

LE MESSENGER

ВЕСТНИК

РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО
ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Отчего нерусские любят русское
проф. В. В. Вейдле

Новые документы об А. И. Солженицыне

К 50-ЛЕТИЮ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА В РОССИИ
архиеп. Ермоген б. Калужский

ПАРИЖ—НЬЮ-ИОРК

№ 86

TRIMESTRIEL

IV · 1967

LE MESSENGER

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°. Tél. : BLO. 53-66

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
Новый Год — прот. Георгий Сериков	1
“Мир” в Священном Писании — прот. Н. Афанасьев	3
Митрополит Филарет — П. Е. Ковалевский	23
О Православии на Западе — К. Я. Андроников	26
Отчего нерусские любят русское — В. В. Вейдле	38
ГОЛОСА ИЗ РОССИИ:	
Отклики на сборник “Из Глубины”	48
Новые документы об А. И. Солженицыне:	
а) Выступление главн. редактора газеты “Правда” Зимлянина М. В. в Ленинграде в Доме прессы 5-Х-1967	53
б) Письмо П. Г. Антокольского секретарю ЦК КПСС тов. П. Н. Демичеву	55
в) Письмо секретариата ССП А. И. Солженицыну и его ответ	57
Выдержки из письма ленинградских рабочих А. Н. Косыгину	58
Выступления Архиепископа Ермогена	60
Письмо Его Святейшеству Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию — Архиеп. Ермоген	61
К 50-летию восстановления Патриаршества — Архиеп. Ермоген	66

БИБЛИОГРАФИЯ

Умозрение в красках — Е. Н. Трубецкой — прот. Б. Бобринской	80
Золотой Век Святоотеческой Письменности — Архим. Киприан Керн — Вл. Ильин	82
Мастер и Маргарита — Мих Булгаков — Вл. Ильин	84

ХРОНИКА

“Вишневый Сад” А. П. Чехова в исполнении артистов Р.С.Х.Д. — Т. З.	86
--	----

Во Франции подписную 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°.

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°. France.

НОВЫЙ ГОД

Новый год — праздник не церковный. Церковное новолетие, когда начинается цикл праздников, связанных с воспоминанием о жизни Христа, Божией Матери и святых людей, — установлено на 1-е сентября. 1-го января мы празднуем праздник так сказать «гражданский», вернее астрономический, природный, земной, праздник ВРЕМЕНИ, в котором живет мир. В мире все течет, и это течение жизни благословляет Церковь. Сегодня начинается новый круг земли вокруг солнца. По окончании зимы наступит новая весна. Природа скинет с себя снежный, смерте-подобный саван и снова оживет, как бы воскреснет.

Человек — часть природного мира — так же участвует в этом круговороте, так же естеством своим ежегодно обновляется; устаревшие, микроскопические клеточки его тела постепенно заменяются новыми. Человек обновляется не только биологически, но и душевно-духовно. У человека развивается не только его тело, но и его душа, его сознание, его воля, его вкусы и убеждения... Обновляются, развиваются и растут все люди. Это есть закон жизни. Развивался и выросстал даже Бого-Человек Иисус Христос, когда жил в Назарете — как об этом нам свидетельствует евангелист Лука: «Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости».

Празднуя Новый год, Церковь благословляет это естественное, природное обновление человека. Церковное, религиозное сознание, хотя само и возвышается над потоком времени, тем не менее оно это время приемлет, с ним считается, все моменты его течения освящает — как ту среду, в которую погружено наше тварное бытие.

Религиозное сознание учитывает и любовно хранит память о всех моментах прошлого. Религиозному сознанию дорого предание старины. Пятая заповедь есть выражение этой любви к прошлому: «Чти отца твоего и мать твою и благо ти будет и долголетен будешь на земли!».

«Отцы и дети» это извечный вопрос о соотношении прошлого и будущего, о соотношении мудрого опыта и дерзновенной

окрыленности, знания и творчества, осенних плодов и весенних побегов.

Отцы и дети это — жизнь с ее грустью и радостью, с ее взлетами и падениями... Отцы это то старое, что прожито и пережито. Дети это то новое, чего еще не было никогда.

