советы, вынуждая их изгонять из храма нищих.

Боясь лишиться регистрации, священники многократно выступали с амвонов с призывом изгонять всех нищих из церквей и церковных оград.

Церковные советы и темные верующие, внимая безбожным призывам, много раз с поразительной жестокостью выталкивали из храмов и церковных оград нищих и бедно одетых людей и даже избивали их, дерзко нарушая одну из главных заповедей Божиих, «Возлюби ближнего твоего, как самого себя».

Человек, совершая даже тяжкое преступление, всегда стремится оправдать себя каким-нибудь софизмом. Для оправдания

2) Митрополит Антоний Кропевич принадлежит другому поколению: он родился в 1890 году, а во епископа был посвящен в 1944 году. Имеет старое семинарское образование. О том, что митрополиту Антонию приходилось в Туле служить под прикрытием наряда милиции, писал в своей статье «Слушая радио» А. Левитин. Все же, недавно митрополит Антоний был уволен на покой (вероятно, из опасения народных волнений).

Прим. Ред.

изгнания нищих был придуман софизм: «Изгнанием нищих, мы спасаем храмы от закрытия».

В г. Кирове до осени 1962 г. были две церкви: Серафимовская и Федоровская. В обеих церквях усердно изгоняли нищих, но особенно жестоко изгоняли нищих из Федоровской церкви.

Осенью 1962 г. под давлением властей, духовенство обеих церквей, тайно от верующих, «добровольно» согласилось «слиться в одну общину» и отдать Федоровскую церковь Горсовету, который скоро взорвал ее и спустил под откос в реку Вятку.

Так изгнание нищих «спасло» храм от закрытия!

О закрытии Федоровской церкви и беззаконном изгнании нищих мы писали Вам, Ваше Святейшество, в письме, которое было Вам вручено через еп. Киприана 20 февраля 1963 года.

Но и на это письмо, как и на все другие жалобы и письма, последовало гробовое молчание!

Игнание же нищих и бедных из храмов повторялось еще много раз!

III. — ПРЕКРАЩЕНИЕ ТРЕБ НА ДОМУ

В Кировской епархии, начиная с 1961 г. и по настоящее время, священники для совершения исповеди, причащения и соборования на дому больных требуют специальное разрешение Горсовета или Сельсовета. Практически такое разрешение получить во время невозможно и больные умирают без причащения и соборования. Это всегда сильно огорчало верующих. Поэтому мы в своем письме от 20 февраля 1963 г. просили Вас, Ваше Святейшество, срочно разрешить вопрос о причащении и соборовании больных на дому, без специального разрешения гражданских властей. Но до сих пор этот вопрос остался не разрешенным!

С этим вопросом мы обращались в Совет по делам РПЦ. Чиновник Совета сказал: «Попы все обманывают. Никакого специального разрешения для причащения и соборования больных на дому не требуется».

В то же время чиновник отказался дать официальное распоряжение по этому вопросу на имя областного уполномоченного. Он сослался при этом на существующие законы. Действительно, по существующим законам на частных квартирах без особых разрешений и уведомлений разрешается не только причащать и соборовать больных, но и совершать панихиды и крещения.

Поэтому поведение высшего церковного управления в этом вопросе весьма странно и подозрительно! По нашему мнению,

необходимо ныне во всех церквях с амвонов громогласно прочитать «поучение ко иереям» Святителя Димитрия митр. Ростовского и Ярославского о **Тайне Исповеди** (были случаи, когда уполномоченные вынуждали священников сообщать им, что говорят верующие на исповеди) и об обязанности иереев причащать больных, не считаясь со временем!

«Заповедию убо Бога нашего заповедаем иереем, да всячески пекутся о спасении душ человеческих во дни и в нощи, не презирающие убогих и нищих»... (Соч. Свят. Димитрия, ч. I, изд. 1895, стр. 121).

IV. — МАССОВОЕ ЗАКРЫТИЕ ЦЕРКВЕЙ

С 1960 по 1964 гг. в СССР было закрыто против воли верующих около 10 000 церквей, т. е. около половины церквей, которые были открыты при И. В. Сталине.

В Вятской (ныне Кировской) епархии в дореволюционное время было более 500 приходских церквей.

В Кировской епархии в 1959 г. было всего 75 церквей, из них 7 деревянных молитвенных домов, построенных на средства верующих после войны. С 1960 по 1964 гг. включительно было закрыто путем произвола и жестокого насилия 40 церквей, или 53 %.

В 1966 г. богослужения совершались лишь в 33 церквях, а в двух других нет священников более 3-х лет.

Во всех закрытых церквях интерьеры варварски разрушены, иконы и книги сожжены, утварь и имущество (воск, краски, полотна, мука, вино и т. д.) расхищены при закрытии. Многие из закрытых церквей полностью разрушены. Так полностью разрушены 6 деревянных молитвенных домов, взорвана каменная церковь в гор. Кирове.

На территории Кировской области не осталось ни одного памятника церковной архитектуры.

Некоторые священники энергично протестовали и боролись против незаконного закрытия церквей, где они служили. Но не встретив поддержки в этой борьбе со стороны епископа и Патриархии, куда они бесполезно обращались, они не сумели отстоять правое дело и невинно пострадали!

Уполномоченные Совета по Кировской области с 1960 по 1963 г. сняли с регистрации 21 священника. Но некоторые свя-

щенники, как теперь стало известно, желая спасти свое положение и благополучие, стали на путь предательства и тайно соучастовали в закрытии церквей.

Подобные люди забывают, что «нет ничего тайного, что бы не стало явным».

Верующие всех закрытых церквей самоотверженно боролись с произволом и беззаконием, но удалось спасти от разрушения лишь церковь в с. Быстрица, которую трижды закрывали и открывали!

Верующие скоро поняли, что **Патриархия** совершенно устроила от защиты веры и правды, а может быть и сама тайно соучастует в закрытии церквей!

Они подали сотни жалоб в Президиум Верховного Совета СССР и Верховный Суд, в центральные газеты, в канцелярию Н. С. Хрущева. Жалобы были подписаны сотнями и тысячами верующих.

При закрытии церквей произошли значительные народные волнения в г. Зуевка, в с. Рой, и с. Защиженье, в с. Пищалье.

С 1960 по 1963 гг. местные власти для устрашения верующих и подавления недовольства применяли энергичные и жестокие репрессии: штраф, незаконный арест, незаконное осуждение на различные сроки тюремного заключения, различные приемы застрашивания!

Верующие Кировской епархии и теперь законным путем борются за открытие всех закрытых церквей.

Власть имущие атеисты поняли, что насилием временно можно закрыть церкви, но веру искоренить нельзя. Насильственное закрытие может привести только к народному недовольству. **Поэтому тактика борьбы с религией была изменена!**

В Кировскую епархию был послан ставленник Куроедова епископ Иоанн.

7 февраля 1966 г. секретарь Патриархии сказал представителю Кировских верующих Г. Т. Ворончихину относительно отстранения от кафедры епископа Иоанна: «Епископов назначает и увольняет государственная власть, а не Патриархия! Поэтому Патриархия не может самостоятельно отстранить от управления Кировской епархией вашего епископа Иоанна!»

Епископ Иоанн, как теперь стало очевидно, должен был своими действиями погасить веру в сердцах людей, чтобы верующие

сами закрыли церкви. С первого дня своего пребывания в г. Кирове он развил энергичную деятельность по разрушению Церкви Христовой.

*
**

В пос. Рудничном на средства верующих в 1947 г. был выстроен молитвенный дом. Епископ Иоанн, в сговоре с уполномоченным И. Д. Ляпином и свящ. молитвенного дома В. Н. Коробовым, перевел последнего в гор. Нолинск, а в Совет по делам РПЦ они сообщили, что молитвенный дом не имеет достаточных доходов для своего существования.

Совет по делам РПЦ, на основании циркуляра Патриархии о закрытии церквей, не имеющих достаточного дохода для своего существования, закрыл этот молитвенный дом и 1-го апреля 1964 года местные власти ночью разрушили его.

Верующие пос. Рудничного четыре раза ездили в Москву в Патриархию к митр. Пимену с жалобами на еп. Иоанна.

В своей четвертой жалобе на имя Патриарха от 27-го июля 1964 г. они писали:

«Мы в четвертый раз обращаемся к Вам с просьбой расследовать наше дело и осудить недостойный поступок о. Василия Коробова и еп. Иоанна. Они совершили обман и предательство! Местные власти официально заявили, что молитвенный дом закрыт еп. Иоанном... Мы просим Вас расследовать дела Кировской епархии, удалить от нас еп. Иоанна и послать нам истинного пастыря».

Все жалобы остались без ответа!

Осенью 1963 г. еп. Иоанн, без всякой вины, запретил служить старому протоиерею Алек. Кл. Кибардину, настоятелю церкви с. Кстинино, а второго священника и диакона этого села перевел в гор. Халтурин, где не требовались ни диакон, ни священник. Церковь же в с. Кстинино он закрыл с января 1964 г. до середины мая 1964 г.

Под давлением верующих ему пришлось послать в церковь с. Кстинино священника, но прот. А. К. Кибардина различными запрещениями он выжил из Кировской епархии.

Ненужным переводом в церковь г. Халтурин священника и диакона он создал вражду, в результате которой запретил служить старому священнику А. Орлову.

20 декабря 1964 г. он неожиданно приехал в г. Халтурин и здесь посвятил переведенного из с. Кстинино диакона А. Е. Амосова в священники и объявил его настоятелем Церкви. Когда не-

доумевающий народ стал спрашивать, почему он убирает имеющегося настоятеля свящ. А. Г. Никулина, то он на всю церковь закричал:

«Не я его убираю, а он сам вас покидает. Он, как блудливый кот, надоел мне со своими просьбами перевести его в другой приход».

В церкви возник шум. Когда одна из спрашивающих женщин подошла к нему на благословение, он на всю церковь закричал: «Будь ты проклята!» При выходе из церкви он закричал на другую женщину: «Будь ты проклята, не будет тебе прощения ни в настоящем веке, ни в будущем!»

У церкви «Владыка» объявил свящ. И. Г. Никулину о том, что он запрещает ему служить. Об этом бесчинстве Патриархии известно из письма Б. В. Талантова от 19 марта 1965 г.

Осенью 1963 г. еп. Иоанн перевел без всяких оснований архим. Клавдиана Моденова из с. Анкушино в с. Корляки и до настоящего времени препятствует назначению в это село священника, хотя имелись достойные кандидаты, желающие поступить туда. Он закрыл этот храм, потому что он дает малый доход Патриархии и государству, а такие приходы, как он сказал, Патриархия решила закрыть».

В начале 1965 г. еп. Иоанн задумал закрыть деревянный молитвенный дом в гор. Котельнич. Для этой цели он по телефону сообщил обл. уполномоченному Совета по делам РПЦ Б. В. Родину, что настоятель молитвенного дома священник И. Г. Никулин объявил верующим о явлении чудотворной иконы и толпы паломников идут теперь в молитвенный дом.

Эта клевета была рассчитана на то, что уполномоченный сразу возьмет регистрацию у свящ. И. Г. Никулина и молитвенный дом будет фактически закрыт. Но в результате расследования, уполномоченный установил, что это была клевета и не взял регистрации у свящ. И. Г. Никулина.

Подлая клевета еп. Иоанна стала известна многим и он возненавидел свящ. И. Г. Никулина.

2-го августа 1965 г. у свящ. Никулина случился острый приступ аппендицита и его в тот же день оперировали. Находясь в больнице, он получил от еп. Иоанна указ о том, что «он запрещается в священнослужении за самовольное оставление Церкви».

17-го августа еп. Иоанн посвятил в сан священника диакона Молитвенного дома Николая Малиновского, а 19-го августа, наругавшись в храме на свящ. И. Г. Никулина, он объявил народу,

что настоятелем молитвенного дома становится новый свящ. Н. Малиновский.

В августе-октябре свящ. И. Г. Никулин трижды ездил в Патриархию с жалобой на беззаконие епископа-самодура. В последнее посещение управляющий Патриархией архиепископ Алексий начал защищать еп. Иоанна и обвинять неизвестно в чем свящ. И. Г. Никулина.

Между тем, новый свящ. Н. Малиновский, по научению еп. Иоанна, начал гнусное дело разрушения церковной жизни: он стал доносить и клеветать на старосту Е. Р. Нечанову, пьяствовать дома и в алтаре, вымогать у старосты деньги.

«Я закрою церковь, — кричал он пьяный, — и епископ даст мне любое место». Однажды в конце ноября он пьяный служил литургию. Во время великого входа он вдруг заметался по храму с дискосом и потиром, поставил их куда попало и с амвона стал поносить Церковный Совет. Такая сцена повторялась трижды.

Находящиеся в храме спрашивали старосту: «Что это у вас за комедия?»

После этого почти никто не стал ходить в Молитвенный Дом.

Староста Е. Р. Нечанова обратилась к районному уполномоченному с просьбой лишить регистрации свящ. Н. Малиновского, но последний сказал: «Не могу, за него стоит архиерей».

«Как же нам быть, ведь он бесчинствует и вымогает деньги?» — спросила Е. Р. Нечанова.

«Вот нам такие священники и нужны!» — сказал улыбаясь уполномоченный и тем самым раскрыл тайну предательства еп. Иоанна.

8-го декабря Е. Р. Нечанова приехала в г. Киров и сообщила еп. Иоанну о всех этих бесчинствах. Он, желая ее устрашить, сказал: «По клевете одной монашки меня посадили в тюрьму, но скоро разобрались и выпустили, а монашку на моих глазах жестоко избили».

В конце беседы он насмешливо сказал: «Помогли ли вам жалобы на меня в Патриархии?»

11-14 декабря Е. Р. Нечанова и Г. Т. Ворончихин были в Патриархии с жалобой на беззакония еп. Иоанна. Архиеп. Алексий и в этот раз с яростью защищал все действия еп. Иоанна и обвинял свящ. И. Г. Никулина.

Таким образом, первые иерархи церкви: митр. Пимен, митр. Никодим (первый друг еп. Иоанна) и преосв. Алексий являются сообщниками в нечестии.

«Оправдывающий нечестивого и обвиняющий праведного оба мерзость пред Господом» (Притч. Солом. 17, 15).

Начиная с конца 1963 г. в Кировской епархии церкви закрываются еп. Иоанном, а не органами гражданской власти, он же препятствует восстановлению некоторых закрытых церквей. Он же разогнал многих старых священников и препятствует назначению новых, так что две церкви не имеют священников более 3-х лет.

Кроме того, он возвышает недостойных священников и этим способствует тому, что верующие, где служат эти священники, перестают ходить на богослужения, как это имеет место в с. Истобенске и в Спас-Талица.

Его поведение и его практическая деятельность показывают, что он не только закрыватель церкви, как это делали органы гражданской власти, но и погашает веру в сердцах многих верующих.

*
**

Патриархия не только не боролась с незаконным закрытием храмов, но когда в 1964 г. за границей стали писать и говорить о насильственном закрытии церквей в СССР, то для «опровержения» этого митр. Никодим выступил в газете «Юманите», а митр. Пимен по радио.

Их выступления сводились в конечном итоге к утверждению, что церкви закрывались добровольно. Они черное называли белым, а белое — черным. Это неубедительная ложь, возможная только в условиях, когда широкие массы верующих не могут открыто сказать свое слово.

Даже в журнале «Советское государство и право» № 1 — 1965 г. в статье Г. З. Анашкина: «О свободе совести и соблюдении законодательства о религиозных культурах» написано: Между тем воспитательная работа с верующими в некоторых местах подменялась грубым администрированием, вызывающим лишь недовольство и озлобление среди верующих, что используется зарубежными реакционными кругами для антисоветской пропаганды»...

Патриархии хорошо известны все случаи насильственного закрытия церквей из многочисленных жалоб верующих, Патриархия давно начала распространять за границей ложь о положении Церкви в России, в частности, в августе 1960 г. на богословской

конференции в Бьевре выступил от Патриархии проф. Л. Парийский с утверждением:

«В Советском Союзе христианские церкви имеют полную свободу существования». По поводу этого выступления Кировский верующий Б. В. Талантов 30 мая 1961 г. написал письмо в «Журнал Московской Патриархии», в котором, после детального разбора этого утверждения, было написано:

«Проф. Л. Парийский в угоду безбожникам сказал ложь. Он побоялся людей, но не побоялся Бога»...».

В своем письме к Вашему Святейшеству от 20 февраля 1963 года мы писали:

«Что же это за свобода, если областной уполномоченный по делам РПЦ на просьбу верующей зарегистрировать в церковь священника показывает ей фигу и говорит: «Вот тебе кукиш, а не священник!»

...Мы просим Вас прекратить распространение за границей через представителей Патриархии ложных сведений о положении и состоянии Церкви в СССР».

Но Патриархия оставила без внимания эти предупреждения!

Лживые выступления митрополитов Пимена и Никодима — предательство Церкви! Они пренебрегали словами Св. Писания:

«Мерзость пред Господом — уста лживые» (Притч. Сол. 12, 22).

«Всякий, не делающий правды, не есть от Бога» (I Иоан. 3, 10).

V. — УДАЛЕНИЕ ДЕТЕЙ ИЗ ЦЕРКВИ

9, 10 и 11 августа 1963 г. большие наряды милиции и дружинников в 6 часов утра и до 4 часов вечера кольцом оцепили единственную в городе Кирове Серафимовскую церковь и не пропускали в церковь женщин с детьми, а также подростков от 8 до 18 лет.

Но это насилие привело к обратным результатам. Женщины смело вступали в рукопашную схватку с дружинниками и легко прорывали сцепление.

Милиция и дружинники поняли, что открыто воевать с женщинами и детьми позорно!

Поэтому 11 августа к 10 часам утра милиция и дружинники оставили поле битвы. Верующие радовались своей победе, но радость была непродолжительна. Священники Кировской епархии твердо помнят слова грозного «владыки» Иоанна:

«Я запрещу служить священнику, который посмеет ослушаться какого-либо распоряжения уполномоченному». Поэтому достаточно было уполномоченному сказать священникам, чтобы они детей школьного возраста не исповедали и не причащали, как это тотчас же, и притом без всякого объявления верующим, было точно исполнено.

С середины августа 1963 г. (с начала Успенского поста) в Серафимовской церкви гор. Кирова послышались стоны и плач женщин и детей. Священники без объявления категорически отказывались исповедать и причащать детей школьного возраста и причащать детей дошкольного возраста, приведенных (или принесенных) бабушками. Этот порядок существует и до сих пор.

Сначала власть имущие атеисты хотели не допускать детей в храмы посредством насилия. Это им не удалось.

Тогда они легко и бесшумно осуществили это беззаконие посредством духовенства.

Всем известно, что советские законы не запрещают детям посещать храмы и здесь исповедаться и причащаться.

Этот факт неопровергимо доказывает, что Высшее Церковное Управление посредством епископов, подобных еп. Иоанну, превратило всех священников, помимо их воли, в послушное орудие атеистов, — орудие, направленное на разрушение Церкви.

Служители Церкви внешне служат Богу, а делами своими открыто нарушают заповедь Божию: «Пустите детей приходить ко мне и не препятствуйте им» (Марка 10, 4).

VI. — НЕЗАКОННАЯ РЕГИСТРАЦИЯ КРЕСТИН И ДРУГИХ ТРЕБ

В Советских законах черным по белому написано, что в частных квартирах без особых разрешений и уведомлений властей разрешается отправление обряда крещения. Из этого ясно, что никаких регистраций паспортов при крещении не требуется.

Ваш циркуляр от 22/XII-1964 г. за № 1917, во-первых, требует, чтобы таинство крещения совершалось только в храме и, во-вторых, требует предъявления и регистрации паспортов.

Первое требование находится в полном противоречии с Ка-

ионами Церкви и практикой Вселенской Церкви. В гор. Кирове, например, половина или 3/4 верующих в возрасте от 20-35 лет крещены на дому. Почему? Потому что во время, когда родились эти люди, не было церквей на десятки-сотни километров. Но такое же положение сейчас и в восточной части Кировской области, где на сотни километров закрыты все церкви.

Ведь во всей Кировской области, площадь которой в 3 раза больше площади Голландии, осталось всего 33 церкви.

В г. Вятке было 36 церквей, т. е. больше, чем теперь во всей Кировской области. Ясно, что в этих условиях совершенно невозможно требовать, чтобы крещение обязательно совершалось в храме.

Регистрация же паспортов незаконна и введена только для того, чтобы препятствовать распространению христианской веры. В церквях Кировской области постоянно можно наблюдать такую печальную картину: приехали за сотни километров муж и жена со своим младенцем, чтобы его крестить. Но у них не оказалось нужной справки, заменяющей паспорт. Ведь колхозники паспорт не имеют!