«Сыновняя любовь есть необходимое условие осуществления единства. Без Сына Божия не возможно ни единство Бога, ни братство человечества. Первые три евангелия заключают в себе проповедь Сына Человеческого о Боге отцов, о Боге не мертвых, а живых, Который ставится образцом человечеству. Евангелие от Иоанна есть проповедь Сына Божия о Боге-Отце, или о Небесном Отце. Это евангелие есть выражение безграничной любви Сына к Отцу, любви до глубочайшего уподобления Себя Отцу. Н. Ф. Федоров).

Но религиозному сознанию также дорого и будущее. Будущим оно также заинтересовано: на уроках прошлого оно только учится, но изменить его не может, а за будущее оно ответственно, ибо в его строительстве оно принимает активное участие.

Празднуя Новый год, Церковь этим показывает, что она не боится ничего нового, наоборот, радуется ежегодному обновлению всего живого, приветствует молодые побеги и поощряет новое, оригинальное творчество. Христианское сознание опасается и порицает лишь такое новаторство, которое связано с озорством, не желающим уважать и почитать отцов и подрывающим корни у того дуба, на котором растут желуди... Но обновление жизни, не игнорирующее Пятую Заповедь, христианское сознание не отвергает, а поощряет. Религиозное сознание в Новом году благоговейно склоняется пред прошлым и сыновне поет ему «Вечную Память». Но, вместе с тем, оно молится Духу Святому, животворящему, об обновлении всех, о даровании новых языков, о создании новых форм, чтобы было во что вливать вечно-новое евангельское вино. Религиозное сознание в Новый год молится об обновлении сердец. Религиозное сознание в Новый год с новой силой и вниманием прислушивается к словам Христа: «Заповедь НОВУЮ даю вам, да любите друг друга!» И еще: в Новом году религиозное сознание, хотя и благословляет время и освящает всякую окрыленность и творчество во времени, тем не менее оно мечтает и жаждет преодоления времени, чтобы время прекратилось и чтобы наступило НОВОЕ НЕБО И НОВАЯ ЗЕМЛЯ. Ей гряди, Господи Иисусе!

„МИР“ В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ*)

1. «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16). «Не любите мира, ни того, что в мире. Кто любит мир, в том нет любви Отчей. Ибо все, что в мире, похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (I Ин. 2,15-16). В обоих этих изречениях речь идет об отношении к космосу. Бог возлюбил мир, а человек должен не любить мира, потому что, если он любит мир, в нем нет Отчей любви. Отношение Бога и человека к миру не совпадают. То, что Бог возлюбил, человек должен не любить. Можем ли мы согласовать это противоречие, если это есть действительно противоречие? Как бы мы ни решали проблему Иоанновской письменности, несомненно, что Евангелие от Иоанна и I-ое послание Иоанна принадлежат одному и тому же автору. Если это даже не так, то в самом послании мы находим аналогичное Ин. 3,16 выражение: «Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир едиnorodного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (4,9). Поэтому мы решительно должны отказаться от попытки разрешить стоящее перед нами противоречие, приписывая наши изречения разным авторам, хотя по духу очень близкими друг другу. Но, может быть, мы не имеем здесь противоречия, а имеем два разных понятия космоса? Мы не можем совершенно исключить априори этого предположения на том основании, что эти разные понятия встречаются у одного и того же автора. Эти разные понятия космоса могли быть вызваны не только неустойчивостью содержания понятия космоса, но и тем, что и сам космос не оставался одинаковым в течение истории.

Отношение к миру предполагает, по крайней мере, некоторое учение о мире, которое обуславливает отношение к нему. Чтобы выяснить учение о мире в Священном Писании мы можем идти двумя путями. Мы можем подвергнуть анализу само понятие космоса, с которым мы встречаемся в Писании. Этот анализ, который уже не раз был проделан, не может дать нам последнего ответа относительно новозаветного уче-

*) Доклад, прочитанный в Бьевре (Франция), на съезде в 1952 г., по-немецки.