Без справки отказывают в крещении!

Происходит драматический разговор между родителями и священником. Мать ребенка со слезами умоляет священника крестить ее ребенка без справки. А такую справку во многих районах председатели колхозов и председатели сельсоветов не дают.

Священник, помня слова грозного «владыки» Иоанна, не решается крестить без справки, потому что у «владыки» везде полно доносчиков. Верующие и не подозревают, что все эти бедствия происходят от циркуляра, изданного Патриархией!

Итак, циркуляр за № 1917 противоречит гласному советскому законодательству и направлен на то, чтобы препятствовать распространению христианства!

Это предательство Церкви!

Ваше Святейшество!

Побойтесь суда Божия! Мы умоляем Вас, немедленно отмените этот циркуляр.

VII. — В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НЕТ СПРАВЕДЛИВОГО ЦЕРКОВНОГО СУДА

Для разрушения церковной жизни и погашения веры в сердцах людей, в Кировскую епархию в конце 1962 г. был послан ставленник Куроедова епископ Иоанн.

Более 2-х лет отдельные верующие, миряне, священники и церковные советы непрерывно направляют в Патриархию индивидуальные и коллективные письма, жалобы и заявления; направляют своих представителей с требованием произвести расследование всех дел епископа Иоанна, предать его церковному суду и извергнуть из духовного сана.

Патриархия же (митр. Пимен, архиепископ Алексий) либо хранит гробовое молчание, либо яростно защищает его нечестивые дела. Полная безнаказанность довела его до крайнего самодурства, невиданного нигде в Советском Союзе и порочащего Церковь.

Он открыто насмехается и мстит тем, кто на него жалуется.

Всякое общество, в котором нет справедливого суда, которое не очищает себя от разложившихся элементов, неминуемо погибает!

Патриархия, оставляя без церковного суда нечестивые дела, тем самым показывает, что она является соучастницей этих дел.

Верующие нашей страны должны знать, что такие действия первых иерархов Церкви направлены на разрушение Церкви.

Настоящим мы еще раз просим Вас, Ваше Святейшество, немедленно отстранить еп. Иоанна от управления Кировской епархией, предать его справедливому и открытому церковному суду!

За свое нечестие и беззаконие он должен быть извергнут из духовного сана!

«Итак, — говорит св. апостол Павел, — извергните развращенного из среды вас!» (I Коринф. 5, 13).

Справедливому и открытому церковному суду должны быть преданы и другие развращенные епископы и священники: Церковь должна быть очищена от предателей, нечестивых и любостяжателей и развращенных пьяниц!

Хорошо известны в Кировской области и такие священники, которые открыто, для погашения веры, бесчинствуют во время богослужений и превращают алтари в кабаки!

Мы просим Вас, Ваше Святейшество, поставить нам епископом либо архим. Серафима Суторихина, уроженца г. Кирова, ныне проживающего в г. Самарканде, либо архим. Клавдиана Моденова, настоятеля церкви С. Корляки, Кировской области.

Мы, верующие Кировской епархии, согласны с священниками Н. Н. Эшлиманом и Г. П. Якуниным в том, что теперь «высшая

церковная власть стоит перед неизбежным выбором: либо решительными действиями искупить свою тяжелую вину перед Русской Церковью, либо окончательно перейти в лагерь ЕЕ врагов».

МЫ ТРЕБУЕМ:

- 1) Прекращения вмешательства государственных чиновников в хозяйственно-финансовые дела приходов, в назначение и увольнение епископов и священников.
- 2) Возвращения верующим незаконно закрытых храмов и монастырей и разрешение церковного звона.
- 3) Прекращения вмешательства государственных чиновников в перерегистрацию **двадцаток** и выборы церковных советов и старост.
- 4) Прекращения регистрации треб.
- 5) Восстановления права беспрепятственного совершения треб.
- 6) Восстановления права исповедаться и причащаться детям школьного возраста.
- 7) Начать подготовку к созыву Поместного Собора Русской Православной Церкви.

ВЕРУЮЩИЕ ГОРОДА КИРОВА:

1. Талантов Борис Владимирович — ул. Урицкого, дом 12, кв. 1.
2. Халявин Иван Семенович — ул. Свободы, д. 54.
3. Халявина Екатерина Матвеевна — ул. Свободы, д. 54.
4. Царегородцева Викерия Дементьевна — Динамовский проезд, д. 6.
5. Ворончихин — г. Киров, ул. М. Гвардии 13/2.
6. Жаровцева Евдокия Васильевна — ул. Семеновская, д. № 20.
7. Машковцева Парасковия Васильевна — ул. Ключевая, д 11-А.
8. Овечкина Екатерина Ивановна — г. Киров, ул. Карла Либкнехта, д. 98.
9. Семинарист Одесской Духовной Семинарии Каменских Никодим Николаевич — гор. Нолинск, Кировской обл., ул. Первомайская, д. 50.
10. Лохтина Клавдия Гавrilовна — Нолинск, ул. Садовая,, д. 17.
11. Лышна Евдокия Савельевна — г. Нолинск, ул. Дружинская, д. 13.
12. Зырянова Агр. Дим. — г. Белая Холуница, ул. Красная, д. 17.

Д О П О Л Н Е Н И Е
К ПИСЬМУ ВЕРУЮЩИХ КИРОВСКОЙ ЕПАРХИИ
ИЮЛЬ 1966 Г.

Кировский епископ Иоанн продолжает свою разрушительную деятельность. Он устно и письменно запрещает служить твердо верующим священникам и диаконам.

Прилагаемая копия официального отношения без всяких комментариев показывает самодурство еп. Иоанна.

К о п и я

Кировское епарх.

Управление

25 июля 1966 г.

г. Киров

№ 508

Священнику Котельнического молитвенного дома
Иоанну Григорьевичу Никулину.

Канцелярия епископа Кировского и Слободского на Ваше отношение от 22 июля 1966 г. сообщает Вам резолюцию Преосвященного Иоанна:

«Распоряжение № 397 от 19 июля 1966 г. Вам послано ошибочно. Ваше своеvolие, проявленное еще в 1964 году и продолжающееся до сего времени, соответственно обращения Его Святейшества ко всем Епархиальным Просвещенным от 6 июня 1966 года по исходящему № 1062 от 8.07.66 г., исключает Вас из состава клира Кировской епархии. За все свои самовольные деяния несите ответственность без моего посредства.

Епископ Иоанн».

Секретарь канцелярии Епископа

Кировского и Слободского.

В. Марков.

Свящ. И. Г. Никулин 30 июля с. г. был в Епархиальном Управлении и просил еп. Иоанна принять его или разъяснить отношение № 508. Но епископ Иоанн отказался принять его и разъяснить смысл этого документа.

Протоиерей Д. КОНСТАНТИНОВ

ОЧЕРК ПСИХОЛОГИИ СОВЕТСКОГО АТЕИЗМА (Продолжение)*)

Нет сомнения, что современная советская атеистическая пропаганда может чисто рационально в чем-то убедить людей, недостаточно компетентных в религиозных вопросах, подкупая неискушенный ум рациональной простотой эмпиризма и примитивной логичностью. Но убеждая его в чем-то, она одновременно начинает разрушать духовную установку человека в мире, и на это может пойти далеко не каждый человек. Он, в этом случае, психологически как бы повисает в своего рода духовном безвоздушном пространстве — положение, которое не может долго выдержать человек, осознавший себя как личность.

Весьма характерно, что, положительно отзываясь о тех фактически духовных ценностях, которые выдвинули в виде смысла жизни некоторые читатели, редакция журнала никогда и нигде не пыталась обосновать положительность данных идеалов, почему они нужны? Но зато она постаралась снизить эти идеалы, ограничить их пределами видимой физической жизни.

«Смысл жизни и счастье человека не даны заранее, а обретаются в самой жизни, в борьбе и труде, в неутомимых исканиях. Когда мы говорим об исканиях, то мы имеем в виду не бездеятельное созерцание, искание себя в себе, а искание в жизни, в труде и познании» (7).

И если есть частичная правда в том, что смысл жизни человек находит в процессе своей жизни, во всей ее многогранности, в исканиях, то одновременное отвержение стремления мыслящего человека и созерцательности и устремления к миру иному является лживым фокусом советских атеистов, лишающих человека права не оставаться в этом мире только с самим собой.

Советский атеизм не отрицает ряда духовных идеалов, выдвинутых участниками дискуссии, но он пытается обмельчить их и ограничить предметами самозамкнутого отрезка земной жизни. Он рассматривает эти идеалы и пытается внушить людям, что все это является идеалами чисто земными, неким добавлением именно к этой земной жизни, и никакого другого более широкого зна-

*) См. «Вестник» № 81, стр. 43.

7) «В поисках счастья». «Наука и религия», № 7, 1965 г., стр. 7-11.

чения они не имеют. И не случайно поэтому следующее положение, выдвинутое редакцией журнала в связи с указанной дискуссией.

«Жизнь нам дана для того, чтобы наилучшим образом использовать ее для себя и для других, в чем-то наиболее полно выразить себя, найти свое единственное, неповторимое воплощение, свое место среди людей, добиться максимально возможного совершенствования заложенных в тебе способностей» (8).

Почему нужно жизнь использовать не только для себя, но и для других? почему наиболее полно нужно выразить себя в ней? почему нужно найти в ней свое единственное неповторимое воплощение? совершенствовать себя? — почему? — этого редакция не говорит и сказать не может по той простой причине, что, кроме задач построения коммунистического общества, она никаких других существенных мотивов привести никогда не сможет. А «коммунистический» аргумент убедителен далеко не для всех. Коммунистическая казенщина не в силах решать вопросы жизни человеческого духа.

Но это лишь одна сторона проблемы. Есть еще и другая. Психологические основы атеизма порождают в людях, так или иначе принимающих его, совершенно особую жизненную психологию, логически вытекающую из всего того, что вбивает в головы советских людей воинствующая антирелигиозная пропаганда. Но эта психология, преломленная практически в жизни и доведенная до своего логического конца, разрушительно действует на основы советского общества и вызывает соответствующую реакцию власти.

«Люди вокруг меня говорят одно, а делают другое — осуждают разврат, а сами стремятся окунуться в него. А я и говорю и делаю одно: любви, о которой пишут поэты, на свете нет, есть лишь любовь к деньгам, положению и к веселой, беззаботной жизни. И я приветствую эту жизнь, полную вина и дешевой ласки. Вел ее раньше и буду вести ее впредь. И ничего мне больше не надо. Я — минус в вашей воспитательной работе» (9).

Так писал в редакцию «Комсомольской правды» двадцатидвухлетний Леонид. Его письмо было опубликовано в газете. Редакция пишет, что письмо Леонида возмущило многих читателей газеты и

8) Там же. Стр. 10.

9) «Комсомольская правда», 20 октября 1965 г. («Что бы верно жизнь прожить...»).

они направили свои ответные письма в редакцию, осуждая автора первого письма.

Что же, вероятно, это так и было. Читатели осуждают Леонида, ибо у подавляющего большинства людей имеется интуитивно заложенное стремление к добру, высшим ценностям. Но обосновать эти стремления в рамках атеистической доктрины они не могут. Вот что по этому поводу пишет газета:

«Эти читатели жалеют Леонида, предупреждают его, что жизнь, которую он вел и собирается вести, неизбежно приведет его к печальному концу. Ну, будешь ты жить беззаботной жизнью, говорят они, пить, обманывать девушки. Сколько так проживешь? — пять, десять лет, а дальше что? Как дальше жить будешь? И что оставишь после себя на земле? Разбитые с твоей «помощью» семьи, искалеченные жизни юнцов, поверивших твоей «философии?» (10).

Но эти возражения не всех убеждают. Есть у Леонида союзники, носители, по выражению газеты, цинизма и нигилизма. Вот что пишет другой молодой человек — Шитов:

«Жизньдается один раз и прожить ее нужно так, чтобы потом не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы. Эти слова Островского я понимаю по-своему. И пусть меня называют циником, эгоистом, я живу только для себя. У каждого свои понятия о счастье. У меня его нет: счастье — блеф, миф» (11).

Вот результаты того духовного разложения, которое оказывает атеизм на людей, воспринимающих его психологию как некую руководящую жизненную нить, а не как просто идею, входящую в чьи-то головы и так же легко из них выходящую. Счастья на этой земле нет. Кругом пустота и мертвое небытие. Так живи данный тебе отрезок бытия для себя, ибо сам ты для себя единственная стопроцентная реальность, реальность времененная, окруженная морем одиночества и небытия.

И если носителям подобных взглядов, по уверениям советских газет, возражают тысячи советских граждан (тысячи ли?), то возражают они потому, во-первых, что интуитивно, не отдавая себе отчета, они придерживаются иной жизненной философии, имеющей дело с вечными духовными ценностями, а, во-вторых, они еще не осознали необходимость тех философских выводов, которые логически надо сделать из теории атеизма. И зловещей истиной, вытекающей из самой сущности атеизма, звучит утверждение

10) Там же.

11) Там же.

Шитова о том, что люди, — живущие для других, ничего не делая для собственной жизни, — ненавидят жизнь, хотя и боятся смерти. Если подойти к этому вопросу последовательно, атеистически, отбросив всякую шелуху красивых фраз, то эта формулировка довольно точно отражает те логические выводы, которые следует сделать из атеизма. Все те положительные духовные ценности, которые атеизм заимствует от религии и пытается использовать и как-то обосновать, выглядят, на фоне убогой атеистической философии, как какие-то нелепые ширмы, находящиеся в полном противоречии со всей обстановкой дома.

И совершенно понятно, что у тех, кто раскусил всю не особенно глубокую «глубину» подобной психологии и хотя бы отчасти принял ее, жизненные процессы будут рассматриваться под совершенно иным углом зрения. Напрасно газета возмущается носителями подобных взглядов. В этом отношении абсолютно права народная пословица: «что посеешь, то и пожнешь». Диктатура пожинает плоды в свое время посевенных семян, упорно засеваемых в продолжение десятилетий. И надо только удивляться, что «урожай» еще не столь велик, как можно было этого ожидать.

Нужно признать, что громадную услугу оказала человечеству «Комсомольская правда», публикуя высказывания лиц, достаточно хорошо сделавших логические выводы из атеистических доктрин. Указанные выводы настолько характерны, что мы несколько продолжим их перечень.

Наряду с Леонидом и Шитовым, газета в том же номере приводит и другие весьма характерные примеры.

Некий Александр пишет в газету о том, что главное в жизни — это занять солидное положение в обществе. Убеждения, по его мнению, — это удел примитивных людей, но, впрочем, с убеждениями, даже «взятыми напрокат», легче прожить. Но лучше быть приспособленцем. Ведь за убеждения иногда можно и пострадать и даже потерять свое положение...

Василий Н. придерживается следующей житейской философии. «Живи сам и давай жить другим». Впрочем, смысл жизни Василий видит в карьере. В общем, жить надо для себя.

А вот еще Виктор А. Приводим некоторые его взгляды.

«Семья? — Предрассудок; на данном этапе она отмирает. Дружба? — Постольку, поскольку человек нужен. Товарищество? — Только, если это нужно для работы» (12).

12) Там же.

Редакция газеты недоумевает — откуда взялись такие молодые люди? — и, очевидно, не сможет никогда понять, что эти молодые люди и миллионы других молодых людей являются в конечном итоге порождением духовного растления народа, исходящего от атеизма.

Впрочем, не надо думать, что советские атеисты абсолютно недогадливы. Это не так. Они, очевидно, понимают в чем дело. И свидетельством указанного является статья сотрудника журнала «Наука и религия», М. Г. Михайлова, — «Апелляция к опыту» (13), представляющая из себя в некотором роде подлинный шедевр...

Автор статьи ведет беседу с верующей девушкой — Верой Щербак и обсуждает с ней один весьма характерный вопрос, несколько, однако, странно звучащий в устах атеиста. Михайлов говорит о спасении души человека, под которым он понимает очищение человека от низких чувств и поступков. И он ставит перед ней вопрос — может ли неверующий человек быть свободен от всего низкого? — и если да, то **разве нельзя спасти свою душу без Бога?**

Вот, что говорит Михайлов:

«Значит, вера в Бога — не единственная возможность спасти душу от всякой скверны в чувствах, мыслях и поступках; значит, можно и без веры в Бога?» (14).

«Не стоит ли подробнее заинтересоваться другим путем, если он приводит к тем же результатам?» (15).

Проблема религиозного спасения человека в лоне советского атеизма, идея «безгрешного безбожника» — вот путь совершенно невероятных суррогатов, на который принужден становиться советский атеизм, чтобы как-то осмыслить ту бессмысленную пустоту, перед которой он ставит человечество. Путь безнадежный, но единственно возможный, ибо те психологические основы, которые положены в фундамент неверия, начинают проявляться с таким коэффициентом отрицательного действия, что над этим приходится задумываться и прийти к решению какой-то «смены вех».

Но никакая смена вех не поможет в данном случае. Мы начали нашу статью с разговора двух атеистов о необходимости изобрести атеистическое колесо. По свидетельству того же журнала «Наука и религия» (16), изобретение и применение обыкновен-

13) «Наука и религия», № 8, 1965 г. Стр. 2—5.

14) См. там же. Стр. 3.

15) См. там же. Стр. 4.

16) «Наука и религия». № 9, 1965 г. Стр. 23.

ного колеса было важным переворотом в истории техники. Древнейшие изображения колеса были высечены на камне 5 500 лет тому назад в Месопотамии. Очевидно, это так и есть, и нет оснований сомневаться в этих данных. Изобретение древнее, но о нем приходится говорить опять.

Колеса философии и психологии атеизма, на котором могла бы благополучно катиться атеистическая повозка, еще никто не изобрел и едва ли изобретет. И поэтому повозка эта тащится на каких-то примитивных подставках, выдавая их человечеству за последнее достижение человеческого разума. Едва ли подобное колесо будет к ней подставлено, ибо тот беспросветный мрак, пустоту, бессмысличество и одиночество, которые несет с собой атеизм, не могут принять ни сердце, ни разум мыслящего человека.

Наш очерк психологии советского атеизма был бы неполон, если бы мы не сказали несколько слов о том, какие практические выводы делают советские атеисты, поняв, что их теоретические установки, их объяснения в области вечных исканий человечества не удовлетворяют мыслящих людей. Пока еще надлежащие выводы ими не сделаны, но они, несомненно, вступили на путь новых попыток подставить то колесо, о котором мы писали выше. Этот путь, по-видимому, пойдет весьма извилисто к определенной цели. Эта цель — попытаться создать систему суррогатов, заменяющих религиозные цели жизни и замаскированных под них. Отсюда разговоры о «безгрешных безбожниках», о «спасении души без Бога», о необходимости претворения в жизнь высших духовных ценностей, заимствования ряда нравственных требований из религии и объявление этих требований необходимым свойством советского человека и т. д.

Речь идет о создании своеобразной антирелигиозной «религии», долженствующей заменить подлинную религию и удовлетворить духовные запросы людей. Указанный путь — это путь отчаяния и метаний от тех безнадежных неудач, которые, в общем, потерпела атеистическая пропаганда в СССР за десятилетия своего существования.

Спасет ли этот новый антирелигиозный трюк советский атеизм от окончательного идейного разгрома? Едва ли, ибо никакие суррогаты никогда не заменят тех подлинных религиозных ценностей, к которым стремится полноценный человек.

(Окончание следует)

РАЗГОВОР О БАХВАЛЬСТВЕ

— Отчего это ваши соотечественники, — говорил мне на днях старик-француз, бывавший в России и хорошо понимающий по-русски, — отчего это ваши соотечественники так склонны к самовосхвалению, к хвастовству, к тому, что так хорошо называется у вас — ах, как богат, как великолепен ваш язык — бахвальством? Не то, чтобы к индивидуальному бахвальству, этого я не замечал, а к собирательному, коллективному, к такому, которое говорит не «я», «мое», а «мы», «наше». На поверку это ведь сводится к тому же самому: «я» — составная часть этого «мы», «мое» — составная часть этого «нашего». Если я скажу: «мы лучше всех», то ведь я тем самым сказал: «я лучше всех», — если не всех, кто внутри этого «мы», то всех, кто за пределами его, а их ведь очень много. Вот я читаю ваши газеты, а там на все лады и повторяют это самое: мы лучше всех.

Тут я прервал его: да полноте, разве это мы одни? Ведь и ваши соотечественники любят прихвастинуть — индивидуально и коллективно, всячески.

— Да, да, — сказал он, — я знаю. Классик один ваш еще полтораста лет назад молвил про нас:

Французик из Бордо, надсаживая грудь...