ния о космосе. Если даже мы будем брать выражения, в которых встречается термин «космос», в ближайшем контексте, а не отдельно, то все же общий контекст ускользнет от нашего внимания. Поэтому я предпочитаю другой путь. Учение о космосе, которое мы находим в новозаветных писаниях, принадлежит Церкви. Я не хочу этим сказать, что новозаветные писания являются творениями Церкви, но они прошли через призму церковного сознания. Поэтому мы не можем уяснить их подлинный смысл, не принимая во внимание церковное сознание. И это тем более, что мы не можем отделить Христа от Церкви, и Церковь от Христа. Определить учение о космосе и об отношении к нему можно только, исходя из Церкви. Если бы нам удалось выяснить, какое понятие космоса содержала первоначальная церковь и какое было ее отношение к нему, то тогда легко было бы определить смысл новозаветных выражений, в которых встречается понятие космоса.

2. Эсхатологический характер первоначального церковного сознания признается в настоящее время почти всеми исследователями первохристианства. Поэтому я могу не останавливаться много на этом, хотя высказывания этого рода далеко не совпадают друг с другом, а особенно не совпадают выводы, которые из них делаются.

В истории генезиса Церкви имеются три момента, тесным образом связанные друг с другом: обещание или обетование Христа о создании Церкви (Мт. 16,18), установление Церкви на Тайной Вечери и ее актуализация на день Пятидесятницы. Все эти три момента сходятся в том, что начало Церкви и ее существование лежит во Христе. В момент сошествия Духа во время первого Евхаристического собрания «Двенадцать» становятся «Церковью Божьей во Христе». Во время земной жизни Христа содружество Двенадцати не было Церковью. Они постоянно были со Христом, но они не были «во Христе», чем они стали в день сошествия Духа. Церковь актуализировалась, когда пришел «Он, Дух истины, который наставил на всякую истину» (Ин. 16,13). Он действует «во Христе», т. к. берет от Него (Ин. 16,14). Дух сошел на Христа в крещении, и Он сошел на учеников в день Пятидесятницы. В Духе и через Духа они стали «во Христе», они стали Церковью.

Начало существования Церкви знаменовало начало новой эры, т. е. сам Христос в себе самом открыл мессианскую эру в

истории домостроительства Божьего. Новый эон вошел в мир в лице Христа и актуализировался в содружестве христиан. В первой проповеди ап. Петра после Пятидесятницы с полной ясностью выразилось сознание христиан, что Церковь принадлежит к «последним дням». «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть...» (Дн. 2,17). Пока Христос еще не был прославлен, Дух не был послан верующим в Него. Через Духа и в Духе верующие стали Церковью, и Церковь стала местом действия Духа, в котором и через которого она живет. Дух пребывает на тех, кто принадлежит к новому эону, так как быть «во Христе» означает принадлежать, как и Христос, новому эону. Поэтому сам Дух есть «залог» (*arrabôn*) нового эона. Этот залог дается в Церкви, а через Церковь дается каждому в ней пребывающему, п. ч. он дается не только в Церкви, но и Церкви.

Иудейское сознание времени Христа воспринимало мессианскую эпоху, как новый эон, независимо от того, должна ли эта эпоха быть связана с космической катастрофой или нет. Если бы даже космической катастрофы в мире не произошло, то, по иудейскому сознанию, новый эон означал конец старому. Парадоксальность христианского сознания заключалась в признании одновременного существования двух эонов. Начало существования Церкви не означало прекращения старого эона. История человечества оказалась крайне осложненной из-за существования нового эона, но, тем не менее, в ней не произошло перерыва, т. к. новый эон существует не вне ее, а в ней самой.

Сосуществование двух эонов должно было с особой силой поставить в Церкви вопрос об их отношениях. Если бы старый эон прекратился с началом нового эона, то этого вопроса просто не существовало бы, как его не существовало в иудейском сознании. Вопрос об отношениях между эонами должен был в свою очередь поставить вопрос о самом космосе, но не столько вообще, сколько с момента актуализации в мире Церкви. Это не был чисто теоретический вопрос, который мог быть разрешен, но мог быть оставлен без решения. Это был вопрос всей жизни и всего поведения христиан.