и в надсаживанье этом ощущал он наверно какой-то оттенок тщеславия. Что и говорить, тщеславия у нас много и теперь. Но к прямому бахвальству, да и коллективному как раз, приводит оно редко. Где же вы видите в наших газетах, через каждые три строчки, выражения вроде: «наше мудрое правительство», «под заботливым руководством нашей мудрой партии» (причем пишет это член партии, очевидно и сам себя причисляя к мудрецам), «наша первая в мире литература», «наша самая передовая наука», «наша великая социалистическая культура», не говоря уже об эпитетах, пристегиваемых к словам «народ», «страна», «родина», и о фразах, произносимых — так и чувствуется — именно «надса-

живая грудь»: «нас не напугаешь», «нас не проведешь», «мы победим», «мы опередим».

— Постойте, — остановил я его. Значит, это вы тамошнюю печать имеете в виду, казенную (другой у них и нет); так бы и сказали, но если и о ней говорить, что ж, это ведь просто, с одной стороны, патриотизм, и нельзя же людей бранить за то, что они — патриоты; с другой, неотесанность, дурные манеры; а с третьей, как бы это назвать... Ну, скажем, партийная дисциплина.

— Странная дисциплина! У нас и в армии такой дисциплины нет, чтобы все хором должны были восхвалять что бы то ни было. А патриотизм, это любовь к родине, а не расхваливание ее на всех углах. Родина, это мать. Я люблю ее, как мать. Но ведь никому и в голову не придет писать в газетах: моя мать лучше всех матерей, она всех умней, всех красивей, и тому подобное. Да и знаю я очень хорошо, что у матери моей тоже могут быть недостатки. Не потому я люблю ее, что у нее их нет. Конечно, моя мать — одно, а наша общая — другое, но это не значит, что мы сообща должны ее превозносить, как будто без этого и любить ее не станем. Что же касается партии, то не рассказывайте мне, что все это самовосхваление — мы всех сильней и лучше — только в СССР и началось. Еще когда с японцами вели войну, говорили: мы их шапками закидаем. А вышло, что и не закидали.

Тут я и смутился, и рассердился одновременно.

— Перестаньте, — почти что крикнул я, — какой-то негодяй пустил тогда эту фразу, и всем стало тотчас стыдно за него и за нее. Шапками закидаем! Да ведь это в поговорку вошло, именно как пример глупого баухальства! Я вырос в России, я жил там еще и в первые семь лет после революции, и смею вас уверить, те, с кем я знался, ни к какому коллективному баухальству склонны не были, и в том, что я читал, его тоже не было ни тени. Я его меньше видел в России, чем в любой из тех стран, которые узнал потом. Над квасным патриотизмом у нас смеялись. Вы знаете что это такое? Это убеждение, что квас — лучше всех заграничных напитков именно потому, что он напиток русский, или что Репин — не хуже, чем Веласкес или Рембрандт именно потому, что он русский живописец. У нас считалось столь же неприличным самопревозноситься вкупе, как и в одиночку. Это только «великая социалистическая культура» сама себя хвалит, не как гречневая

каша — та делает это молча — а как замоскворецкая купчиха, высмеянная еще Островским: «Ах, как я умна, ах, как хороша!».

— Ну, ну, — улыбнулся француз, — я ведь только так, по-дразнить вас хотел. Я помню. Бахвальство нынешнее у вас в стране Сталин завел, в Италии Муссолини, а в Германии Гитлер. Как все слабости, что поделать, есть и эта в человеке; надо лишь уметь использовать ее. Те трое умели. И «великая социалистическая культура» — «наша, наша», так кричит она у вас, так кричала бы и у нас — следуя примеру тех троих, тоже умеет этой слабостью пользоваться, очень даже успешно. Только все-таки, вы меня простите... Я ведь вашу страну люблю. Не один лишь язык ее чудесный, но и многое другое, вплоть до черточек иных в манере вашей жить и с людьми дружить, вплоть до кухни... Когда-то, давным давно, я ведь и квасу вашего испробовал: хорошее питье, жаль, что нигде его не достать; нынче, кажется, даже и у вас. О писателях ваших, прежних, больших, тех, что «классиками» величают — чтоб отделаться от них что ли? — нечего и говорить... Не любить их невозможно. Но знаете, не сердитесь, отчего это у них немцы всегда такие глупые, англичане вашим столярам да слесарям в подметки не годятся, французы — либо краснобаи, либо попросту мерзавцы? Один Ламберт в «Подростке» чего стоит — помните? *Ohé, Lambert. As-tu vu Lambert?*, — да и у Толстого французы в 1812 году. А два «полячка» из «Братьев Карамазовых»? А совершенно идиотическая чеховская англичанка? И отчего, когда русское они хвалят, то как-то не стесняются, точно сами они не русские? Конечно, до «нашей великой, величайшей нашей литературы, науки, культуры» дело у них не доходит. Этого бы они постеснялись, да и вовсе этого не думали. Но путь к бахвальству порой у них все же намечается. А вот в зарубежной печати — я ведь почитываю и ее — обо всем этом вашем — хорошем, хорошем, не спорю — говорится нередко совсем почти в том же тоне, что и в советской. Где, мол, не-русским этим людям... Бывало... у нас... Мы... Наше... Великая... И в прошлом не хотят видеть никаких пустот, пробелов, несовершенств. Молчу, молчу. И пора мне. Договоримся, разберем все это ближе в следующий раз.

*
**

На этом мы с ним и расстались, но словечко это, бахвальство, все еще вертится у меня в уме и мучает меня. Ему что? А мне — стыдно за Россию. «У ней особенная стать» — в этом бахваль-

ства нет. «Россия, встань и возвышайся» — и в этом нет бахвальства. Но уже насчет гоголевской тройки сомневаюсь. Зачем это ей лететь так, чтобы косились на нее «другие народы и государства». Не вижу, чтобы честь или слава России состояла в том, чтобы кого-нибудь «оставить позади», и не нахожу, чтобы даже величайшие наши умы и души так-таки вообще опередили или превзошли не «наши», но все равно, родные нам души и умы христианства, Греции, Европы. Справедливо писал Карамзин в 1802 году: «У французов еще в шестом-на-десять веке философствовал и писал Монтань: чудно ли, что они вообще пишут лучше нас». И не находил он нужным отыскивать в Московской Руси Платонов и «быстрых разумом Невтонов», которых у нее не было. Печальна похвальба, основанная на невежестве. Горько было узнатъ, много лет назад, что Шмелев, в Париже, отвечая на анкету, объявил Альбова и Баранцевича писателями нисколько не хуже Пруста. Еще позорней похвальба, основанная на лжи и лести. Мучительно стыдно читать, только раскроешь любой советский листок, «наша великайя», «наша могучая», «наша первая в мире». Если бы они еще гордились... Но нет, куда там. Они хваствают, пыль пускают в глаза. Тот, кто чем-нибудь горд, тот этим хвастать не станет. Гордость, доведенная до предела, бывает страшна, бесчеловечна. Можно осуждать гордеца, можно его жалеть, можно ненавидеть его. Хвастуна можно только презирать.

ЦЕРКОВЬ И МИР

“...так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного...” (Ио. 3, 16).

“...идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари...” (Марк 16, 15).

В Евангелии есть немало мест, в которых жестоко судится мир. «Мир во зле лежит», «не любите мира», «Царство Мое не от мира сего»... Христос тщательно предупреждает Своих последователей о коварности, о греховности, о гибельности мира, в котором суждено будет созидаться Его Церкви. На общем фоне этого отрицания мира почти парадоксально звучат вышеприведенные цитаты, которые свидетельствуют о жертвенной любви Самого Бога к созданному Им миру и об ответственности христиан за преображение мира евангельской проповедью. Противоречие этих евангельских текстов кажущееся. Все, что Господь говорит о мире в смысле отрицательном, должно служить предупреждением о категорической необходимости разделять между добром и злом, не принимая одно за другое. Христос хочет, чтобы жизнь христианина была внутренне ясной, чтобы все в ней было светом, чтобы не было в ней места теневой двусмысленности. Ясность не значит легкость, поэтому широта не является характеристикой пути христианина в этом мире. Узость пути обещана ему, и эта узость предполагает крайнюю бдительность, при которой каждый шаг должен полагаться на трезвом и разумном расчете. Но в то же время узость пути не предполагает шор и никак не лишает христианина не только возможности, но и прямой ответственности за окружающий его мир, за бесчисленных «попутчиков» на «узком» пути, за тех, кто с этого пути либо сходит, либо не знает, как его найти.

В течение многовековой истории христианства «парадоксальность» евангельского отношения к миру лежала в основе многих внутренних противоречий в самом христианстве. «Приятие» мира или полное его «отвержение» поляризовали христианское отношение к проблеме до степени полного отсутствия взаимопонимания. Эта поляризация еще далеко не изжита в наше время. Она находит свое выражение в том, что крайний протестантизм, особенно американского толка, готов с головой погрузиться в течение событий так называемой «социальной революции», в то время, как

крайне ортодоксальное крыло современного христианства все еще проповедует полный уход из мира, полное его отрицание и строит все свое богословие на отрицательных принципах «всемирного богоотступничества».

Здесь следует оговориться, что аскетическая практика ухода из мира не должна рассматриваться в свете этой «поляризации», выражющейся в безотчетной погруженности в проблемы современной социологии, с одной стороны, или в предании мира безусловной анафеме, с другой. Аскетический уход из мира христианского отшельника отнюдь не означает отказ от ответственности за мир и за его судьбы. Уходя из мира, подвижник просто становится на иной путь служения миру, служения, подчас гораздо более непосредственного и действенного, чем любое активное участие в социальных «протестах» и демонстрациях...

В течение многих столетий все внимание значительной части православия концентрировалось на себе самом. Жизнь нашей церкви была вполне самодовлеющей в условиях изоляции православного востока, где даже все политические проблемы оставались нашими местными, локализированными, «частными» проблемами. Это в равной степени относилось к периодам церковного строительства и к временам церковной самозащиты от преследований, от новшеств, от веяний изнутри и извне. В течение многих веков христианство на православном Востоке не только строило церкви, писало книги, переводило святоотеческие и библейские тексты. Оно в то же время создавало культуры, вынашивало грамотность, рождало социальные нормы, выковывало традиции, христианизировало пережитки языческих культов, кристаллизировало национальное самосознание. В то время, как западное христианство, укрепившись на твердых основах единства римской культуры и латинского языка, создавало некий монолит интеллектуальной жизни, православие служило многогранной национальной самобытности восточных стран и народов, просыпавшихся от долгого языческого сна и не без труда входивших в чуждую, поначалу, среду народов мира, объединенных одной христианской культурой. Культура была единой, каковой она и оставалась в течение 1 000 лет, но социологические предпосылки были разными. И как раз на этих социологических предпосылках, обусловливавшихся множеством факторов, вырастали традиции, иногда объединявшие, а часто разъединявшие церкви, народы, поколения.

Двадцатый век застал христианство врасплох. Взрывы революций, брожение умов, рост материализма, экономические и социальные перевороты, рождение новых народов, культур, стран

и государств разрушили прочные перегородки «самобытности». Бурное развитие сношений — от телеграфа и радио до телевизии, авиации и космонавтики — превратили непроходимые доселе границы и фиктивные полосы на карте мира. То, что раньше допускало промедление в две-три недели, теперь требует немедленной реакции — в религиозной, в политической, в личной жизни. Две мировых войны, бесчисленное количество вооруженных конфликтов более местного характера, рост мирового атеизма не только поделили мир на лагери мнений, партий и религий: они заставляют все единомысленное объединяться, забывать о разделениях, думать о единении, строить укрепления физической, интеллектуальной, духовной обороны, на которых приходится стоять плечом к плечу, рука об руку тем, кого еще разделяют философии, мнения и деноминации, но кого объединяет одно небо, одна цель, один Бог...

Двадцатый век все больше и больше оказывается веком испытующим. Он требует ответов и требует их с нетерпением и с настойчивостью. Вопросы несутся отовсюду: из университетов и школ, с полей битв и из залов международных конференций, с площадей собраний и демонстраций за старые принципы «свободы, равенства и братства»... Пожалуй, с наибольшей настойчивостью эти вопросы звучат в интимной обстановке индивидуальной человеческой совести, для которой необходимость ответов — ясных, простых и точных — является не проблемой любопытства, а жгучей необходимости.

Двадцатый век отбросил значительную часть православия за границы нормального исторического существования. За рядом политических завес эта часть мирового православия борется, прежде всего, за самосохранение. Метаисторические элементы являются составной частью его бытия, потому сам факт его существования, а подчас и рост его влияния на окружающую жизнь, стоят на гранях метафизики, на гранях чуда. Его соприкосновение с «миром», в котором ему приходится жить и бороться, почти всегда основывается на отрицательных принципах, так как «мир», его окружающий, является концентрацией той анти-теистической (а не просто «атеистической») стихии, которая является воплощением мира анти-евангельского.

Другая часть православия, волею исторических судеб, переврошена в «посюсторонний» мир истории. Здесь наша миссия значительно разнится от миссии «потустороннего» православия. Даже наше «самосохранение» здесь иного порядка. Там нужно сохранять себя от преследований, от активизированного зла, от воин-

ствующего атеизма. Здесь нужно охраняться от всепоглощающей рутины благополучия, равнодушия, духовного и интеллектуального декаданса.

В течение ряда десятилетий в основе нашего «самосохранения» лежал принцип нашей изолированности от постороннего мира. Мы призывали на службу все то, что христианство строило и созидало на Востоке в течение столетий: красоту нашего богослужения, силу национальной самобытности, богатство местных традиций, эпос и этику, быль и легенду. Мы строили храмы и создавали острова нашей собственной социологической формации, строили вокруг этих островов ограды из символов, обрядов, семантики, языка. Мы создали целую эпоху «зарубежного» православия, окрашенного в цвета той или иной национальной традиции. Мы сохранили огромное богатство и, в порядке абсолютной неизбежности, создали сеть социологических «гетто», в которых культивировали «нашу» жизнь, «наши» обычай, «наш» язык».

Было бы неразумно и преступно одним росчерком пера вычеркнуть из истории православия эту эпоху его самоопределения в западном мире, разрушить и сжечь все ограды, осмеять и предать анафеме все труды, все средства, всю любовь, израсходованную поколениями восточных пришельцев, строивших православие на просторах свободного западного мира. Но, преклоняясь перед их подвигом, думая с ностальгией о тепле и уюте, о социологической огражденности этого промежуточного периода православной истории, нужно смотреть правде в глаза. Перед православием в свободном мире стоят новые задачи. Осуществление нами этих задач распространяется не только на наше будущее, но на будущее православия во всем мире, на будущее самого мира.

Как и все ветви христианства, православие дошло до конца социологической эры своего существования. Под этим термином подразумеваются все те факторы, которые, до настоящего времени, стимулировали жизнь христианина и на которых строилась жизнь христианской общины. Об этих факторах говорилось выше, но для большей ясности можно их снова перечислить. Это национальные предпосылки христианства. Это богатство традиций, не всегда имеющих ясную связь с самой духовной сутью христианства. Это участие в церковной жизни «по традиции». Это психологическая стимуляция, исходящая от семейного прошлого, от социальной среды, от общественного мнения. Это христианство, потому что «так принято», потому что «так было еще при дедах», потому что это «дает положение в обществе» и т. д. Это то хри-

стианство, которое далеко не всегда исходит из глубокой веры, из духовного знания, из личного опыта, из внутренней трезвой убежденности в «едином на потребу». И это относится далеко не только к православию: доминирующее число христианских семейств, общин и индивидуумов строят свою церковную жизнь именно на этих социологических началах. Не следует думать, что эти начала, сами по себе, совершенно отрицательны. Они полезны, поскольку каждый символ и каждая традиция наполняются внутренним духовным содержанием и смыслом. Они несомненно вредны и опасны, когда символы и традиции становятся самодовлеющими единицами, создающими быт лишенный духа. Наше положение в мире — холодном, равнодушном, материалистическом, ждающем нашего ответа на многие вопросы, — в мире XX века, заставляет нас переступить через порог социологически-уютного, теплого и безмятежного бытия нашего прошлого и прошлого наших предков.

Социологическое прошлое дает нам с собой солидный багаж: всю двадцативековую мудрость Церкви, ее традицию и духовный опыт, ее сакраментальное и литургическое богатство. Мы держим этот багаж в руках, стоим на пороге и смотрим в междупланетные горизонты нашего и следующего столетий. Мир открыт перед нами. В этом мире мы видим не только тех, с кем шли рядом в течение многих лет, не только тех, кто вместе с нами верят в Христа, не только тех, у кого одно с нами прошлое, одни культурные традиции, один цвет кожи. Снова говорит нам Господь: идите в весь мир, проповедуйте Евангелие всей твари. Истина Его в наших руках. Если мы действительно верим в это и, вслед за ним, любим Его мир, нам надо нести истину Его Церкви в мир, Его народам, Его людям, Его детям — всех культур, всех убеждений, всех рас и цветов кожи. Все люди — Его люди. Он пришел ко всем. Ко всем Он посыпает нас.

Мы стоим на пороге новой эры православия и не решаемся переступить этот порог. А за ним раскрываются небывалые возможности для нас, для Церкви, для мира. Прежде, чем сделать решительный шаг, нужно собраться с мыслями, нужно формулировать будущее, нужно сказать самим себе, как и чем заменить и восполнить тот век уюта и самоопределения, тот век социологического бытия христианства и православия, который остается по ту сторону порога. Нужно найти возможность приложения Вечной Истины к новым условиям резко меняющегося мира, и через призму этой истины найти новое преломление, новые ответы на все тревоги мира, на все его чаяния, на все его проблемы. Попытка такого анализа будет посвящена следующая статья.

ПАПСТВО

История папства, в значительной мере, определяет собою всю историю католической церкви. Поэтому, тема эта является почти неисчерпаемой (классическая «История пап с конца Средних веков» Людвига Пастора занимает 16 томов). В данном контексте мы ограничимся самым необходимым: т. е. наметим основные эпохи в истории и развитии папства и укажем на наиболее ярких представителей папской власти. Официальная доктрина католической церкви считает, что первым Римским папой был апостол Петр. Мысль эта очень древнего происхождения: еще в конце IV века папа Дамас учил: «Трон один у Петра; одна святая крещальня». В течение всех 20 веков истории Христианства, мысль эта неизменно утверждалась, повторялась и обосновывалась католическими богословами, пока, в 1870 г., она не была введена в состав основного догмата о церкви (2-ой канон Ватиканского постановления). Соответственно этому, в католической терминологии «кафедра Петра» означает римский престол, а на внутренней стене собора св. ап. Павла имеется 262 медальонных изображения римских пап, от ап. Петра до Пия XII.

Для православного сознания мысль о том, что ап. Петр был римским епископом, является совершенно неприемлемой: апостолы не были связаны с определенными местами, но были посланы Господом проповедывать Евангелие «всем народам... даже до края земли». Поэтому, все апостолы принадлежат всей Церкви, и ни одна община не может объявлять того или иного апостола «своим» предстоятелем (в противном случае, надо считать евангелиста Иоанна Богослова епископом Ефеса, апостола Марка — епископом Александрии и т. д.). Апостол Петр, который, действительно, основал Римскую церковь, основал также церковь в Антиохии; и до VI в. западная церковь знала два праздника: кафедры ап. Петра в Риме и в Антиохии (с VII в. первый праздник поглотил второй и стал рассматриваться как праздник папской власти). Римская церковь обязана своим существованием не только ап. Петру, но и Павлу, который также мученически окончил жизнь в Риме.

Поэтому, первым епископом Рима (первенствующее значение которого в древней церкви никогда не оспаривалось) мы считаем св. Лина (67—79 ?).

Древняя церковь не знала примата Петра, хотя ап. Петр всегда рассматривался как символ единства Церкви. Однако, уже с III века мы видим властные шаги римских епископов, свидетельствующие о том, что они считали себя поставленными не рядом с другими предстоятелями христианских общин, а над ними. Так, папа Виктор разорвал связь с малоазиатскими церквами из-за несогласия относительно Пасхалии; папа Стефан разорвал связь с епископами, не признававшими еретического крещения, что вызвало резкий протест епископа Кесарии Фирмилиана, который обвинил папу в «бесчеловечности, дерзости, безрассудности и глупости» и объявил, что своим анафематствованием других епископов папа сам себя отлучил от Церкви и стал «отступником и схизматиком». В виду высокого духовного уровня первых пап (из 32 пап, занимавших Римский престол до признания Христианства императором Константином, 30 удостоились мученического венца), эти властные шаги, ни в коем случае, нельзя объяснять мотивами честолюбия или властолюбия. Совершенно очевидно, что первоначальные претензии на руководящую роль в Церкви имели своей причиной сознание своей ответственности за Церковь. Никто не будет отрицать, что в дальнейшей истории все человеческие слабости сыграли свою роль в самоутверждении папства, как единой и абсолютной власти. Но чрезвычайно важно понять, что в основе идеи папства лежит религиозное убеждение в том, что Христос, действительно, вручил власть над всею Церковью ап. Петру, а, через него, — римскому епископу; и что, следовательно, отказ от этого единодержавия был бы изменой своему религиозному долгу и отказу от своей церковной ответственности. В этом убеждении, в этом «*non possumus*» мыслить церковный строй иначе, лежит непреодолимое отличие римского католицизма от всего неримского христианства; и, в этом же, коренится сила папства (поскольку оно не сомневается в своем божественном происхождении) и, вместе с тем, его слабость (поскольку оно ощущает себя связанным и не подлежащим какому-либо изменению).