Каждый вступающий в Церковь становится через Духа «новой тварью», а вступивший в нее пребывает в ней через Духа и в Духе. Как Церковь, каждый ее член принадлежит новому эону и живет жизнью этого эона. Он вступает в Церковь через веру и в ней пребывает «в вере в Сына Божьего». Его пребывание в Церкви есть служение Богу. «Но настанет время, и настало уже, когда

истинные поклонники будут кланяться Отцу в духе и в истине» (Ин. 4,23). Вера и основанное на вере поклонение Отцу возможно только через Сына в Духе и в истине. В Духе, а не духовно, в истине, а не истинно. Вера и истина являются эсхатологическими понятиями, возможными только в новом эоне. И, тем не менее, став новой тварью, верующий во Христа, продолжает пребывать в «ветхом человеке». Как и Церковь, через которую и в которой он принадлежит новому эону, он остается в миру и живет не только в Церкви, но и в мире. Парадоксальности положения Церкви в мире соответствует парадоксальность положения каждого ее члена. Христианин не может быть взят вне Церкви, сам по себе, т. к. вне Церкви он принадлежал бы только одному миру. Поэтому его положение в мире и его отношение к нему определяется положением Церкви в мире.

3. В еврейских писаниях Ветхого Завета мы не находим термина для обозначения мира, как целого. Вместо этого ветхозаветные писания употребляют описательное выражение: небо и земля. «Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и все, что в них» (Дн. 4, 24). Эта формула употребляется несколько раз в новозаветных писаниях (ср. Дн. 14, 15; Апок. 10, 6). Она носит на себе несомненно ветхозаветный отпечаток. Если мир воспринимается в его частях, то из этого не следует, что в Ветхом Завете не существовало понятия мира, как целого. Цельность мира вытекала не из самого мира, как в греческой философии, а из идеи творения мира Богом. Как творение рук Божиих, мир представляет из себя одно целое, в котором ветхозаветное сознание различало его отдельные части. Как целое, мир включает в себе человечество, без которого его отдельные части не могли бы составлять целого. Человечество входило в состав понятия мира, но оно не составляло его часть в точном смысле слова, а цель, ради которой был создан мир. Эту идею мы находим уже в книге Бытия, в которой творение мира завершается творением человека. Свое дальнейшее развитие эта идея получила в иудейской письменности. Центр мира — земля, но не сама по себе, а как место пребывания человека. Ханаанская земля находится в центре земли, но опять же не сама по себе, а как место пребывания Израиля. Центром Израиля является храм с его священной скалой, которая представляет из себя высшую точку земли, из которой началось творение мира, включающее в себе творение человечества, начатком и первенцом которого был Израиль. Поэтому история Израиля находится в центре ми-

ровой истории. Это учение о мире находит свое завершение в идее, что мир был создан Богом для Израиля, а потому его история есть история мира.

Когда через говорящих по гречески иудеев проникает в иудейское сознание термин «космос», то он воспринимается не в его греческом содержании, а приспособляется к ветхозаветному пониманию мира. Обозначая мир, как целое, «космос» обозначает в первую очередь человечество, для которого мир является местом его пребывания в пространстве и во времени. Вне человечества мир не мыслим, как и человечество не мыслимо вне мира.

Единство мира постулирует единство человечества. «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию» (Дн. 17,26). В этих словах ап. Павла, обращенных к греческому миру, ветхозаветное понимание космоса в значительной степени приспособлено к стоическому пониманию. Для иудейского сознания единство человеческого рода эмпирически было нарушено. С одной стороны, Израиль, с другой, все остальное человечество. Среди всех народов только Израиль был народом Божьим, с которым Бог заключил завет. Избранничество Израиля было односторонним и свободным актом Бога. Бог стал Богом и Царем Своего народа, который был обязан сохранять истинное богопочитание и богопознание. «Дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды и все воинство небесное не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь Бог твой уделил их всем народам под всем небом. А вас взял Господь и вывел из печи железной, из Египта, дабы вы были народом Его удела» (Втор. 4,19-20). Богопознание и богопочитание было заключено в Торе, которая была дана избранному народу. Израиль был народом Тора. Тора была светом, которым сиял избранный народ и который вел его к спасению. В противоположность Израилю все остальные народы, как неимеющие Тору, находились во мраке. Этот мрак не был полным, т. к. Тора через Израиль сияла всем народам. Автор Апокалипсиса Езры, предполагая, что Тора была уничтожена при взятии Иерусалима, с отчаянием говорил: «Мир находится во тьме и его обитатели лишены света, т. к. Твой Закон испепелен, и никто не знает дел, которые Ты совершил и заповедей, которые Ты предписал». (III Езры, 14, 20-21). Из этих слов совершенно ясно выступает космическое значение Закона, связанное с космическим значе-