Начиная с IV в., мы видим непрерывный рост значения папства, вплоть до середины IX в., когда папство, фактически, становится играющим честолюбий и страстей римской знати.

Основными моментами этого роста являются следующие:

1) Папа становится патриархом всего Запада. Этому, в значительной степени, способствуют миссии, которые, исходя из Рима, обращают галлов, германцев, англо-саксов. Естественно, что вновь образованные местные церкви подчинялись своему центру

и что «каноны, декреталии и статуты апостольского престола» были обязательны для всей Италии, Франции, Испании и Африки (но не для восточных провинций).

С другой стороны, папы, являющиеся высшим авторитетом Западного мира, являются защитниками и охранителями культуры в борьбе с наступающими на Рим варварами. Папы ведут переговоры с королями гуннов, визиготов, вандалов, остроготов, лонгобардов. Все это способствует росту их авторитета, не только как духовных руководителей, но и как общественно-политических вождей, постепенно подготавливая идею папской власти как высшего арбитра в жизни народов.

2) Папа утверждает свою власть над всем Христианством.

Папа Лев I, основываясь на евангельских текстах, учит, что ему принадлежит «забота о вселенской Церкви», что все епископы являются только представителями папы, что во всех важных случаях епископы должны обращаться к Риму. 28-й канон Халкидонского собора, уравнивающий с римским престолом патриарший престол нового Рима-Византии, им категорически отвергается.

Эта претензия на руководящую роль во всей церкви находит себе полное признание и подтверждение со стороны светской власти. В 445 г. закон, изданный западным императором Валентианом II, торжественно утверждает «примат св. Петра», запрещает введение в Церкви чего-либо нового вопреки воле Рима и придает определениям римской кафедры силу закона.

Поэтому понятно, что папа Феликс III уже считает себя вправе анафематствовать Константинопольского патриарха Акакия за его миролюбивую политику по отношению к монофизитам.

На фоне этой властной внешне-организационной деятельности пап, ярко выделяется замечательный образ папы Григория Великого (590—604), называемого у нас «Двоесловом» (что является плохим переводом «автора диалогов»). Его можно охарактеризовать как духовного организатора католической церкви. Монах, подвижник, ученый, — он ставил над приматом власти примат служения и любви (он первый из пап назвал себя слугою из слуг Божиих, — *servus servorum Dei* — титул, укрепившийся в дальнейшей истории). Он приблизил католическое вероучение к пониманию вновь крестившихся народов, превратив трудное для понимания богословие в школьную догматику; широко открыл двери народным верованиям, не боясь их полу-языческого характера; первый отожествил церковь с царством небесным, не боясь внести

в последнее эмоции страха наказания и жажды заслуг; упростил мистическую мысль, придав ей церковный и общепринятый характер и соединив требования жизни созерцательной и жизни активной; величайший литург на папском престоле, он окончательно оформил католическое богослужение и ввел «Григорианское», осьмогласное пение, практикуемое и доныне. Своими мероприятиями и реформами он превратил католицизм в общедоступную народную религию и тем определил все его дальнейшее развитие. Но и он продолжал централизующую традицию Рима, стремился к преодолению автономии поместных церквей (в частности, древне-британской и ирландо-шотландской) и вводил всюду единообразную римскую мессу, постепенно вытеснившую местные литургии (гликанскую, аквилейскую, испанскую). Из смирения, свои писания он сравнивал с отрубями, по сравнению с полновесной пшеницей бл. Августина.

Следующие папы последовали скорее линии папы Льва, чем Григория.

Коронование Карла Великого папой Львом III в Рождественскую ночь 799 года означало не только полный разрыв Запада с Востоком (последний был уже подготовлен папой Григорием III (731—741), порвавшим с императором Львом Исавром и обратившимся за помощью и защитой к франкскому королю Карлу Мартеллу), но и новое положение папства, как власти, стоящей над Империей. Но коронование Карла императором Западной империи имело и другое значение. До этого времени империя, как и церковь, мыслилась единой: могла быть только единая империя, равнозначная всему христианскому культурному миру. Теперь оказалось две империи: Запада и Востока, притом конкурирующие одна с другой, и это, естественно, подготавлило мысль и о двух церквях, — западной и восточной, также находящихся в состоянии напряжения и борьбы. В этом отношении образование Западной империи является важнейшим фактором в истории церкви и, в частности, в истории раскола христианского мира на западное католичество и восточное православие. И хотя папа Лев III и отказал императору в его просьбе ввести в символ веры слова «и от Сына» (филиокве), в конечном итоге победил император и филиокве было внесено в символ веры папой Бенедиктом VIII (в 1015 г., по настоянию императора Генриха III).

Со времени Карла Великого претензии пап на светскую власть стали обычным явлением. Основанием для этого служила не только теория папской власти, но и фактическое существование пап-

ского государства, впервые основанного папой Стефаном II, в 754 г. и окончательно организованного папой Адрианом I, который, в 777 г. даже лично собрал армию для завоевания Терасины, которой завладели лонгобарды княжества Сполетто. Таким образом, папа оказался не только духовным вождем Запада, но и светским властителем, фатально втянутым в политическую борьбу за власть и влияние.

Последним папой этого периода был Николай I (858—867), иерархическое самосознание коего не знало границ. Папа, — по его словам, — есть наместник Божий на земле и, в качестве такого, властитель Вселенной; без его воли не может быть ничего: ни собора епископов, ни постройки нового храма, ни издания богословской книги. Он есть источник всякой власти, как духовной так и светской. Это уже точная и ясная формулировка идеала теократического, идеала папского абсолютизма, в отношении которого правление Николая I было только прологом, но которое было полностью осуществлено папами Григорием VII и Иннокентием III.

Однако, после смерти Николая I наступило «железное столетие», — время ослабления и унижения папской власти. Фактическими хозяевами Рима оказались «капитаны», аристократы, честолюбцы, военачальники. Они рассматривали папский престол, как одно из средств для своих интриг и политической борьбы. Поэтому они возводили и низводили угодных им пап, убирали неудобных, не останавливаясь перед убийством. Латеранский дворец, (в котором папы жили до 1305 г.)^{*)}, превратили в подобие «золотого дома» Нерона. Папа Иоанн X был в 928 г. задушен по приказу «сенаторши» (*senatrix*) Морозии, жены маркиза Сполетто, Альберика; она же возвела на папский престол своего незаконного сына (от папы Сергия III) под именем Иоанна XI (931—935). Иоанн XII (955—964), возведенный на папский престол когда ему было 16 лет, удивлял римлян своей развратной жизнью, заменяя утреши пирами и больше всего любя охоту. Бывали даже случаи одновременного существования двух пап. Несмотря на все это, авторитет папской власти не был разрушен, и как только на папском престоле оказалась сильная и талантливая личность Григория VII, папство, из унижения, сразу же поднялось на недосягаемую высоту. Уже предшественник Григория VII, Николай II, ввел чрезвычайно важную реформу избрания пап не духовенством

^{*)} Ватикан стал резиденцией папы вскоре после того, как папа Григорий XI в 1377 г. переехал из Авиньона в Рим.

и народом (благодаря чему и возможны были безобразия «железного столетия»), а кардиналами, каковыми, в то время, считались наиболее влиятельные клирики, среди которых насчитывалось 7 епископов ближайших к Риму епархий, 26 пресвитеров, — настоятелей важнейших церквей Рима и 7 диаконов, — по числу церковных областей, — ставших, в скором времени, непосредственными советниками папы. И хотя в X и XI вв. кардиналы еще не составляли коллегии (коллегия кардиналов, в числе 70 и в память 70 старейшин Моисея, была окончательно сформирована Сикстом V в 1586 г.), реформа избрания папы определенными и независимыми лицами имела в истории папства огромное значение. Это стало очевидным сразу же по избрании на папский престол в 1073 г. кардинала — диакона Хильдебранта, принявшего имя Григория VII и характеризуемого как «поборника свободы Церкви» (*«Ecclesiasticae libertaes propugnator»*). Он был человеком высокого идеализма и, вместе с тем, железной энергии, исполненным сознания ответственности и власти и чуждым личного честолюбия. Приняв папскую власть в период величайшей разрухи, он поднял не только авторитет папства, но и общий уровень церковной жизни, для чего ему пришлось вести беспощадную борьбу с врагом, так сказать, внешним, т. е. императором, так же, как и папы, претендовавшим на высшую и абсолютную власть, и с врагами внутренними, — продажностью и распущенностью духовенства и т. п. Тотчас после своего избрания, он издал ряд декретов, так наз. *Dictatus papae*, в которых изложил свои убеждения, цели и программу. В них, между прочим, значится следующее: всемирной властью обладает только Римский первосвященник (§ 2); только он может низлагать и разрешать епископов (§ 3); он имеет власть низлагать императоров (§ 12); он не подлежит ничьему суду (§ 20); он может разрешать подданных от клятв, данных неправедным властителям (§ 27)... Следуя этим принципам, Григорий VII вел длительную борьбу за инвестиции (т. е. право вводить во владение той или иной духовной или светской должности, соединенной с имущественными и иными привилегиями) с императором Генрихом IV, борьбу, изобиловавшую драматическими событиями (унижения императора в замке Каносса в 1077 г.) и закончившуюся низложением папы (тем же Генрихом IV) и его изгнанием в Салерно, где он и умер. Что же касается его внутренней деятельности, то установив строгую централизацию в церковном управлении и осуществляя ее посредством особых легатов, он значительно поднял моральный уровень духовенства.

ства: он создал независимый от светской власти епископат, ввел целибатное духовенство, укрепил дисциплину. Средствами проведения этих реформ были отлучение, итердикты, дипломатия, но и проповедь покаяния и личный пример самого папы.

Последующие 17 пап продолжали, с переменным успехом, вести борьбу с императорами, но не проявляли при этом того высокого идеализма, который отличал Григория VII. Всемирная монархическая власть не могла не секуляризовать папства, и это снижение духовного руководства до уровня политического управления было засвидетельствовано предостерегающим голосом св. Бернарда из Клерво. С большой откровенностью и мужеством он напоминал папе Евгению III, что смысл папства не в обладании (*dominium*), но в служении (*ministerium*). Но это было гласом вопиющего в пустыне. Борьба за власть продолжалась. Папа Александр III должен был даже бежать из Рима во Францию, спасаясь от императора Фридриха Барбароссы, которого несколько раз отлучал от церкви и, в конце концов, привел к полному повиновению.

Последним папой этого периода был Иннокентий III, который отличался тем же строгим идеализмом и той же абсолютной бескомпромиссностью, что и Григорий VII. Его правление (1198—1216) можно рассматривать как время высшей славы и силы папской власти. Фактически он был полновластным хозяином Запада; он низлагал и возводил на престолы императора и королей и самодержавно правил церковью. Власть папы он сравнивал с солнцем, от которого получает свой свет и луна — символ всякой подчиненной светской власти. На всем пространстве Запада, от Ирландии до Армении и от Скандинавии до Египта, не происходило ничего, что могло бы быть неизвестно или не одобрено папой; ибо, по его убеждению, «Христос поручил Петру управление не только всею Церковью, но и всем миром». Поэтому понятно, что Иннокентий III, первый, усвоил папе наименование Наместника Христа (*vicarius Christi*). При всем этом, чистота его намерений и личная его добродетельность стоят вне сомнений. Во всех его писаниях, речах, буллах, неизменно сквозит его, говоря его собственными словами, «смирение высоты» и «высота смирения» (*humilis sublimitas et sublimis humilitas*).

На такой высоте папская власть не удержалась и, после смерти Иннокентия III, мы видим ее постепенное ослабление. Ее полное поражение происходит в 1303 году, когда войска французского короля Филиппа Красивого заняли за-

мок Ананьи, в котором папа Бонифаций VIII ожидал своих врагов сидя на троне, в полном облачении, но в присутствии только двух кардиналов, ибо все его приближенные бежали. Удар по лицу железной перчаткой, который, яко бы, был нанесен папе канцлером Франции, Гильомом Ногаре или Жиакомо Колонна Сциара, исторически не доказан; но унижение папы было столь велико, что через месяц после этого он умер. Характерным при этом является то, что противником папы был уже не император, а французский король: на мировую сцену выступает новое начало, национализм, который, на первых порах, торжествует над вселенской папской властью полную победу. В 1305 г. на папский престол, под влиянием французского короля, возводится архиепископ города Бордо, Верран де Го, который, приняв имя Климента V, совершает неслыханный поступок: после своего коронования в Лионе и четырех летнего путешествия по Франции, он переносит в 1309 г. папскую резиденцию из Рима в Авиньон. Начинается период «Авиньонского пленения», т. е. по-просту французского управления церковью, который продолжается 70 лет и приносит католической церкви неисчислимый вред. Все 5 Авиньонских пап были французы; их пребывание в Авиньоне (а не в Риме) рассматривалось лучшими представителями католического мира как величайшая ненормальность, но попытки убедить папу «вернуться» в Рим оставались безрезультатными. Сначала Петрарка, потом св. Бригитта Шведская и, наконец, св. Екатерина Сиенская всячески влияли на Авиньонских пап, в смысле их переселения в Рим. Урбан V, под влиянием св. Бригитты, сделал попытку (в 1367 г.) вернуться в Рим, но пробыл там только 3 года, после чего снова переехал в Авиньон. Папы, как будто окончательно, устроились в Авиньоне, Бенедикт XII построил там роскошный дворец; Климент VI, — политик, дипломат и совершенно светский князь церкви, — выкупил Авиньон у Неаполитанского короля, Иоанна; Григорий XI, под влиянием св. Екатерины Сиенской, переехал в Рим в 1377 г. и тоже имел желание вернуться в Авиньон, но умер в 1378 г.

После его смерти начался «великий раскол Западной церкви». В Риме был избран папа, непризнанный Авиньоном, Урбан VI, а в Авиньоне воцарился Климент VII, поддерживаемый французским и неаполитанским королями. Раскол пап и антипап, анафематствовавших и низлагавших друг друга (одно время было даже трое пап), продолжался в течение 36 лет, до 1414 г., когда папа

Иоанн XXIII согласился, для того чтобы положить конец разрухе, на созыв собора, который и был созван в Констанце.

Странным образом, с падением политического значения папства совпадает рост его претензий на духовную власть. Первенствующее положение папы в церкви становится доктриной, согласно которой самое спасение зависит от признания папы и подчинения его власти. Эти положения, с полной ясностью, выражены в трактате св. Фомы Аквината «против заблуждения греков» (*Opusculum contra errores graecorum*). В нем значится: «...римский первосвященник должен почитаться первым и величайшим из всех епископов... ему принадлежит первенство во всей вселенской церкви... он имеет первенство перед патриархами... Римский первосвященник должен иметь в церкви полноту власти... Петр должен почитаться наместником Христа, а римский первосвященник — наследником Петра, которому Христом вручена также власть... ему принадлежит право определять все, что касается вопросов веры... Подчинение римскому первосвященнику необходимо для спасения».

Эти положения получают свое властное подтверждение в булле Бонифация VIII «*Unam Sanctam*» в 1302 г., в которой значится: «мы объявляем, утверждаем, определяем и учим, что подчинение всякой человеческой твари римскому первосвященнику абсолютно необходимо для спасения». Самые большие претензии папства на всемирную власть бледнеют по сравнению с этими немногими словами, в которых *in null* содержатся все постановления Ватикана и все грандиозное здание кодекса церковного права. А внешним выражением этого самосознания Бонифация VIII явилось то, что, именно при нем, папская митра была украшена вторым драгоценным обручем, — символом духовной и светской власти. При Клименте V, когда папство окончательно подпало в зависимость французского короля, папская митра получила третий обруч и, таким образом, возникла папская тиара, существующая и доныне. При возложении ее на голову новоизбранного папы, кардинал викарий произносит следующие слова: «прими украшенную тремя венцами тиару и знай, что ты отец князей и королей, вождь мира, земной наместник нашего Спасителя Иисуса Христа».

Констанцкий собор (1414—1418) и последовавший за ним Базельский собор (1431—1449) явились ярким выражением подавленного, но не умершего в католичестве протesta против папского единодержавия. Оба собора не только избирали, низлагали и судили пап, но вынесли формальные постановления, впослед-

ствии папами, конечно, отвергнутые и осужденные, о том, что высшим органом в церкви является вселенский собор и что собор выше папы. Подобные постановления могли быть сделаны только благодаря тому бессилию, к которому было приведено папство внутренней борьбой пап и антипап, вмешательством светской власти и т. п. И, хотя постановления эти были впоследствии погребены и забыты (в католической литературе Базельский собор вообще замалчивается, а Констанцкий подвергается искусственным толкованиям), оба этих собора должны быть рассматриваемы как последние вспышки соборного начала, окончательно побежденного дальнейшим развитием папства, сначала на соборе Тридентском, а потом Ватиканском. Но в течение всей первой половины XV в. борьба между единодержавием и епископской соборностью была упорной и жестокой. И если папы могли ссылаться на многих апологетов папства в богословской литературе, то и сторонники епископальной системы имели своих защитников в лице таких богословов, как Николай Кузанский (его трактат *De concordantia catholica*, 1954 г.), Конрад Гельнхаузен, Пьер д'Айи, Жан Жерсон, Дитрих фон Нием и др. Но, исторически, в этом споре победило папство. И в указателе источников католического вероучения мы находим цитаты не Констанцских постановлений, подтвержденных Базелем, а формулу современного им собора во Флоренции (1438—1445), в которой говорится: «мы определяем, что римский первосвященник является наследником блаженного Петра, подлинным наместником Христа, главою всей Церкви и отцом и учителем всех христиан; и что наш Господь Иисус Христос передал ему полную власть пасти, царствовать и управлять в блаженном Петре вселенской Церковью». Этим определением отцы Флорентийского собора вырыли могилу, в которой, через пол-века, Ватиканские отцы торжественно похоронили старую епископальную церковь.

Вслед за годами борьбы в истории папства настало предгрозовое затишье, во время которого ряд пап-гуманистов, не обращая внимания на подготовляющуюся реформацию, отдавались радостям жизни, покровительству художников и ученых и украшению Рима памятниками искусства, составляющими, доныне, славу «вечного города». Папы Ренессанса (от 1447 до 1521): Николай V (основавший Ватиканскую библиотеку), Пий II (Эней Сильвий Пикколомини, известный как покровитель Ренессанса), Сикст IV (поручивший Перуджино, Ботичелли, Гирландайо расписывать Сикстинскую капеллу), Александр VI (Борджа) — (чудовище разврата, но умный и осторожный политик), Юлий II

(строитель, меценат, покровитель Микель-Анжело) и Лев X (при котором работали Рафаэль, Бембо и др.) были беззаботны, безответственны и веселы, как настоящие люди Ренессанса. Занятые украшением Рима великолепными зданиями, поглощенные своим эстетическим эпикуреизмом, они не обращали никакого внимания на многочисленные голоса, говорившие о необходимости церковных реформ. Но, в 1517 г. (при Льве X), грянул первый гром — 95 тезисов Лютера, вслед за которыми вспыхнул пожар реформации почти во всех странах Западного мира. Размеры и успехи реформационного движения, стремившегося не к созданию своей церкви, а к реформированию ВСЕЙ Церкви, воочию доказали папам необходимость собственной церковной реформы. Для ее осуществления Павел III созвал собор, который получил название Тридентского, по имени южно-германского города Триента, в котором он заседал с 1545 по 1547 г. (10 заседаний), с 1551 по 1552 (6 заседаний) и с 1562 по 1563 (9 заседаний). Результатом огромной работы собора, охватившей всю католическую догматику и церковное устройство, явились 1) сборник канонов и декретов собора (*Canones et decreta Concilii Tridentini*) и 2) более краткое их изложение в «Тридентском исповедании веры» (*Professio fidei Tridentinae*), утвержденном в 1564 г. папой Пием IV и обнародованном при буллах.