нием Израиля. В силу этого различие между Израилем и языками было различием между светом и мраком.

Разделение человечества на две части было в известном смысле разделением мира на две части, т. к. мир тесным образом связан с человечеством. Мы не знаем, употреблялся ли термин «космос» для обозначения человечества вне Израиля и без него, но, судя по тому, что такое словоупотребление стало обычным в новозаветных писаниях, мы можем предположить, что оно уже существовало в иудейской письменности. Однако, различие между частями космоса не было коренным, т. к. уделом одной и другой части мира была смерть. Закон не преодолевал смерть, а обещал лишь долгую и благополучную жизнь в обетованной земле: «Итак, соблюдайте все заповеди Его, которые я заповедаю вам сегодня: дабы вы укрепились и пошли и овладели землею, в которую вы переходите, чтобы овладеть ею: и дабы вы жили много времени на той земле, которую клялся Господь отцам вашим дать им и семени их, на земле, в которой течет молоко и мед» (Второз. 11,8-9). Когда в апокалиптической литературе перспективы расширились за пределы земной жизни, то Тора стала источником не только долгой жизни на земле, но и вечной жизни. Через воскресение в ней примет участие весь Израиль. «В это время спасутся из народа Твоего все, которые будут найдены записанными в книге. И многие из спящих во прахе пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде, как звезды во веки, навсегда» (Дан. 12, 1-3). Сияние Израиля, а потом только праведных от Закона, будет сиянием Торы. Вечная жизнь стала признаком мессианской эпохи, но сама мессианская эпоха будет по преимуществу эпохой Торы. Единство человеческого рода будет восстановлено, т. к. народы, за исключением Израиля, будут уничтожены или поработаны Израилем, что почти равносильно их уничтожению. Иерусалим воссияет вечным светом, или небесный Иерусалим сойдет на место земного, или земной Иерусалим с Израилем восхищен будет на небо. Блаженство Израиля будет восстановлением утерянного первым человеком райского блаженства: «Для вас открыт рай, насаждено древо жизни, уготовано будущее время, приготовлено изобилие, создан град, установлен покой...» (III Ездра, 8,52). Этому изменению жизни человечества, или точнее Израиля, должно соответствовать и изменение мира, который должен вернуться к своему райскому состоянию: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком;

и теленок, и молодой лев и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их... И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. И не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Исаия, 11,6-9).

Идея воскресения провела окончательную границу между Израилем и остальными народами. Изменившие истинное богопочитание на служение идолам, все народы вне Израиля оказались во власти диавола. «Что же я говорю? То ли, что идол есть что-нибудь, или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет, но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (I Кор. 10,19-20). Ап. Павел выразил в этих словах основное иудейское убеждение своего времени (ср. Второз. 32,17; Пс. 105,37). Оно заменило или заслонило ветхозаветное убеждение, что языки отданы во владение ангелам. Идолопоклонство было осквернением в глазах Бога, и общение с язычниками было осквернением для избранного народа. Вместе с тем в иудейскую письменность проникает идея, что власть диавола явилась последствием греха, т. к. грех принес с собою смерть. «Бог создал человека для нетления и соделал его образом вечного бытия Своего, но завистью диавола вошла в мир смерть, и испытывают ее принадлежащие к уделу его» (Прем. Сол. 2,23-24). Израиль есть народ удела Божьего, а язычники народ удела диавола. Идея того, что мы сейчас называем «первородным грехом», почти неизвестная ветхозаветным писаниям, выступает довольно ясно в раввинистической литературе. В этой письменности мы можем найти некоторые параллели словам ап. Павла: «Одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть; так и смерть перешла на всех человеков, т. к. все согрешили» (Рим. 5,12), но мы не имеем основания считать, что учение ап. Павла о грехе было заимствовано из нее. Праведность или оправдание (*dikaïosynê*) для Израиля заключалась в Торе, а потому Тора преодолевает грех и смерть. Тем не менее, в апокалиптической и раввинистической литературе понятие космоса не подверглось изменениям. По своей природе космос мессианской эпохи не отличается от космоса домессианского времени. Правда, в иудейской апокалиптике, начиная с первого века до Р.Х. имелось учение о двух эонах, но эон понимался в чисто временном значении: один период времени должен сменить другой; он принесет изменение в положении в мире Израиля, но не изменит по существу самого мира.

4. Христианская мысль восприняла основное иудейское отношение к миру, но восприняла его в свете своего эсхатологического сознания. Новозаветное сознание воспринимало современный мир эсхатологически, тогда как иудейское сознание эсхатологическую эпоху воспринимало эмпирически. Хотя это утверждение звучит несколько парадоксально, но оно выражает действительное положение вещей, т. к. в известной степени, само положение Церкви в мире является парадоксальным. Со дня Пятидесятницы, когда актуализировалась установленная Христом на Тайной Вечери Церковь, отношение к миру не могло быть таким, каким оно было до этого момента, так как в самом мире произошли перемены. Будучи «начатком последних дней», Церковь принадлежит новому эону. В новозаветных писаниях термин «эон» встречается в прежнем временном смысле, но в церковном значении «эон» означает новое состояние мира. Этот новый эон, к которому принадлежит Церковь, остается скрытым. В скрытом состоянии остаются и перемены, которые произошли в мире, связанные с пребыванием в нем нового эона. Церковь ожидает откровения славы Христа, которое будет полной реализацией нового эона. Этот эон предвосхищается Церковью и в Церкви, но он будет одновременно и уничтожением старого эона. Если с начала дня своего существования Церковь живет под знаком грядущего пришествия Христа, то мир, в котором она пребывает, живет под знаком своего уничтожения. Таким образом, мир не может быть тем миром, которым он был до того момента, когда «Слово стало плотью». Этот мир ждал своего спасения, которое было соделано Христом. «Бог примирил во Христе с Собой мир, не вменяя людям их преступления, и дал нам слово примирения» (II Кор. 5,19). Примирение (*katallagê*) имеет эсхатологический смысл. Оно нем было примирением со старым миром в его прежнем состоянии, как этого ждало иудейское сознание. Оно было примирением «во Христе». Примирение во Христе есть примирение в Церкви, т. к. сама Церковь «во Христе», как начаток последних дней. Космическая катастрофа произошла в скрытом виде, как в скрытом виде было появление нового эона в мире. Если до этой катастрофы мир был разделен на мир Израиля и мир остальных народов, то это разделение прекратилось, п. ч. Христос есть наш мир, соделавший из обоих одно, и разрушивший стоявшую посреди преграду» (Еф. 2, 14). Но вместо старого разделения появилось новое: Церкви и мира, нового и старого человечества. Это новое человечество заключено в Церкви, в которой нет «уже иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного,

нет мужского пола, ни женского, ибо все вы один во Христе» (Гал. 3, 28). Началом и первенцем нового человечества был Христос, как новый Адам. Вместо первенца творения, т. е. согласно иудейскому сознанию, Израиля с его храмом на священной скале, новый Первенец Христос с его нерукотворенным храмом, который есть Тело Его (Ин. 2, 21). «Первый человек — из земли, второй человек — Господь с неба» (I Кор. 15, 47). Первый — начало старого человечества, второй — начало нового человечества. Как и в ветхозаветных писаниях, в Новом Завете понятие мира включает в себя человечество. Я готов повторить формулу О. Cullmann'a, что основная линия истории идет от множества к одному, и от Одного к множеству, но с добавлением, что это последнее множество остается «один во Христе». Понятие нового мира и нового человечества, как нового эона, тождественно с понятием Церкви, а оно, как Церковь, скрыто во Христе, так как Церковь есть Тело Христа.