Своими постановлениями Тридентский собор определил всю дальнейшую жизнь католической церкви, положив начало «Тридентскому периоду», который продолжается и до настоящего времени. Символом этого является существование в Риме особой «конгрегации» кардиналов, толкующих постановления Тридентского собора (*Congregatio cardinalium Concilii Tridentini interpretum*). Учрежденная после окончания работ собора в 1564 году, она является органом высшего контроля над местными соборами, жизнью духовенства, церковной работой мирян и т. п. Деятельность Тридентского собора, таким образом, продолжается, и тот железный обруч, которым он охватил все стороны жизни католической церкви, сохраняется незыблемо в своем значении и силе. (Некоторые католические богословы полагают, что ряд событий и трудностей в жизни современного католицизма свидетельствуют о том, что «Тридентское богословие» перестало соответствовать церковным потребностям второй половины XX в., что Тридентский строй себя изжил и требует своего изменения, исправления и может быть даже замены; но говорить вслух об этом и, тем более, писать на эти темы им не рекомендуется).

О положении папы в Церкви Тридентский собор никаких постановлений не внес. Причиной этого умолчания явились разногласия между итальянскими ультрамонтанами и, более умеренными, настроенными галликански, французскими епископами. Но внесенная в «исповедание веры» формула присяги духовенства (при посвящении): «я обещаю и клянусь быть в подлинном подчинении римского первосвященника — наследника/начальника апостолов, блаженного Петра и наместника Иисуса Христа», дает ясный ответ на непоставленную официально проблему и предвосхищает ответ на нее, официально данный Ватиканским собором в 1870 г.

Тридентский собор придал католическому вероучению и церковному порядку стройную, почти законченную форму, и задачей последующих пап, естественно, явилась защита Тридентских начал от всяких поползновений на них, как внутри церкви, так и со стороны внешних врагов. С этой точки зрения деятельность пап контр-реформации можно охарактеризовать как борьбу за католическую веру, за папский примат и за политическое влияние. Вместе с тем, не следует забывать, что XVII и XVIII вв. были временем чрезвычайной экспансии католичества на новые земли (миссии) и временем цветения богословской мысли и мистической жизни. В связи с этими положительными достижениями, следует отметить: основание в 1622 г. папой Григорием XV конгрегации для распространения веры (*Congregatio de propaganda fidei*); основание полиглотской типографии, печатающей духовную литературу на всех языках мира; учреждение в 1560 г. папой Пием IV должности кардинала статс-секретаря, с которого началась дипломатическая деятельность Ватикана, выросшая в мощную и чрезвычайно влиятельную организацию (в 1951 г. папа имел 26 нунциев (посланников) при правительствах различных стран). В связи с этим, состоялось еще учреждение Академии Нобилэ, подготавлиющей папских дипломатов.

Основными событиями борьбы за чистоту веры явились: 1) осуждение (в 1579 г., Григория XIII) учения Байюса (Мишель де Бэ — *Michel de Bay*) о естественном совершенстве первозданной человеческой природы (по учению католической догматики это совершенство носило сверхъестественный характер и было результатом особого, дополнительного дара (*donum superadditum*), отнятого после грехопадения); 2) повторные осуждения янсенизма (в 1640 г., Урбаном VIII, книги Корнелия Янсения «Августин» и в 1705 и 1713 гг., Климентом XI, учения последователей Янсения буллой *Unigenitus*) о прочности человеческой природы, неспо-

собной к исполнению Божиих заповедей; 3) осуждение Пием IX и Пием X, так называемого, модернизма, стремившегося к примирению католического вероучения с данными современной науки (энциклика *Quanta cura* с приложением особого *Syllabus'a* содержащего перечисление осужденных положений в 1804 г., декрет *hamentabile* и энциклика *Pascendi Dominici gregis* в 1907 г.; Эти постановления были проведены в жизнь особой «антимодернистической» присягой, которую все клирики должны приносить при рукоположении).

Зашита папского единодержавия в церковном управлении выразилась 1) в борьбе ряда пап с галликанством, которое стремилось освободить католическую церковь Франции от непосредственной власти папы; 2) в борьбе с так называемым «фебронианизмом» (по имени Феброния — псевдонима Тирского архиепископа фон Хонхайма), который стремился к ограничению папской власти над католической церковью Германии. Положения Фебронания были изложены германскими архиепископами в так называемой Эмской пунктуации (1768), которая, однако, не нашла поддержки в германском епископате; 3) в борьбе с так называемым «иосифизмом», в котором те же идеи независимости были восприняты и властно проводимы в жизнь австрийским императором Иосифом II (1765—1790). Для преодоления этих тенденций папа Пий VI предпринял даже поездку в Вену (в 1782 г.), которая, однако, никаких результатов не дала.

Всем этим попыткам и учениям был нанесен решительный удар Ватиканским догматом 1870 г., принятие коего, даже теми, кто были его убежденными противниками, является «свидетельством того, насколько глубоко католичество пропитано папизмом». На этом участке борьбы папство одержало полную победу.

Менее счастливо для папства протекала его борьба за внешнюю светскую власть. Поворотным пунктом здесь надо считать время Наполеона I, который ответил на протесты папы Пия VII (который короновал Наполеона, заключил с ним, в 1801 г., конкордат, но отказался принять «органические статьи», согласно которым католическая церковь во Франции подпадала под контроль французского правительства) арестом папы и его интернированием, сначала в Савойе, а потом в Фонтенебло. В Рим Пий VII вернулся только в 1814 г. после низложения Наполеона. Венский конгресс вернул папе власть над Италией, однако, папское управление оказалось и неудовлетворительным, и непрочным. Против него боролись как либеральные, так и национальные круги Италии.

Пий IX должен был даже бежать из Рима в Гаэту (в 1848 г.) и вернулся в Рим только в 1850 г., под защитой французских войск, оккупировавших вечный город.

С образованием независимого итальянского королевства (Сардинским королем Виктором Эммануилом, в 1861 г.), папа был лишен всех своих владений, за исключением Рима, который он потерял в 1870 г. Поражение французов (в войне с немцами) повело к занятию Рима итальянскими войсками; народным голосованием Рим был присоединен к итальянскому королевству, а папе были предоставлены Ватиканский дворец, собор св. Петра, Латеран и имение Кастель Гондольфо. Особым законом «о гарантиях», изданным итальянским королем, папе предоставлялись права суверена (итальянские чиновники и военные не имели права появляться в папских владениях, папе предоставлялся цивильный лист и т. п.). Но папа не признал этого закона и энцикликой *Respecientes* объявил присоединение Рима к Италии узурпацией и разбоем, а себя «пленником в Ватикане», «лишенным возможностями свободно и беспрепятственно выявлять свою пастврскую власть», и пребывал в этом состоянии до 1929 г., когда итальянскому (фашистскому) правительству удалось склонить папу (Пия XI) к заключению Латеранских договоров и конкордата. Согласно последним, папские владения получили характер миниатюрного государства, сувереном которого является папа, имеющий свою дипломатию, войско, почту и телеграф и т. п. Согласно финансовому договору, папа получил единовременно 750 миллионов лир и ежегодную ренту в 50 миллионов лир. Папа отказался от претензий восстановить папское государство; итальянское правительство обязалось ввести в школах преподавание Закона Божия и т. д.

Таким образом, вопрос о светском владычестве пап может считаться, в настоящее время, решенным в отрицательном смысле, хотя суверенное положение папы открывает ему возможность политических влияний, как во внешней, так и во внутренней политике отдельных государств.

Наиболее замечательным папой XIX века был Пий IX (1846—1878). Его длительное пребывание на папском престоле ознаменовалось многочисленными событиями. Он, именно, был главным деятелем в длительной борьбе за светскую власть (ему принадлежат знаменитые слова: «non volumus, non possimus, non debemus», которыми он ответил на «закон о гарантиях»). В последние годы его понтификата, он вел борьбу с герман-

ским правительством, принявшим (в 1871 и 1877 гг.) ряд ограничительных мер в отношении растущего политического влияния «католического центра» (так называемого «Культуркампф»). На замечание германского императора Вильгельма I о том, что ни он сам, ни большинство его подданных не принадлежат к римской церкви, папа ответил, что «всякий, принявший крещение, в каком-то отношении принадлежит папе».

Пий IX был энергичным, властным и деспотическим правителем; мероприятия свои он проводил, не считаясь с голосом оппозиции и опираясь на ультрамонтанскую (крайнюю папистскую) партию. Это в особенности сказалось в способах ведения Ватиканского собора, о котором знаменитый Штросмайер (епископ хорватов, официально именуемый Дьяковаро Боснийский) писал (в письме ученному богослову Деллингеру), что на нем «самые скверные и абсурдные средства были применены, чтобы воспрепятствовать свободному изъявлению мнений» и, дальше: «несколько дней уже у нас говорят об опасном заболевании папы, даже о его смерти: истинное благодеяние для человечества». Так же говорит о папе и ученейший автор Истории соборов, Ротенбургский епископ Хефеле: «может быть, Бог будет милостив и отзовет со сцены *perturbatur ecclesiae* (возмутителя церкви)» (папе в то время было 77 лет). Подобные слова в устах ученых и благочестивых католических епископов очень характерны и должны быть поставлены в контекст гимнов и похвал, воспетых Пию IX его сторонниками и почитателями. В догматическом отношении, понтификат Пия IX ознаменовался провозглашением двух новых доктринальных документов: в 1854 г., после письменного опроса епископов, но без какого бы то ни было соборного обсуждения, буллой *Ineffabilis Deus* был провозглашен доктритин о непорочном зачатии Богоматери (подробно об этом см. ниже). В 1870 г. был созван Ватиканский собор (20-й вселенский собор, по счету католической церкви), который принял ряд вероучительных положений о писании и предании и о Боге и сотворении мира и, главное, о положении и непогрешимости папы. Ватиканский доктритин был обнародован папой Пием IX буллой *Pastor aeternus* (которая из всей разработанной эклезиологии выделяла, в качестве доктрины, только учение о папской власти; все остальное осталось в качестве авторитетного материала, не принятого собором из-за того, что он был распущен (или официально «прерван») в июле 1870 г., вследствие начавшейся франко-пруссской войны).

К этим доктринальным постановлениям надо прибавить ту док-

тринальную борьбу, которую Пий IX вел с «модернистами». К ней относится энциклика *Quanta cura* 1864 г. и «Силлабус» или перечисление и отвержение ложных учений, относящихся к самым различным областям вероучения; ряд писем папы к Мюнхенскому архиепископу и декреты, осуждающие онтологизм Джоберти, рационализм Фрошхаммера и т. д.

Своему заместителю, Льву XIII (1878—1903), Пий IX оставил тяжелое наследство. Его комбативность и непримиримость поссорили его почти со всеми правительствами мира. Его претензии на светскую власть потерпели решительное поражение. Он не только умер «пленником Ватикана», но потерял большинство симпатий даже среди католиков. Поэтому понятно, что избранный папой кардинал Пегги, Лев XIII был приветствован всем миром как будущий примиритель. И, действительно, Лев XIII таковым оказался. Тонкий и умный дипломат, он, не отказываясь от традиционных претензий папства на светскую власть, стремился к ней посредством не открытой борьбы, а дальновидной и гибкой политикой переговоров, соглашений, уступок и компенсаций. Прежде, чем говорить о светской власти папы, он хотел поднять ее авторитет и значение и успел в этом, даже не покидая Ватикана. Так, он восстановил дипломатические и, отчасти, дружеские сношения с правительствами Германии, Бельгии, России, Англии, Северной Америки, Австро-Венгрии и Испании. Неудачи ждали его только во Франции, где антиклерикальная политика правительства партий и упорное противодействие правительству со стороны католиков-монархистов неуклонно вели к отделению церкви от государства, каковое и произошло в 1906 г. при следующем папе, Пие X. Добросовестные попытки папы внести умиротворение в этой бесплодной борьбе только сердили католиков и вызывали глухое противодействие. В самой Италии его также ждала неудача. Сосуществование в одной столице двух суверенов, папы и короля, и двух правительственных центров, — Ватикана и Квиринала, — являлось причиной постоянных трудностей, конфликтов и, даже, уличных беспорядков. Эта непримиримость папского престола в отношении итальянского королевства имела своим следствием то, что итальянские правители стремились к отстранению пап от всех международных дел крупного масштаба. Так, в 1899 г. папа не мог участвовать в Гаагской конференции; в 1919 г. папа Бенедикт XV не был приглашен к участию в заключении Версальского договора (вследствие особого тайного договора об этом, заключенного союзниками по инициативе Итальянского пра-

вительства). Латеранские договоры 1929 г. положили конец этому ненормальному положению и папа, хотя и остался сувереном Ватикана, перестал претендовать на ту международную политическую роль, которой так упорно искали его предшественники.

О Льве XIII говорили, что он «больше дипломат, чем священник». Это не совсем верно; дипломатическая деятельность только внешне затмевает его многочисленные мероприятия в других областях. Энцикликой *Rerum novarum* 1891 г. он впервые принял к обсуждению социально-экономическую проблему, поставленную социализмом, осудил как капиталистическое, так и социалистическое ее решение и попытался осветить ее с христианской точки зрения. Эта первая «социальная» энциклика Льва XIII имела своим продолжением энциклики Пия XI *Quadragesimo anno* 1931 г., *Divini Redemptoris* 1937 г. и *Mit brennender Sorge* 1937 г., положившие начало официальной доктрине римо-католической церкви.

Буллой *Aeterni Patris* 1879 г. папа Лев XIII объявил учение св. Фомы Аквината нормой католического богословия. Оно не является обязательным, но авторитетным, и духовные школы должны вести готовящихся к священству в линиях богословия и философии ангельского доктора (последнее обязательство вошло и в состав кодекса канонического права, Канон 1366 § 2).

Энциклика *Providentissimus Deus* 1893 г. определяет католическое отношение к св. Писанию и принципы апологетики, которым должны следовать католические ученые, дабы избежать противоречий между откровением и наукой. Для более точного выполнения этих обязательств, папа Лев XIII основал в 1902 г. Библейскую комиссию, которая имела целью установление единообразного толкования св. Писания во всей католической церкви (подробнее об этом ниже).

В 1903 г., после смерти 93-летнего папы Льва XIII, конclave избрал на папский престол его статс-секретаря, кардинала Рамполла; этим обеспечивалось продолжение миролюбивой и искусственной политики Льва XIII. Однако, это избрание было опротестовано представителем Австро-Венгрии (некоторые католические государства имели традиционное право *exclusive* — протеста против избрания папой неугодных им лиц, а кардинал Рамполла считался франкофилом. Право это, во имя свободы конклава, было официально отменено Пием X в 1904 г.), и на папский престол был возведен второй кандидат, кардинал Сарто, патриарх Венеции, принявший имя Пия X. По своему характеру и подготовке, он был совершенной противоположностью Льву XIII; совершенно

не дипломат, прямой и твердый (даже жесткий) в своих решениях, не имеющий никакого международного опыта (он никогда не выезжал за пределы Италии и не знал ни одного языка, кроме итальянского) и, вместе с тем, человек высокой духовной жизни, подлинного смирения и личной святости (в 1954 г. он канонизован папой Пием XII). «Деревенский батюшка и вместе архангел с огненным мечом», так характеризовали его современники. Целью своего правления он поставил «восстановление всего во Христе». Для осуществления этого он обратил особое внимание на духовную жизнь духовенства (апостольское напоминание *Haerent animo* 1908 г.), на частое причащение мирян (декрет *De quotidiana*, 1905 г.), на более раннее причащение детей и вообще на весь строй церковной жизни (в 1904 г., по его инициативе, началась огромная работа по составлению кодекса канонического права, опубликованного в 1917 г. следующим папой, Бенедиктом XV). С другой стороны, понтификат Пия X ознаменовался беспощадной борьбой с «модернизмом». В ней сказался традиционный консерватизм Рима, заранее враждебный всяkim новшествам. Борьбу эту надо понимать не как защиту церкви от внешнего врага, а как внутреннюю трагедию самого католичества. Большинство «модернистов» (сами себя они так не называли) были искренними и убежденными католиками, стремившимися осознать свою веру в свете современной мысли и примирить ее с данными науки и философии. И вот, вся эта самоотверженная работа была, с высоты папского престола, объявлена ложью, невежеством, нечестием, безбожием (декрет *Lamentabibe*, энциклика *Pasandi dominici gregis* — 1907 г.). Между прочим, само слово «модернизм» было впервые употреблено в этой энциклике и применено к самым разнообразным учениям, связанным между собой только духом свободного исследования и интеллектуальной честности, охарактеризованных энцикликой как агностицизм, имманентизм, эволюционизм (перечень всех этих осужденных учений был дан в декрете *Lamentabibe*).

Но Ватикан не ограничился осуждением. Была составлена формула особой клятвы (в 1910 г.), которую каждый священнослужитель должен был произносить при посвящении, в добавление к клятве о подчинении папе, установленной Тридентским собором; была произведена «чистка» среди преподавателей семинарий; все епископы были обязаны каждые четыре года посыпать особый рапорт о проведении в жизнь предписанных мер; в каждой епархии был образован особый «комитет наблюдения»... Понятно

поэтому, что целый ряд «модернистов», которые не могли, по совести, принять требований Рима, были принуждены выйти из католической церкви*); что же касается ученой работы богословов, не порвавших с Ватиканом, то она слишком часто «напоминает кладбище, на надгробных плитах коего стоят слова laudabiliter se subsecit (похвально подчинился).

Объяснить этот террор, предпринятый папой, известным своей святостью и благочестием, можно только тем, что личность папы и куриальная система управления — не то же самое. Именно Пию X принадлежат слова о том, что, благодаря системе Ватикана, он чувствует себя пленником, перед которым закрыты все двери и замурованы все выходы. К этому надо добавить, что, как по своим интересам, так и по своей подготовке, Пий X был совершенно чужд проблематике модернистов, которые представлялись ему (вернее были ему представлены) просто как бунтовщики. Поэтому одиум всех этих мер падает не столько на папу, именем которого они были проведены, сколько на курию.

Удар, нанесенный модернизму, поразил гораздо более отдельных лиц, чем самую идею. Дух свободного исследования и интеллектуальной честности не может быть убит никакими запрещениями, и в средине XX столетия мы видим возникновение «неомодернизма», с которым Ватикан, частью, продолжает бороться теми же мерами запрещений и осуждений и, частью, уступает соединенным усилиям католических ученых, благословляя их работу и объявляя ее результатами, соответствующими католическому вероучению (об этом ниже).

В области международных отношений понтификат Пия X ознаменовался рядом неудач, связанных как с его негибкой политикой, так и с личностью его секретаря, испанца, кардинала Мэрри дель Валь, и других его помощников, которых он избирал из среды наиболее консервативного и несговорчивого итальянского

*) В Англии — Тиррель — 1861—1909, анафематствован в 1907 г.
Во Франции — А. Луази — 1857—1926, анафематствован в 1908 г.
В Италии — Э. Буонаути — 1881—1946, анафематствован в 1921,
восстановлен в правах и вторично анафематствован в 1926 г.
В Германии — Х. Шелль — 1850—1906, подчинился осуждению
своей догматики, но его мысли живут в его последователях.
В Англии — барон Фридрих фон Хюгель (von Hügel) 1852—1925,
считавшийся вдохновителем и главою движения, но подчинившийся
Ватикану.

духовенства. Разрыв с Францией, связанный не только с отделением церкви от государства в 1906 г., но и с целым рядом враждебных мероприятий, принятых как с одной, так и с другой стороны; трудности с Германией, с Россией и с Соед. Штатами, — создавшаяся репутация «папы тройственного союза» (Австро-Венгрии, Германии, Италии) — все это способствовало ослаблению значения Ватикана в области международной политики и сказалось в том, что в последовавшей международной борьбе (первой и второй мировых войнах) голос папы, который он подымал несколько раз, был едва замечен. Из большой международной политики, папство фактически выпало: начиная с Версальского мира последняя ведется без участия Ватикана.

(Продолжение следует)

ПРОТОПРЕСВИТЕР НИКОЛАЙ НИКОЛАЕВИЧ АФАНАСЬЕВ

(4-IX-1893—4-XII-1966)



Н. Н. Афанасьев родился 4 сентября 1893 г. в г. Одессе. Отец его, Николай Григорьевич Афанасьев, присяжный поверенный, скончался, когда его дети, Николай и Зинаида, были еще в гимназии. Воспитали его мать, Прасковья Яковлевна, и бабушка Афанасьева.

Окончил Н. Афанасьев гимназию в 1912 или 13 г., с опозданием по болезни. По окончании гимназии поступил в Новороссийский Университет, на медицинский факультет, где пробыл один год, затем перешел на физико-математический факультет.

С 15 ноября 1915 г. по 15 мая 1916 года был в Сергиевском Артиллерийском училище в Одессе. С 16 мая 1916 г. по ноябрь 1920 г. проходил военную службу в Томской Береговой Артиллерией (по флоту).