Начало существования Церкви было не только началом существования нового эона, но и началом существования старого эона. В мире появился старый эон, когда в нем явился новый. До появления нового эона старый не мог существовать. Этот старый эон только эсхатологически тождественен с миром, который существовал до пришествия Христа. В порядке Божьего домостроительства, которое продолжается, мир остается космосом, но в то же самое время он весь является старым эоном, так как Церковь есть «начало последних дней». Поэтому терминологически «настоящий эон» означает в новозаветных писаниях и космос в том виде, в каком он пребывает, и старый эон, каким окажется мир в момент появления Христа, когда в славе откроется новый эон. В период «времени Церкви» мир себя полагает, как Церковь, через новое творение, или как старый эон. Вместе с тем в этот самый период в мире оказываются одновременно два эона. В этом парадоксальность существования мира после пришествия Христа, вытекающая из парадоксальности положения Церкви. Новый эон, пребывая в мире, онтологически отличен от мира, тогда как мир, в котором пребывает старый эон, собственно, есть старый эон. Окончательное становление мира старым эоном произойдет в последние дни, но оно уже происходит постоянно, так как Церковь есть начало этих дней. Поэтому Церковь есть меч, который разделил мир.

5. Смерть, воскресение и прославление Христа было победой над миром, «Мужайтесь, Я победил мир» (Ин. 16, 33). Эта

победа над миром была поражением диавола: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10, 18), и она была его изгнанием: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12, 31). Изгнание и поражение имеют эсхатологический смысл. Оно будет полным уничтожением диавола в момент второго пришествия Христа, но оно теперь («ныне») уже совершилось в Церкви. И уже теперь оно распространено на мир, так как в мире пребывает Церковь, которую не одолеют врата ада. Само существование Церкви есть поражение диавола, а эсхатологически — его уничтожение. Вместе с тем, до этого уничтожения изгнанный архонт мира сего продолжает пребывать в нем.

До пришествия на землю Христа иудеи считали, что они обладают светом, воплощенным в Торе, а потому остальные народы находятся во мраке. Но с Его пришествием истинным светом оказалась не Тора, а сам Христос. Отказавшиеся от света иудеи и язычники оказались во тьме, которая есть область диавола. Злой эон (Гал. 1, 4) есть человеческий мир, возлюбивший добровольно тьму. Изгнанный Христом архонт мира сего держится волею людей, которые отдают себя добровольно под его власть. Злой эон состоит из «сынов противления»: «Вы некогда жили по обычаю мира сего, по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления» (Еф. 2, 2). Как эон архонта мира сего, он есть эон лжи. «Диавол есть человекоубийца от начала, и не устоял в истине; ибо нет истины в нем. Когда говорит он ложь, говорит свое; ибо есть лжец и отец лжи» (Ин. 8, 44). Ложь есть не только отрицание истины, но и отрицание жизни, так как диавол есть человекоубийца. Поэтому злой эон есть эон смерти.

Пребывая в мире через старый эон, архонт мира продолжает действовать в мире или сам или через ряд духов. «Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6, 12). Поэтому «весь мир лежит во зле (*en tō poneō*)» (I Ин. 5, 19), но по преимуществу «злой эон». Если считаться со склонностью Иоанна к употреблению выражений с двойным смыслом, то «*en tō poneō*» может означать «во зле» и «в злом». Мир лежит во зле, а старый эон лежит в диаволе, в низверженном архонте мира сего. Состояние во зле делает состояние мира преходящим. «Проходит образ мира сего» (I Кор. 7, 31). В мире происходит становление старого эона, как концентрирующего в себе все силы зла. «Тайна беззакония уже действует» (II Фес.