Во время немецкой войны 1914 г. был в Ревеле, а в период гражданской войны жил в Одессе, Новороссийске, Севастополе. В

перерыве, в 1918 г., вновь поступил на Математическое отделение и служил в банке.

После эвакуации в ноябре из Севастополя, Н. Н. Афанасьев прямо из Константинополя попадает в Королевство С.Х.С. и весной 1921 года поступает на только что открытый Богословский Факультет в Белграде и принимает участие в Белградском Православном Кружке.

По окончании Богословского Факультета в октябре 1925 г. венчается в Праге в ноябре того же года. С этого же времени состоит преподавателем Закона Божия в женской гимназии в Скопье (временно в гор. Штине). Становится (негласным) советником митр. Варнавы, будущего патриарха. Готовит докторскую диссертацию на тему «Государственная власть на вселенских соборах». Диссертация одобрена проф. А. П. Доброклонским.

Осенью 1929 г. получает стипендию Русской Академической Группы в Белграде для подготовки докторских экзаменов и для дополнения (по желанию Богословского Факультета) диссертации. Диссертация не была защищена и экзамены не были сданы, так как в октябре 1929 г. Н. Н. должен был уехать по болезни из Белграда в Давос и Ментону и в Югославию не вернулся по семейным обстоятельствам.

В марте 1930 г. получает стипендию Православного Богословского Института в Париже и осенью этого же года получает место в Религиозно-Педагогическом Кабинете при Православном Богословском Институте, руководимом В. В. Зеньковским. В октябре этого же года, после вступительной лекции в Богословском Институте, назначается с 1930 по 1931 г. в Институт для чтения одной лекции в неделю на тему: источники церковного права.

С 1932 по 1940 год состоит доцентом Православного Богословского Института в Париже (преподает Церковное право и греческий язык). Написал много статей, которые были напечатаны, и много неизданных и незаконченных трудов.

7 января 1940 г. рукоположен в диаконы, 8 января того же года рукоположен в священники митр. Евлогием. Водили вокруг престола о. Сергий Булгаков и о. Киприан Керн.

Н. Н. Афанасьев принимает участие в работе Р.С.Х.Д. в 1930 годах.

С 1934 г. по 1939 г. Николай Николаевич часто ездит в лагеря, руководимые А. Е. Матео, и помогает ей в ее работе с молодежью.

С мая 1940 по июнь 1941 г. — беженство (По, Ст.-Рафаэль).

С 18 июля 1941 г. по август 1947 г. о. Николай состоит настоятелем Русского Православного прихода в г. Тунисе; впоследствии — настоятелем в г. Бизерте и временами заменяет греческого священника. Приход был рассыпан по всей стране. Большинство прихожан были бывшими офицерами Русского Флота.

С августа 1947 г. по осень 1950 г. состоит доцентом Православного Богословского Института в Париже. 2-го июля 1950 г. защищает диссертацию на тему «Церковь Духа Святого». Оппонентами были еп. Кассиан и проф. Вейдле. С осени 1950 г. назначен ординарным профессором Православного Богословского Института. (Вместо докторских экзаменов делает доклад в 1949 г. на тему: неудавшийся Церковный Округ). В Богословском Институте читает лекции: Церковное право, История церкви (древняя). По церковной истории лекций становится все больше и больше после отъезда о. А. Шмемана в Америку и смерти А. В. Карташева.

В период от 1947—1966 пишет многочисленные труды, главным образом по эклезиологии, изданные и не изданные. С 1953 г. начинает много печататься по-французски. В 1952 г. кладет начало, вместе с о. Киприаном, литургическим конференциям в Православном Богословском Институте и участвует в многочисленных экуменических встречах.

Одновременно с педагогической и ученой деятельностью о. Протопресвитер Николай Афанасьев принимает деятельное участие в церковном Управлении Экзархата и потом Архиепископии. Митрополит Владимир назначает его Каноническим Советником Епархиального управления и Председателем Канонической Комиссии в 1952 г. Затем Митрополит Владимир назначает его Председателем Духовного Судебного Присутствия. После получения Граматы Вселенского Патриарха от 22 ноября 1965 года о. Протоспесвитер Николай принимает деятельное участие в оформлении нового канонического положения с авторитетом, который давали ему исключительные знания Канонического Права.

Здоровье о. Николая начало очень слабеть за последние 3-4 года. Скончался о. Николай 4 декабря 1966 г.

Похороны о. Протоспесвитера Николая Афанасьева состоялись в четверг 8 декабря.

Храм Сергиевского Подворья был полон молящихся. Богослужение совершалось по церковно-славянски, гречески и французски.

По окончании отпевания гроб с телом почившего пастыря при перезвоне колоколов и пении «Помощник и Покровитель», был обнесен вокруг храма, и тело отбыло в Сент-Женевьев-де-Буа, где было предано земле, после совершения литии на кладбище.

Могила Протопресвитера о. Николая Афанасьева находится недалеко от могилы его друга Протопресвитера о. Василия Зеньковского.

Архимандрит АЛЕКСАНДР (СЕМЕНОВ ТЯН-ШАНСКИЙ)

ПАМЯТИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА О. НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА*)

Сердце человеческое не мирится со смертью. Смерть останавливает в некоторой мере течение жизни и у тех, кто остается еще в живых. Такая остановка нужна для раненых сердец. Да, после смерти не только близкого, но даже хорошо знаемого человека, трудно вновь приняться за дело. Оно кажется в это время почти греховным, будто, продолжая жить своей обычной жизнью, мы миримся со смертью того, кто нас покинул, даем на нее свое согласие. Нелегко даже сделать что-либо в память отошедшего. Не миришься с тем, что он должен оставаться теперь для нас только в памяти.

Но все же мы христиане легче переносим утраты дорогих нам людей... Для нас даже самая горькая разлука таит в себе сладость надежды новой неомраченной встречи и потому все то, что мы делаем в память усопших, мы христиане делаем почти так же, как делаем это для живых.

Тем не менее, нелегко писать сейчас о трудах о. Николая Афанасьева, как о чем-то уже законченном; так недавно, совсем недавно он был с нами, а мы с ним. И все же надо даже теперь, и при том немедленно, постараться отметить то главное, что он дал нам в своих трудах. Это необходимо сделать, чтобы побудить тех, кому это возможно, скорее войти в его труд.

*) Церковный Вестник Православной Архиепископии Франции и Западной Европы и Русских Западно-Европейских Церквей Рассеяния, № 7, декабрь 1966 г.

Пока еще только немногие сознают, какова цена этого труда, но хочется верить, что — общее признание его великой ценности не замедлит.

Те же, кто серьезно ознакомились с его трудом, с его трудами, могут прямо, безбоязненно сказать, что после Хомякова, во всем православном мире, в области учения о Церкви (экклезиологии) никто еще не сказал столь веского слова, какое сказал отец Николай Афанасьев. И он один только создал поэтому в этой области, в новейшее время, богословскую школу. За ним пошли почти все его бывшие ученики, и можно думать, что не так далеко время, что все самое существенное, что им сказано о Церкви, станет общеправославным учением.

Ученых трудов у него немало, значительная часть их не напечатана. Перечень их будет дан в конце настоящей статьи, цель которой отметить кратко лишь самое основное, чем отец Николай прославил свое имя, пока еще в тесном кругу своих учеников, но, вероятно, прославит его и во всем православном мире.

Свое учение он сам называет евхаристической экклезиологией, противопоставляя его господствующей теперь еще в различных вариантах доктрине об универсальной Церкви.

Согласно этой последней, Церковь — это единый всемирный (универсальный) организм, а поместные Церкви — это его части. Этот Организм невидимо возглавляет Сам Господь Иисус Христос, а видимой главой его, по католической версии, является римский папа, а по православной версии, правда в некоторой только мере, Вселенские Соборы.

Если принять это почти общепризнанное теперь учение о Церкви, которое, согласно мнению о. Николая, было впервые определено высказано лишь св. Киприаном Карфагенским, то трудно не прийти к выводу, что Церковь должна быть возглавляема одним епископом, приматом всей Церкви, который может и не быть обязательно главою римской Церкви.

Приходя к этому заключению, о. Николай считает, что противопоставлять епископу — примату Церкви авторитет Вселенского Собора — неосновательно.

Вселенские Соборы не суть постоянный орган Церкви и сами себя главою Церкви никогда не почитали. К тому же они могли быть созваны только императором, который являлся тогда главою не только государства, но в некоторой мере и Церкви.

Во время Вселенских Соборов даже римские папы не притязали на право их собирать, а на Востоке, после падения Империи,

Вселенские Соборы не собирались вовсе, потому что ни один патриарх не решался счесть себя за возглавляющего всю Церковь.

Самая возможность строго господствующей универсалистической экклезиологии, предполагает существование лица, стоящего во главе Церкви. Такой вывод, по мнению о. Николая, необходим еще потому, что если «отдельные части Церкви» — диоцезы — имеют своего видимого возглавителя в лице поместных епископов, то нет оснований лишать такого видимого возглавителя всю Церковь, как «целое».

Отец Николай настаивает еще на том, что доктрина, усматривающая полноту Церкви только в ее целом (под которым подразумевается некая сумма всех диоцезов), в конце концов низводит почти на нет истинное значение поместных епископов.

В латинской Церкви, до последнего Второго Ватиканского Собора, епископы все более и более превращались в простых помощников, служащих Папы, а в Православной Церкви — в делегатов глав автокефальных Церквей.

Даже противники римского папизма, разделяющие доктрину Универсальной Церкви, являются сторонниками существования, в том или ином виде — личного примата.

На этой точке зрения стоят Оскар Кульман и А. В. Карташев.

Сурово критикуя господствующую сейчас Универсалистическую экклезиологию, о. Н. Афанасьев на одной критике не останавливается.

Он показывает, что совсем иное учение о Церкви не только возможно, но было основным в первые века христианства и до сих пор, правда, не будучи достаточно осознано, продолжает жить в глубине Православной Церкви.

С самого возникновения христианства, каждая поместная Церковь была вполне самостоятельной и обладала всей церковной полнотой. Эти качества поместных Церквей не были ни исторической случайностью, ни плодом еще недоразвившегося церковного сознания, они соответствовали самой сущности Церкви.

В Книгах Нового Завета нет нигде идеи единой Целой Церкви, состоящей из каких-то частей.

Единство, самостоятельность, полнота каждой поместной Церкви обусловлены единством Самого Христа, Который не делится на части, а всецело присутствует в каждой Евхаристии. После того, как благословенный хлеб становится Телом Христовым, причастники также являются Христовым Телом, Его Церковью.

Неделимость Христова Тела обуславливает неделимость Церк-

ви и ее полноту в каждой Поместной Церкви, где совершается Евхаристия. Ап. Павел, соответственно этому, так и писал: «Церковь Божия, которая пребывает в Коринфе».

Независимость же поместной Церкви зиждется на том, что какая-либо власть над нею была бы властью над Христом, в ней Пребывающим. Наличие множества поместных Церквей не может умалить полноту каждой из них. Христос Один и потому Церковь также одна, но эта единая Церковь присутствует и проявляется во всей полноте в каждой Поместной Церкви. Евклидова арифметика тут не применима. Если в материальном мире — один плюс один составляют два, то в мистической жизни Церкви — один плюс один это всегда один.

Множественность поместных Церквей не может поэтому нарушить единство Церкви, так же как множество евхаристических Соборий не нарушает единства евхаристии во времени и в пространстве. Евхаристическая экклезиология не отрицает всемирности, универсальности Церкви, но показывает, что это единство Церкви проявляется в разных местах. В Евхаристии дана вся полнота Христова Тела и поэтому, если бы поместная Церковь была бы только частью Церкви, Евхаристия не была бы в ней возможна. Там, где совершается Евхаристия — там полнота Церкви и только там, где есть полнота Церкви, может совершаться Евхаристия.

Отметая понятие части Церкви, тем самым евхаристическая экклезиология отменяет понятие универсальной Церкви, как состоящей из частей.

Что касается вопроса о примате в Церкви, то с точки зрения евхаристического Учения о Церкви надо различать два понятия: «верховенства» (*primauté*) и «первенства» (*priorité*).

Последнее понятие не связано ни с какими правовыми, юридическими понятиями и не заключает в себе понятия властовования и власти, чего в Церкви не может быть. В Церкви есть только служение и различные его виды. Первенство же (*priorité*), согласно учению о. Николая Афанасьева, развиваемое ныне и другими богословами его школы, может принадлежать не лицу, а одной из поместных Церквей, первенствующей в любви.

Закон Любви, вернее просто Любовь Христова, обитающая в каждой поместной Церкви, требует их общения между собою. Оно может принимать различные формы. Любовь ищет, прежде всего, согласия в Истине, в вере — (*concensus'a*). Для проявления этого согласия, *concensus'a*, нет нужды в каком-либо непогрешимом органе, но одним из выражений общего согласия и общего сознания

Церкви были и могут быть Вселенские и поместные Соборы, а также и мнение первенствующей в любви Церкви.

За таковую Церковь, со второго ве^{ка}, почиталась римская Церковь. Почему это было именно так, полностью рационально объяснить невозможно, так как это была особая харизма, дарование. Харизмы же подаются Богом тому, кого Он избирает. Почему и как? Это тайна божественной любви, в которую ум человеческий проникнуть не может.

Во многом в своей эклезиологии о. Николай исходит из эклезиологии Хомякова, которая, если не успела еще (как это ни странно) найти место в классических курсах богословия и учебниках Закона Божия, тем не менее была уже принята сознанием всей русской Церкви и всеми сколько-нибудь выдающимися русскими богословами.

Учение о Соборной, основанной на любви, а не на правовых отношениях, природе Церкви, о. Николай развивает также в разных других своих трудах, в частности в своей книге «Служение мирян в Церкви». В ней много очень ценного, но, может быть, более чем в других трудах, немало и спорных мест.

Противополагая нередко Царство Любви Царству Права, о. Николай Афанасьев не дал, как будто, нигде своего определения права и, можно сказать, что еще нет вообще православной теории права или что то же, нет православного богословия о праве.

Зачатки такого рода православного учения о праве имеются все же у некоторых русских юристов, как то у кн. Евгения Трубецкого, у Н. Алексеева, у Вышеславцева, Гессена...

Может быть, придет время, кто-либо и сможет заняться этим вопросом, соединив в своей работе качества и знания богослова и юриста.

От отца Николая Афанасьева, творческая мысль которого всегда кипела, можно было ожидать еще очень многое, но совершенное им в разных областях богословия весьма существенно...

Мы живем в настоящее время в эклезиологическую эпоху. Богословие о Церкви выдвинуто ныне на первый план, не в силу какого-либо развития теоретической мысли, а в силу исторических событий.

В православном мире этими событиями являются, в России и в странах восточной Европы, гонение на христианскую веру, также как и появление большой православной диаспоры.

На Западе же за исключительно важные церковные события

следует почитать развитие экуменического движения и глубокие сдвиги, проявившиеся в лоне Римской Церкви.

При такой исторической обстановке, когда все ответственные церковные деятели просто вынуждены, взыскуя помощь Божию, напряженно и глубоко задумываться над истинами, касающимися самой сущности Церкви, иначе говоря, в нашу экклезиологическую эпоху, появление учения о. Николая Афанасьева нужно считать пророческим.

Если даже не все в его учении верно в своих деталях, оно более чем какое-либо иное в наше время пробуждает богословскую мысль и в то же время указывает для этой мысли направление, где она может найти для себя плодотворную почву.

Теперь, при ответственных встречах с инославными, нам без голоса отца Николая Афанасьева не обойтись. Можно надеяться, что этот голос и прозвучит теперь уж из чьих-либо других православных уст.

Не обойтись нам, православным, и без всего основного, что дано было сказать отцу Николаю, и в нашем внутреннем многоразличном православном устройении.

В настоящей статье нет места для того, чтобы высказаться о том: каковы могут быть конкретные, практические результаты евхаристической экклезиологии, как в области экуменических отношений, так и в пределах устройства православного мира. Тем не менее нужно напомнить, что о. Николай не раз повторял, что История необратима. Поэтому он никогда не строил каких-либо утопических проектов возвращения к порядкам первых веков христианства; он желал только, чтобы неизбежные перемены в Церковной жизни происходили бы при верности основному, вечному, непреложному, что присуще самой природе Церкви.

В заключение нельзя не добавить, что отец Николай работал в тишине, без шума, не любил он и громких публичных выступлений. Он совершал свой богословский подвиг как свое особое служение Церкви, и нельзя не верить, что Господь примет это его служение, как жертву благоуханную.

ПАМЯТИ ОТЦА НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА

“Он имел одно виденье...”

С уходом от нас отца Николая Афанасьева рвется еще одна нить — одна из последних! — соединявшая нас с тем удивительным временем, в котором мы жили, с тем удивительным воздухом, которым дышали мы еще совсем недавно. Действительно, «утрат не перечесть»... За о. Сергием Булгаковым и А. В. Кartaшевым, о. Василием Зеньковским и о. Киприаном, Владыкой Кассианом и Л. А. Зандером, Б. П. Вышеславцевым и К. В. Мочульским — вот теперь и о. Николай. Уходит в прошлое, но тем самым, по слову поэта, сама собой становится, в саму себя преображается эпоха таким ярким пламенем и светом вспыхнувшая на парижском холме преп. Сергия. И не знаешь, что сильнее — печаль от того, что они ушли или благодарность за то, что нам дано было знать их, за все дары от всех них полученные.

В этих поспешных, посмертных строках не место подводить какие бы то ни было итоги богословскому творчеству о. Николая. Сделать это было бы тем более трудно, что в парижской плеяде он не умещается ни в какой лагерь. Слепые и глухие консерваторы считают его, по всей вероятности, архилибералом и новатором, а легкомысленные либералы чуть ли не реакционером. Но это так, потому что у о. Николая действительно был «свой голос» и творчество его было с «лица необщим выражением». Однако, я уверен, что когда наступит время итоги подводить, когда история расставит всех на свои настоящие места, слова, сказанные им, и пути, им открытые, окажутся важнее и значительнее многоного, что больше поражало воображение и сильнее владело умами. И его небольшие, всегда безупречно построенные, но как бы суховатые этюды окажутся, в конечном итоге, «томов премногих тяжелей».

«Он имел одно виденье...» Эта строчка невольно приходит на ум, когда думаешь об о. Николае. В каком-то смысле он был очень «узким» мыслителем, почти однодумом. У него была одна тема,

на которую было направлено все его внимание, которая целиком, безраздельно владела его внутренним взором. Таким виденьем, такой темой была для него Церковь. Но не во всех ее бесчисленных и всеобъемлющих — космических, исторических и духовных «измерениях», а только в той ее самой первичной и уникальной сущности, в той самой первоначальной, расплавленной точке, что одна делает ее Церковью, т. е. чем-то от всего в мире радикально отличным, хотя и со всем в мире связанным. Всю свою жизнь о. Николай точно всматривался — сквозь все напластования, развитие, объяснение и толкование — в тот, единственный во всей истории мира ни с чем в ней не соизмеримый момент, когда в Иерусалимской горнице, за «трапезой Господней» маленькой группе людей завещано было Царство. «И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство...» (Еванг. Лука: XXII, 29). И словно то, что он видел, делало его, не то что слепым и глухим ко всем другим «темам» и «проблемам», а лишенным вкуса и интереса к ним. Это виденье было для него поистине «единым на потребу»...

Отсюда то, что я назвал бы основным парадоксом его богословского творчества. По научной формации о. Николай был историком, по богословской специальности — канонистом. Но исходной точкой всего его богословского интереса, внутренним двигателем всего его творчества было то, что иначе не назовешь как мистическим прозрением, мистической интуицией «первосущности» Церкви. И вот, строгим предельно-научным историческим методом, которым владел он в совершенстве, о. Николай описывал то, что как раз и не умещается в историю и анализом правовых, канонических норм определяет то, что по ту сторону всякого «права». А читатель, привыкший к тому, что мистики пишут красочным «мистическим» языком, а историки описывают «событие», и не находя ни того, ни другого у о. Николая, часто думая, что занимается он какими-то сугубо-специальными и вообще второстепенными вопросами (сослужение, хорепископы...), какой-то сухой «наукой для науки».

А, между тем, в этом подходе, в этом, кажущемся парадоксальным сочетании с виду несочетаемого, православная экклезиология сделала, я убежден, огромный шаг вперед. Ибо главным и поистине трагическим дефектом «научной» экклезиологии как она стала развиваться на Западе после реформации и контр-реформации и как была усвоена православным богословием в эпоху его западного пленения и было, как раз, отчуждение между мистической сущностью Церкви, с одной стороны, и Церковью как «ин-

ститутом» с другой. Отчуждение это привело, в свою очередь, либо к подчинению благодати «институту», т. е. праву, либо же к «расцерковлению» самого института и отрицанию его благодатной основы.

«Форма» и «содержание» Церкви перестали определять и обосновывать друг друга: форма как **воплощение** содержания, а содержание как **актуализация** формы... Первая попытка пробиться сквозь эту западную дихотомию и вернуться к изначальному пониманию Церкви была сделана А. С. Хомяковым. Но Хомяков ограничился пророческой «декларацией» и его замечательная интуиция, как это ни странно, не была разработана богословски. Крылатый термин **соборность** получил, правда, широкое распространение, но тем самым стал термином расплывчатым; им стали обозначать что угодно: от богослужебного сослужения до «демократизации» церковного управления. Отсюда и несомненная двусмысленность Московского Собора 1917-1918 г. Если духовно и так сказать психологически он несомненно означал поворот к соборности, то канонически и экклезиологически его постановления остались всецело выраженным в категориях экклезиологии «правовой»... Многим мое утверждение покажется странным, но для меня нет никакого сомнения в том, что единственным настоящим, т. е. богословским продолжателем дела, начатого Хомяковым, является о. Николай Афанасьев. При всей огромной разнице их духовных темпераментов, всего так сказать «контекста» их науки и мысли, исходная интуиция у них та же самая: это — полная «самобытность» Церкви, полная несводимость ее ни к какому правовому принципу. Но то, что Хомяков вдохновенно и гениально провозглашает, то о. Н. А. «анализирует» — во всеоружии исторического и богословского метода. Если Хомяков, по слову Самарина, выясняет «область света, атмосферу Церкви», то Афанасьев показывает воплощение Церкви в конкретных формах ее строя...

Свое понимание Церкви о. Николай часто определял как «евхаристическая экклезиология». Словосочетание это вряд ли удачно, да и сам о. Николай пользовался им, главным образом, полемически, противополагая его другому — «универсальному» или юридическому пониманию Церкви. Неудачен этот термин потому, что люди, воспитанные в категориях старой, школьной экклезиологии видели в нем сведение всей Церкви к Евхаристии, сужение ее до границ одной только литургии. На деле же, конечно, он означает как раз обратное: он указывает на благодатный источник и при-

роду **всего** в Церкви (а не только «тайинств»), ибо Евхаристическое собрание и выражает «форму» Церкви и является основой всего ее строя и жизни, тем таинством, в котором преодолевается дихотомия «института» и «благодати». В том, что для школьных догматистов и канонистов давно уже стало второстепенной «литургической» подробностью (о которой они даже и не упоминают обычно) — преподание всех даров, всех «харизм» церковных в Евхаристии, укорененность в ней всех служений — и власти и учительства, и пастырства, о. Николай видел подлинное **начало** экклезиологии. И в том, что он это начало описал и показал, пролагая тем самым пути к подлинному возрождению учения о Церкви, его громадная заслуга перед православным богословием.

Все, что я пишу здесь, наспех и кратко, требует, конечно, подробного раскрытия. О. Николай писал мало, да и не все написанное им издано (так, например, его диссертация «Церковь Св. Дупа»). Многое требует дальнейшей разработки, возможно и возражений. Но основная, главная его заслуга, для меня, несомненна. И это то, что мне хотелось сказать сразу после разлуки с ним. А сейчас нам — его друзьям и ученикам — подобает молиться о том, чтобы то видение, которым он в своем богословском творчестве жил, и которому служил, стало для него вечной радостью и светом в невечернем дне Царства Божия.

ЕЙ, ГРЯДИ, ГОСПОДИ ИИСУСЕ ! (К ПРОБЛЕМЕ ЭСХАТОЛОГИИ И ИСТОРИИ)

1. — Каждый раз перед началом Евхаристического канона мы произносим наше исповедание веры. Только тот, кто верует, как в нем изложено, может участвовать в Евхаристии. Христологическая часть нашего «символа веры» содержит веру в предвечное и сверхъественное рождение Христа, в Его распятие, погребение, воскресение и седение одесную Бога Отца, а также в Его славное второе пришествие: И паки грядущего со славою... Все эти части нашего исповедания веры неотделимы друг от друга и являются одинаково обязательными для всех. Кто верует, что «Слово стало плотью, и обитало с нами...» (Ио. I, 14), тот верует в Его второе Пришествие, и обратно, кто верует в Его славное Пришествие, тот верует, что Слово стало плотью.

Конечно, никто из нас не скажет, что он не верует в грядущего Христа, если он исповедует Его Сыном Божиим, распятым и воскресшим приPontии Пилате. Но что эта вера сейчас говорит нам, нашей мысли и нашему чувству? Если мы спросим об этом самих себя или других, то ответ, вероятно, получится весьма неопределенный. Если мы веруем во второе Пришествие, то как и в чем эта вера выражается в нашей жизни? Или она ни в чем не выражается, так как мы живем именно так, как будто этой веры нет. Для нас это некоторое туманное будущее, о чём мы предпочитаем не думать. Настолько далекое, что мы почти убеждены в том, что оно наступит не при нашей жизни, даже не при жизни ближайших поколений. Более того, мы можем поставить себе вопрос, действительно ли мы хотим, чтобы Пришествие Христа наступило. Нам уже непонятно чувство первых христиан, которые жили только мыслью о грядущем Христе. Эта надежда наполняла радостью их сердца, помогая им переносить испытания, гонения, мучения и смерть. Нам это непонятно, потому что мы скорее боимся и предпочитаем, чтобы Его пришествие было бы не завтра или послезавтра. «Множество моих лютых прегрешений помышляя, окаянный, трепещу страшного дне судного...». В этих словах молитвы сказывается наше чувство перед мыслью о Парусии, в котором преобладающее значение получил предстоящий Страшный Суд. Но и первые христиане знали, что «всем должно явиться

перед судилище Христово, чтобы каждому получить, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (II Кор. 5, 10). Зная это, мы уже не вздыхаем, как они, «Ей, гряди, Господи Иисусе», а только трепещем перед мыслью, что Он придет, чтобы судить живых и мертвых. И этот трепет относится не столько к Страшному суду во время Парусии, сколько к мысли о суде, непосредственно связанным со смертью. И когда мы в дни Страстной седмицы слышим: «Се жених грядет в полуночи, и блажен раб, его же обрящет бдяща: недостоин, его же обрящет унывающа...», и здесь наша мысль двоится между грядущим пришествием Христа и нашей смертью, которая нам представляется более реальной и близкой, чем Парусия.

Индивидуальная эсхатология, как учение о последних временах нашей земной жизни и о временном, а не постоянном состоянии души человека после смерти, является вполне законной для христианского сознания, так как пришествие Христа не застанет всех живыми. Однако, она законна, если она является только частью общей церковной эсхатологии, как учение о последних временах мира. В настоящее время индивидуальная эсхатология не только является господствующей, но почти заменила собою общую эсхатологию и стала на ее место. Эта последняя отодвинута в настолько неопределенное будущее, что в нашем сознании при наличии индивидуальной эсхатологии для нее не остается места.

2. — Если начало учения о состоянии человека после смерти в рамках общей эсхатологии относится к апостольскому времени, то возникновение индивидуальной эсхатологии, как отдельного учения, является результатом влияния эллинистической мысли на христианское сознание. С самого начала эллинистическая мысль не могла усвоить церковную эсхатологию. В гностических системах собственно нет эсхатологии. Спасение касается только духовного начала в человеке, а тело, как источник зла, подлежит уничтожению. Это, конечно, есть учение о конце мира, но это не есть христианская эсхатология, так как в ней нет места для грядущего пришествия Христа. Он приходил в мир, чтобы открыть людям через сообщение знания путь к спасению, но Он больше не придет, так как судьба человека решается окончательно в момент его смерти. Гностицизм, как еретическое течение, был осужден Церковью, но его влияние на церковную мысль было очень значительно. Когда появляется христианский гностис, то и в нем эсхатология получает индивидуальный характер. Мы вправе поставить вопрос, является ли общая эсхатология абсолютно необходимой

в системе Оригена. Конечно, как верующий христианин, он ее признавал, но, как христианский гностик, он легко мог обойтись и без нее. Он принужден был защищать веру простых христиан против Цельса (известного языческого полемиста II века против христиан) и даже иногда, как и Климент, приспособляться к простой вере простых христиан, но он считал, что эта вера может быть превзойдена в порядке христианского гносиса. В учении Оригена эсхатология до крайности спиритуализируется и теряет свой церковный характер. Цельс ставил перед современными ему христианами дилемму: уйти из мира (мы бы сейчас сказали уйти из истории), если они не желают почитать «демонов», которые управляют Империей, или почитать демонов, если они желают оставаться в Империи и пользоваться ее благами. Это дилеммы для Оригена не существовало, не только потому, что для него не было даже вопроса о необходимости почитания языческих богов, чтобы иметь возможность оставаться в Империи, но и потому, что для него не существовало проблемы истории и христианства. Для Оригена христианство не отменяло историю, и история не входила в конфликт с Церковью, так как для него эсхатология больше касалась души христианина после смерти, чем общей судьбы мира.

3. — Цельс мог не ставить перед христианами своей дилеммы, так как она и до него существовала в христианском сознании. Все историки согласны в том, что апостольское время отличалось необычайной эсхатологической напряженностью. Мы почти с уверенностью можем сказать, что ап. Павел верил в непосредственную близость Парусии. Как и Павел, верили в это и первые христиане. Возможно, что сохраненный Лукою в Деяниях эпизод о смерти Анании и его жены Сапфире был первым случаем смерти среди христиан, который произвел на них глубокое впечатление, если правильно предположение, что первые иерусалимские христиане верили, что они не умрут до наступления Парусии (1). Когда призрак смерти стал перед Павлом, он отказался от своих ожиданий, но эта перемена его исторической перспективы не повлияла ни на его мысль, ни на его жизнь и не вызвала у него никакого кризиса. Мысль об уходе из мира в виду близости Парусии ему была совершенно чужда, как ему была чужда мысль о том, что христиане должны прекратить всякого рода деятель-

1) P. H. Menoud «La mort d'Ananias et de Saphira». (Actes V, 1—11). Aux sources de la tradition chrétienne, Paris-Neuchâtel, 1950.

ность, чтобы быть готовыми встретить грядущего Христа, хотя такого рода тенденции существовали в церквях, им основанных, и в Иерусалимской церкви, по крайней мере в течение некоторого времени. Однако, после Павла, при напряженности эсхатологических чаяний промедление Господа должно было вызвать некоторый кризис, о котором свидетельствует II-е послание Петра (2). Историческая перспектива первых христиан несколько меняется: «У Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день». Это означает, что христиане должны считаться с возможностью более или менее длительного существования до Парусии. Господь не обязательно может прийти в ближайшее время, так как Его Пришествие может быть и через тысячу лет. В этой исторической перспективе естественно эсхатологическая напряженность уменьшается, хотя эсхатологическое чувство остается тем же, что и было раньше. Как ни парадоксально, но дальнейшему ослаблению эсхатологических чаяний в значительной степени способствовал монтанизм, в котором, как известно, эсхатологические чаяния отличались большей напряженностью. Возрождение пророчества в нем было признаком наступающих «последних времен». Не только ждали, что вот, вот сойдет с неба Новый Иерусалим, но даже знали, где он сойдет. Одна крайность родила другую. После победы над монтанизмом мы не слышим, чтобы епископы уводили свою паству в пустыню навстречу имеющему прийти в самое ближайшее время Христу или чтобы под влиянием епископов члены местной церкви прекращали всякого рода деятельность в ожидании пришествия Христа.

Собственно такого рода позиция христиан есть естественное следствие эсхатологических чаяний, если они связаны с верою в наступление «последних времен» и связанных с ним ближайшим пришествием Христа. Если это пришествие будет завтра, то история кончилась. Бессмысленно трудиться, заботиться, волноваться, к чему-то стремиться. Даже нет необходимости бороться со злом и несправедливостью, так как все кончается и праведники воссияют, как светила, в царствии Божьем. Пусть всем этим занимаются те, кто не верует во Христа, а для верующих как-будто остается только одно: уйти в «пустыню» и ждать последней трубы, что не раз бывало в истории и что несомненно еще не раз будет. Конечно, это наивно и может у нас вызвать только улыбку сожа-

2) E. Kasemann «Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie». Zeit. f. Theol. u. Kirche, 1952. (49), Heft 3, 272—295.

ления, но за этой наивностью стоит уже совсем не наивный, а поистине трагический вопрос: надо ли отказаться от истории, чтобы принять христианскую эсхатологию, или надо отказаться от эсхатологии, чтобы принять историю и в ней участвовать. Или еще более трагично: надо ли примириться со злом, господствующим в мире, так как это только временно и слишком временно, предоставив борьбу со злом тем, кто не веруют во Христа, или во имя Христа бороться с неправдой, но забыть об Его славном Пришествии. Другими словами, все та же проблема, которую предчувствовали первые христиане и которую ставил Цельс: совместима ли история с эсхатологией, или эсхатология с историей, даже независимо от того, когда наступит Парусия.

4. — Наиболее остро стала проблема отношения истории и эсхатологии со времени Константина В. До него государственная власть отодвигала христиан от полного участия в жизни государства, и сами христиане с большими оговорками в ней участвовали. Проблемы, которые в то время стояли перед христианами, решались ими исключительно с точки зрения христианского учения. Империя и Церковь стояли друг против друга, как совершенно независимые величины, при чем не только в периоды гонения, но и в периоды мира. С Константина В. все это изменилось. С него начинается новый период истории. В этом все историки согласны при полном разногласии оценки личности и деятельности Константина. Условная история приучила нас к мысли относить на счет Константина не только то, что было им сделано, но и все то, что раньше делалось другими императорами. Вполне правильно, что Константин закончил, если не считать отдельных вспышек, период гонения на Церковь со стороны Империи, но совсем не точно считать, что он был первым императором, признавшим легальное существование Церкви. Еще больше, может быть, Константин не был даже первым христианским императором. Хотя христианство Филиппа Араба (244—249) и мало вероятно, но его категорически нельзя отвергать. Необычайность актов Константина заключалось не в том, что он установил легальное положение христианства в Империи и ему лично покровительствовал, а в том, что при нем Империя вступила на путь союза с Церковью. Его религиозная политика была направлена к тому, чтобы сделать христианство государственной религией, или, по крайней мере, поставить христианство, как религию, в то положение, каким пользовалась официальная языческая религия. В конечном результате это собственно одно и то же, так как римская государ-

ственная идеология требовала единой религии, которая могла бы религиозно объединить огромные массы населения Империи, а потому она не могла долго признавать существование в ней двух равноправных религий.

Союз Империи и Церкви был приятием Империей Церкви и приятием Церковью Империи, так как только при этом взаимном признании можно было установить длительный мир между ними. Со стороны Церкви это означало не только фактическое приятие государства, в котором Церковь существовала, что было и раньше, до Константина, но и неизбежное приятие римской государственной идеологии, от которой Империя не могла отказаться, оставаясь Империей. К сожалению, мы не знаем точно, как отнеслись на первых порах церковные деятели, если не считать Евсевия Кесарийского и некоторых других епископов, к деятельности Константина. Нет сомнения, что христиане с чувством величайшей радости и подлинного облегчения встретили прекращение гонений и установление прочного мира после трагических времен Диоклентиана. Речь, конечно, идет не об этом, а об отношении церковных деятелей ко всей религиозной политике Императора. Скорее всего, церковные деятели растерялись, так как они не были подготовлены к союзу Церкви и Империи. Они постоянно рассчитывали на прочное и легальное существование христианства в Империи, но они не представляли себе даже в самых смелых своих ожиданиях, за исключением Оригена и может быть Мелитона Сардийского, что христианство может стать на место официальной языческой религии, что равносильно тому, что Империя станет христианской. Этой неподготовленностью и растерянностью церковных деятелей объясняется то, что они почти полностью приняли или, точнее, должны были принять государственную идеологию. Одним из самых разительных примеров растерянности деятелей того времени служит факт участия языческого императора, который, правда, дал все доказательства своей симпатии к христианству, но не был даже оглашеным, в решении догматических вопросов на соборе 325 года. Христианское сознание с этим примирилось, когда создалась легенда о крещении Константина после победы при Мильвийском мосте (312 г.).

Последствия приятия Империей Церкви были огромными. Они оказались почти во всех областях церковной жизни и мысли. Наиболее значительными были последствия в области христианской эсхатологии. Это был невралгический пункт отношения церк-

ви и государства (3). Церкви без эсхатологии не может быть. Это нашло свое выражение в самых древних исповеданиях веры. Но могла ли Империя принять церковную эсхатологию? Могла ли она стать на точку зрения христиан, что образ мира сего проходит и что ее существование может кончиться завтра? Можно думать, что эсхатологические чаяния христиан были одной из причин враждебности к ним со стороны Империи. Римский историк Тацит утверждал, что уже при Нeronе христиан обвиняли в «ненависти к человеческому роду». Не является ли это обвинение, совершенно парадоксальное по своему существу, результатом некоторого преломления эсхатологических чаяний христиан в языческом сознании. Как могла, действительно, Империя относиться к тем людям, которые со страстностью ожидали конца и крушения всего, что было дорого античному человеку, начиная с самой Империи, которая представлялась ему высшим достижением идеала человеческого общества? Кесарь мог принять и принял божественность Христа и вверил Ему свою судьбу и судьбу Империи, но он не мог принять полностью эсхатологии, так как это было бы равносильно отказу от кесарства. В самом деле, как мог Император, как христианин, ждать «последних времен», которые будут концом Империи, а как Кесарь делать все, чтобы Империя продолжала свое существование и действовать так, как будто ее существование, если не вечно, то почти что вечно? Государство существует в истории, и само понятие государства предполагает почти что бесконечность исторического процесса. Когда мы относим известный афоризм Тертуллиана: «Если Кесарь станет христианином, то он перестанет быть Кесарем» за счет его монтанизма, то мы как-будто не желаем понять всю трагичность вопроса и трагичность Кесаря, ставшего христианином, не говоря о том, что эсхатология не была исключительной принадлежностью монтанизма. С точки зрения римской государственной идеологии не имело значения, будет ли Пришествие Христа завтра или через тысячу лет. Когда бы ни было пришествие Христа, оно входило в острый конфликт с этой идеологией, так как государство не может жить под мечом, нависшим над ним, который в любой момент может прекратить его существование.

3) Я считаю совершенно правильным указание О. Кульмана в его этюде «*Dieu et César*» (Paris-Neuchâtel, 1956, стр. 6), что центральное значение вопроса о Церкви и Государстве вытекает из эсхатологической концепции христианства. С этим Кульманн «Бог и Кесарь» я ознакомился после написания настоящей моей статьи.

Исключая христианскую идеологию, римская государственная идеология сама намечала некоторый путь к согласованию ее с эсхатологией через культ Императора. В христианском сознании рождается дерзновенная и грандиозная мысль, что царство Кесаря через его обращение в христианство стало «христианским государством». Эта идея есть результат признания со стороны Императора, что Христос есть его Господь (Кириос), а следовательно, Он царствует в государстве, во главе которого находится сам Император. Христос есть Кириос Римской империи, но не непосредственно, а через Императора. Если отбросить всякого рода искажения теократической идеи, на которую влиял императорский культ, то для византийского сознания это означало, что Император является слугою Божиим, выполняющим волю Божию. В этом был кенозис Императора и Империи, который существовал, как идеал, в византийской идеологии царской власти. Этот идеал никогда полностью не был реализован и не мог быть реализован. Император не мог себя уничтожить до смерти, т. е. смерти государства, а потому само государство ставило предел, дальше которого этот кенозис не мог идти, не разрушая самого государства.

С другой стороны, теократическая идея была признанием частичной реализации эсхатологии. Царствование Христа в Империи, т. е. в мире уже наступило, хотя не наступило царство Божие на земле, которое наступит полностью в момент пришествия Христа. Не следует думать, что византийская мысль допускала возможность построения царства Божьего на земле. Византийский басилевс понимал, что его империя не царство Божие, сознавая греховность и несовершенство своего царства и свою личную греховность. На земле царствование Христа осуществляется только в лице императора, как наместника Божьего, который сам находится под властью Божьей: *«Rex terrenus sub rege caelesti, rex caelestis super omnia»* (August. In. Ps. 55, 2). Тем не менее, частичная реализация эсхатологии приводила к анабиозу самой эсхатологии. Не может быть того страстного ожидания Христа, когда Христос, как Кириос, царствует в Империи, в своей идее имеющей вселенский характер (икумени), через Своего помазанника, деятельность которого направлена к исполнению воли Божьей. Полная реализация эсхатологии отодвигается в далекое неопределенное будущее. В центре внимания богословской мысли стоит индивидуальная эсхатология, занятая тем, что ожидает душу после смерти.

Теократическая идея не столько решала проблему истории и

эсхатологии, сколько делала ее неактуальной. Крушение теократического идеала вновь поставило эту проблему. Как решить эту проблему в настоящее время? Можно, конечно, рассчитывать на возрождение теократического идеала, но это возможно только в порядке веры, а не исторических прогнозов. Лаическое государство по своей идеологии исключает теократическую идею, если только оно не ставит себя на место божества. Во всяком случае этого сейчас нет, а потому теократическая мечта не может дать никакого решения, так как нельзя неясным будущим решать проблемы настоящего. Остается как-будто одно решение: окончательно отодвинуть Парусию в неопределенное будущее и утвердить себя только в индивидуальной эсхатологии. Дает ли это решение окончательное удовлетворение нашей вере и нашему чувству? Несмотря на все попытки элиминировать христианскую эсхатологию, она продолжает жить в нашем сознании, вспыхивая по временам с необычайной силой. Мы можем убаюкивать себя мыслью, что эсхатологический период впереди и у нас есть еще время для исторического делания, но мысль продолжает нас «искушать», а если он уже наступает и мы в преддверии его. «Се стою у дверей и стучу» (Апок. 3, 20). В любой момент у нас может появиться сомнение, правильно ли наше заключение, что «конец» не наступит скоро, так как никто не знает ни дня, ни часа, когда придет Сын Человеческий. Быть может, правильно другое, что Сын Человеческий может прийти не только завтра, но даже сегодня, так как «не знать» не означает, что это будет не скоро. Как только эти сомнения у нас появляются, иллюзорность решения проблемы истории и эсхатологии, которое дает индивидуальная эсхатология, вскрывается во всей своей трагичности.

Если решение проблемы истории и эсхатологии все время от нас ускользает, то не означает ли это, что сама проблема неразрешима, а потому остается только одно: выбирать между историей и эсхатологией? Но можем ли мы действительно отказаться от эсхатологии, принимая историю, или отказаться от истории, принимая эсхатологию? В результате этого трагического положения мы создаем для себя двойную бухгалтерию: в Церкви мы исповедуем нашу веру в грядущего Христа: «И паки грядущего со славою», а в нашей жизни наша вера ни в чем не проявляется. Мы живем так и действуем так, как будто этой веры не существует.

5. — Надо ли действительно спасать эсхатологию от истории или историю от эсхатологии? Может быть, неразрешимость проблемы истории и эсхатологии заключается в том, что самой проб-

лемы в Церкви нет, или, точнее, что она решена самым фактом существования Церкви.

Время от времени ставится вопрос, вступили ли мы в эсхатологический период или нет. Он свидетельствует о том, что эсхатология рассматривается, как самостоятельное учение, не связанное с эклезиологией. Этот вопрос возможен в порядке идей иудейской эсхатологии. Согласно иудейскому сознанию Мессианское царство должно быть концом старого эона, которого заменит новый эон. Один эон станет на место другого. Поэтому так естествен был вопрос, не кончается ли старый эон и не наступает ли Мессианское царство. Когда Иоанн Креститель выступил с проповедью покаяния, то это было возвещением о конце старого эона: «Уже секира при корне дерев лежит» (Лука, 3, 9). Христианское сознание восприняло его выступление, как возвещение о пришествии Христа, а следовательно наступлении нового эона. Однако, в противоположность иудейскому сознанию для христиан начало нового эона не было еще концом старого эона. Царство Божие приблизилось, но секира продолжает лежать при корне дерев. При надлежа новому эону, Церковь пребывает в старом. Церковь выявляет особую напряженность времени. Со дня Пятидесятницы в мире существуют одновременно два эона. Конец старого эона наступит в Парусии, которая будет полным откровением нового эона, а до этого времени новый эон открывается только верным в Церкви. Поэтому, для них эсхатологический период уже наступил, так как Церковь принадлежит новому эону. Об этом говорил ап. Петр в своей первой проповеди на Пятидесятницу, когда он привел древнее пророчество: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть...» (Деян. 2, 17). Для первоначальных христиан ниспослание даров Духа было признаком или залогом последних дней. «То эсхатон» (последние дни) уже наступило в момент актуализации Церкви в день Пятидесятницы. С самого начала, как свидетельствует проповедь ап. Петра, для христиан эсхатология не была только учением о предельном будущем, но и о настоящем, в котором они пребывают. Откровение нового эона было для них реальностью, причем более полной, чем их пребывание в мире. Первые иерусалимские христиане отличались от иудеев не верою в Мессию, а в том, что иудеи веровали в пришествие будущего Мессии, а христиане веровали, что Иисус, который был распят и который воскрес, есть Мессия и ждали Его второго пришествия во славе, когда настанет полное откровение нового эона. Они веровали, что Он придет, так как Он уже приходил.

Это Его пришествие во славе предвосхищается для верующих в Него, когда они совершают трапезу Господню. Их молитвенный призыв «Маранафа» был призывом о пришествии Господа и осуществлением его в Евхаристии: «Ей гряди, Господи Иисусе — Господь приходит». И до сего дня в Евхаристии мы воспоминаем крест, гроб, трехдневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение и второе Его славное пришествие.

Осознавая себя в Церкви, первые христиане осознавали, что они принадлежат новому эону, так как для них эсхатологический период уже наступил. Он наступил в тот момент, когда они вступили в Церковь. Покаяние, как необходимое условие вступления в новый эон, совершилось для них в крещении. Поэтому, принадлежность к новому эону создавала для них единственно возможную эсхатологическую установку мысли и жизни. Все воспринималось через призму эсхатологии. Они жили или, по крайней мере, сознавали, что они должны жить так, как будто завтра будет ожидаемое ими второе славное пришествие их Господа. Они готовы были к нему, так как надо быть готовыми встречать Господа, который приходил к ним в Евхаристии и который придет во славе, чтобы установить царство Божие. Если бы это произошло завтра, то первым христианам ничего не нужно было менять в своей жизни. Наступило бы то, что частично для них уже наступило.

6. — Пребывая в старом эоне, Церковь пребывает в истории, в которой она возникла. Иного пребывания Церкви, т. е. пребывания ее вне истории, не может быть, так как Церковь, как начало последних дней, не заменила старый эон, в котором продолжается исторический процесс. Существование старого эона зависит от воли Божьей, а не от воли людей. «Оставьте рести вместе то и другое до жатвы» (Мт. 13, 30). Исторический процесс входит в план Божьего домостроительства. Существование Церкви принадлежит времени от Пятидесятницы до Парусии, в которой продолжает свое существование и исторический процесс. Через Церковь каждый ее член включен в этот процесс. В пустыне или в затворе он остается в нем, так как он продолжает пребывать в старом эоне, и только пришествие Господа во славе освободит его от него. Даже смерть не освобождает верующего от старого эона, так как его состояние после смерти обусловлено существованием этого эона. Образ последнего проходит, так как старый эон осужден, но еще не все те, которые принадлежат ему и в нем пребывают, осуждены и для них открыт путь спасения. Поэтому по отно-

шению к старому эону у христиан есть долг и обязанность: долг по отношению к своим братьям, которые пребывают в нем, долг по отношению к тем, кто могут стать братьями, к чему должны быть направлены их усилия, долг по отношению к обществу и государству, в котором пребывает Церковь. Поэтому, они не могут быть равнодушными ко злу, которое господствует в нем. Они не могут пройти мимо «впавшего в разбойники», а должны перевязать его раны, возлив на них елей и вино, и привести его в гостиницу.

Позиция христиан в мире определяется не текущими моментами исторического процесса, ни личным желанием или нежеланием, а эсхатологической природой Церкви. У христианина нет выбора между эсхатологией и историей, так как он должен принять одно и другое, если он желает оставаться в Церкви. Он, конечно, может отказаться от эсхатологии, но отказываясь от нее, он отказывается от своей принадлежности к Церкви и утверждает себя в старом эоне. Другая крайность состоит в том, чтобы для себя прекратить исторический процесс, который зависит не от него, а от воли Божьей. До известной степени личный отказ от истории также является отказом от принадлежности к Церкви, так как она в нем существует и в нем имеет свою миссию. Поэтому проблема истории и эсхатологии не является проблемой того, что имеется и того, что может быть, а проблемой двух реальностей, одновременно существующих, т. е. проблемой двух эонов, старого и нового. Более конкретно, эта проблема сводится к вопросу о том, какова должна быть в свете их эсхатологического сознания, позиция христиан, которые в своей жизни осуществляют свою веру в грядущего Христа. Принадлежа Церкви, христиане пребывают в миру, а потому их образ жизни в миру определяется их принадлежностью к Церкви. Сосуществование двух эонов в миру не создает для христиан двух областей их жизни, одной в миру, а другой в Церкви. Они живут и действуют в миру, как члены Церкви. Мы должны принять особую парадоксальность отношения к миру, о котором говорил ап. Павел: «Пользующиеся миром сим (должны быть), как не пользующиеся: ибо проходит образ мира сего» (I Кор. 7, 31) (4). Сколько бы ни существовал мир, его образ проходит не только для ап. Павла, но и для нас, хотя мы отделены от него почти двумя тысячелетиями. И для нас, как и для

4) Я оставляю в стороне вопрос о точном толковании ст. 31а, в греческом тексте которого для “пользующиеся” и “не пользующиеся” имеются не вполне одинаковые выражения.

него, ночь кончается и приближается день. В истории указание ап. Павла в I Кор. 7, 31 а менее всего оказалось осуществленным. Конечно, гораздо проще или пользоваться миром сим, или им не пользоваться, но как соединить одно и другое, когда одно отрицает другое? Между тем, именно в этих словах ап. Павла содержится указание на норму нашего участия в миру и в истории. Вместе с тем, они дают нам единственную возможную предпосылку для решения сложных и большей частью мучительных вопросов, связанных с существованием Церкви в истории.

Церковь есть «начало последних дней». Вступая в нее, мы вступаем в эсхатологический период, который для нас уже наступил. Ожидая пришествия во славе Христа, мы встречаем Его каждый раз в Евхаристии: «Благословен грядый во имя Господне, Осанна в вышних». Наше ожидание Господа, который уже приходил, и который приходит и придет, не означает ни отвержения, ни неотвержения мира, ни приятия его, ни его неприятия. Наша эсхатологическая установка жизни не дает нам возможность относительно мира дать простой ответ: да или нет. Парадоксальность нашего ответа вызвана парадоксальностью положения Церкви в мире: она ему не принадлежит, но в нем пребывает. Мы не отвергаем окончательно мира, так как он еще не окончательно осужден, что будет только в Парусии, но мы его и не принимаем полностью, так как полное приятие его означало бы наше утверждение в мире сем, которому мы не принадлежим. Ожидая преображения живых и воскресение мертвых (5), мы ожидаем также преображения мира. Мы ожидаем не только нового неба, но нового неба и новой земли, а потому мы не можем отвергнуть землю, на которой мы продолжаем жить и перенести себя исключительно в сферу небесного. Пока эта земля продолжает, согласно воле Божьей, существовать, мы участвуем в истории, но это не значит, что мы принимаем все, что в ней происходило и все, что в ней совершается. Наша эсхатологическая установка не создает для нас дилеммы: или история, или эсхатология, но опять же и то, и другое, но другое в свете эсхатологии, которая открывает подлинный смысл истории. «Ей, гряди, Господи Иисусе».

5) См. Joachim Jeremias. «Flesh and blood cannot inherit the Kingdom of God» (I. Cor. XV, 50). New Testament Studies 2 (1956),

ВОСПОМИНАНИЯ

ЮНОШЕСКОЕ СОДРУЖЕСТВО

Из воспоминаний М. М. Кульман

В 1926 году я переехала из Югославии в Париж, мне хотелось заняться работой с молодежью. Получив для этой цели маленькую стипендию, я начала посещать различные Римо-Католические организации, чтобы изучить их методы воспитания юношества. Моим первым шагом в этой новой для меня области было устройство Елки на Рождество 1926 года. Я решила пригласить на нее ту русскую молодежь, которая была совсем оторвана от церкви и русской культуры. Я стала ходить по трубочкам Парижа, по лачугам, выросшим вдоль старых фортов города. Там я нашла несколько русских семейств, живших в условиях полной нищеты. Многие из них были обруseвшие французы, недавно приехавшие из России и не имевшие никаких корней во Франции. Больше всего обрадовалась мне семья Х.; они были сироты, их было два мальчика и три девочки. Старшему из них Жене было 17 лет. Он опекал своих младших сестер и брата. Они были окружены клошарами, с их пьяными драками и непрекращающейся руганью. Но Х. не опустились, не погрязли в этой жалкой среде. Они баражались, стараясь вырваться из нее. Они и их друзья с радостью согласились прийти на Елку.

В назначенный день, зала в доме 10, Бульвар Монтпарнасс, где обосновалось Русское Христианское Студенческое Движение была переполнена самой разнообразной молодежью. Большинство из них в первый раз встречались с нами. Мой брат Володя помогал мне. Мне хотелось помочь этой молодежи стать культурными русскими людьми. Первым лицом, к кому я обратилась за помощью, был поэт и журналист Саша Черный (Александр Михайлович Гликберг, 1880—1932). Я рассказала ему о Елке и о моем решении организовать клуб для юношества. Он горячо отозвался на мою просьбу о сотрудничестве. Мы сообща наметили план создания содружества молодежи, цель которого была бы самовоспитание в духе служения Церкви и России. Этому содружеству мы намеревались передать ответственность за ведение клуба, открытого всем желающим. Каждый содружник должен был привлекать в клуб других юношей и девушек, особенно тех, кто был оторван от русской среды. Я хотела сделать содружников "ловцами человеков".

На открытие содружества и клуба мы пригласили многих известных писателей, артистов и общественных деятелей. С самого начала клуб имел большой успех, около ста человек сделались его членами, около 50 присоединилось к содружеству. Кроме Саши Черного, больше других помогали мне Иван Билибин, дававший уроки рисования, и Мария Николаевна Германова, ставившая спектакли. Серафима Павловна Ремизова, жена писателя, преподавала русскую литературу, а Александр Дмитриевич Александрович руководил хором. В клуб приходили Куприн, Борис Зайцев, Надежда Плевицкая, Оленина-Адельберг, Гречанинов. Они все охотно делились с молодежью своими дарованиями, а она, со своей стороны, горячо встречала их.

Одним из драматических эпизодов нашей работы была встреча с комсомольцем Володей. На одном из наших собраний он жестоко раскритиковал содружников. Он говорил, что, попав в их среду, он надеялся встретить подлинно верующую молодежь, готовую отдать себя на служение родине. Но его ждало разочарование; по его словам, русские парижане только по виду были чистенькими и белененькими, внутри они были мелкими эгоистами, не думающими ни о Церкви, ни о России. Молодежь слушала его с напряженным вниманием, но когда я предложила кому-нибудь из содружников ответить комсомольцу, наступило тяжелое молчание; ни один из них не решился говорить. Спас положение отец Сергий Булгаков, приехавший на наше собрание из Сергиевского Подворья. С его исключительным даром пророческого слова, он раскрыл перед молодежью образ Православной Руси и указал на те вселенские задачи, которые стоят перед русскими в изгнании. Клуб и содружество процветали в течение 3-х лет до 1929 г.

ХРОНИКА

МИССИОНЕРСКАЯ ПОЕЗДКА В МОНТАРЖИ *) (27.XI.1966)

Миссионерский Комитет Православной Архиепископии Франции и Западной Европы и Русских Западно-Европейских Церквей рассеяния, по благословению высокопреосвященнейшего Архиепископа Георгия и с согласия Совета Архиепископии, организовал миссионерский день в приходе города Монтаржи. В воскресение, 27 ноября, миссионерская группа в составе 19 человек выехала на нескольких автомобилях в 8 ч. 30 м. утра с тем, чтобы в 10 ч. быть в Монтаржи.

Отец Петр Чеснаков, приехавший с миссионерской группой, совершил Божественную Литургию, сразу же после чтения Св. Евангелия произнес очень содержательную проповедь. Отрадно, что уже к началу Литургии весь храм и притвор храма были заполнены молящимися. Приехавший из Парижа хор молодежи, в составе 14 человек под управлением А. В. Циолковича, с большим вдохновением исполнил все песнопения Литургии. Чувствовалось, что вокруг священника собирались прихожане данного прихода, чтобы "едиными устами и единственным сердцем" вознести молитву Богу. После Литургии не только группа миссионеров была приглашена на обед, но и все прихожане. Члены приходского Совета, под руководством старосты, много потрудились, чтобы с предельным гостеприимством принять прибывших из Парижа гостей.

После обеда состоялось собрание, на котором проф. Н. А. Струве рассказал о положении верующих в современной России и о гонениях ими претерпеваемых, с начала октябряской революции и по настоящее

*) Церковный Вестник Православной Архиепископии Франции и Западной Европы и Русских Западно-Европейских Церквей Рассеяния, № 7, декабрь 1966 г.

время. Н. А. Струве указывал, что к началу Второй Мировой войны Православная Церковь Сталиным фактически почти что была уничтожена, и только страшные годы войны помогли Православной Церкви открыть заново довольно значительное количество приходов, две Академии и несколько Семинарий. К сожалению, это время длилось недолго, и с приходом к власти Н. Хрущева начались не только притеснения, но поднялась новая волна ухищренных гонений. Но даже за короткое время некоторой "оттепели" в недрах Православной Церкви окрепли силы верующих, протестующих теперь открыто против незаконных гонений. Об этом ярко свидетельствуют письма двух священников (о. Николая и о. Глеба), написанные представителям светской государственной власти, а также обращенные к представителям русского епископата. Значение этих писем громадное. Явно, что эти письма свидетельствуют не только о личном мнении двух бесстрашных молодых священнослужителей, но и о том, что в недрах Православной Церкви имеются значительные группы верующих, борющихся открыто за правду, за соборное начало в Церкви, против административного произвола, которым незаконно пользуется атеистическая безбожная власть.

Доклад Н. А. Струве был прослушан с большим вниманием, каждое слово докладчика глубоко волновало слушателей, страдания и гонения верующих в современной России не только глубоко осознавались, но и являлись как бы судом нашей веры. Всем было ясно, что вера находящихся в совр. России верующих настолько глубока и бесстрашна, что вызывает наше преклонение и восхищение.

После доклада хор молодежи, под управлением А. В. Циолковича, исполнил ряд церковных песнопений.

Затем Миша Соллогуб прочел (по-французски) доклад о Храме, в котором докладчик прежде всего указал на роль и значение храма в жизни верующих, затем подробно объяснил значение иконостаса, стенной росписи. Для всех нас было необычайно отрадно прослушать насыщенный подробными знаниями доклад молодого студента, явно свидетельствующий о его глубоком интересе к богатству Православного Предания и к жизни Церкви.

В заключение хочется выразить глубокую благодарность Старосте и Приходскому Совету за столь радушный прием, ибо все мы сразу же почувствовали, что всех нас объединяет вера во Христа и что мы являемся едиными членами одного Тела — Церкви Христовой.

И. В. Морозов.

ВЕСТНИК

Русского Студенческого Христианского Движения
XXXI-й год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ «ВЕСТНИКА»

- в Франции: Подписную плату просим вносить только на почтовый счет Р.С.Х.Д.: Action Chrétienne des Etudiants Russes, 91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e. С.С.Р. 2441-04.
Подписная плата на год: 15 фр., с целью поддержки: 20 фр.; 50 фр.
- в Америке: Mrs. Ludmila Toman, 85, Tobey Road, Belmont, Mass. 02178, U.S.A.
- San Francisco Mrs Olga Raevsky-Hughes, 1418, 24th Ave. San Francisco, Calif., 94122, U.S.A.
Подписная плата на год: 3,5 долл., с целью поддержки — 5 долларов; 10 долларов.
- в Англии: Подписная плата на год: 1,50 англ. фунт.
- в Германии: Herr A. Beerwald. 7901 Dornstadt bei Ulm. Altenheim. Deutschland.
Подписная плата на год: 11 гер. м., с целью поддержки: 15 гер. м.
- в Канаде: Miss E. Troubetzkoy. 4500 Western Ave. Westmount. P. Que. Canada.
Подписная плата на год: 3,50 долл., с целью поддержки — 5 долларов; 10 долларов.
- в Швеции: Prost S. Timtchenko. — Box. 6093, Stockholm, 6. Sverige.

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

Выходит четыре раза в год.

Подписная плата на год: 15 Фр.
Цена отдельного номера: 3 фр. 75
С целью поддержки: 20 фр.; 50 фр.

Quatre numéros par an.

Abonnement annuel : 15 frs
Prix du numéro : 3 frs 75