2, 7). Когда наступит конец, мир станет старым эоном, а с этим изменится и теперешний образ мира. Но мир сей меняется, и его образ проходит не только в сторону старого эона, но и в сторону нового. Церковь есть другой образ мира, рожденного в Духе и через Духа. Если со дня Пятидесятницы мир живет под знаком уничтожения, то уничтожению подлежит не мир, как Божие творение, а старый или злой эон. С того же дня в мире оказались две реальности, неравноценные и неравнозначные. По сравнению с реальностью Церкви реальность мира становится призрачной, как неимеющая жизни в себе и не могущая получить ее от «князя мира сего». Дух есть принцип жизни, а мир в его образе старого эона является миром плоти или плодов плоти. Не мир «прогорк» во Христе, а мир существует во Христе. Мир становится реальностью во Христе, а мир вне Христа — только кажущийся. Ошибка докетизма заключалась в том, что он утверждал призрачность плоти Христа, вместо того, чтобы утверждать призрачность плоти мира вне Церкви, которая есть Тело Христа.

6. Победа Христа была Его воцарением. Он стал Господом (kyrios). «Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, которого вы распяли» (Дн. 2, 36). Этому исповеданию веры Иерусалимской церкви отвечает исповедание веры ап. Павла, которое, вероятно, тоже иерусалимского происхождения: «Бог превознес Его, и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедывал, что Иисус Христос есть Господь, во славу Бога Отца» (Фил. 2, 9-11). Если мы сравним этот отрывок с I Кор. 15, 24-28, то его эсхатологическое значение бесспорно. Сев одесную Отца, Христос стал Господом всего примиренного мира, т. е., как мы уже видели, нового эона, началом которого есть Церковь. Христос есть Господь Церкви, которая есть Тело Его. Бог «воскресил Его из мертвых, и посадив Его одесную Себя на небесах, ...и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его» (Еф. 1, 20-23). Надо отметить, что в новозаветных писаниях Христос нигде не именуется Господом космоса, а наоборот, подчеркивается, что Его царство «не от мира сего». Не следует преуменьшать значение этого утверждения, спиритуализируя его или перенося царство в невидимый мир. Слова Христа надо брать в их прямом смысле. Царство Христа не от настоящего мира, не от эона, в котором мир продолжает пребы-

вать. Христос не может быть Господом того мира, который лежит в лукавом (I Ин. 5, 1-9). Неправильно было бы относить это понимание царства Христа за счет особенностей писаний Иоанна. Это же понимание мы находим у Павла: «Хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, но у нас есть один Бог Отец, из которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, которым все, и мы Им» (I Кор. 8, 5-6). В настоящем мире много «богов и господ», а у нас один Господь. Надо решительно отказаться от индивидуально-коллективного понимания новозаветных писаний. «Мы» не есть некоторая сумма отдельных «я», но Церковь Божия во Христе. С другой стороны «боги и господа» есть только иное выражение, что мир находится «во зле». Будучи жизнью (Ин. 14, 6), Христос не может быть Господом настоящего эона, в котором пребывает злой эон, так как не может быть Господом смерти, которая подлежит уничтожению. «А затем конец... Последний же враг истребится — смерть... Тогда и сам Сын покорится Покорившему все, да будет все и во всем» (I Кор. 15, 24-28).

В этом понимании царства Христова я расхожусь с О. Кульманном, книгу которого «*Christ et le Temps*» я очень высоко ценю. Христос царит в Церкви, а через нее во всем новом эоне. Он царит там, где есть «истинная жизнь». Подлинное и реальное бытие имеет только Церковь, а вне ее существует лишь призрачное бытие или лжереальности, так как все это бытие подвержено смерти. Пришествие Христа во славе будет полным раскрытием нового эона и уничтожением злого. Если признать, что Христос царствует в настоящем мире, то тем самым нужно признать, что этому царству наступит конец, так как «образ мира сего проходит», а с ним должно пройти и царство Христа в этом мире. Христос — Царь: царство Его ограничено Церковью, но оно имеет космическое значение в силу космической природы самой Церкви.

[Я не хочу осложнять мою тему совершенно самостоятельным вопросом о спасении, но я должен весьма бегло коснуться этой темы, так как она соприкасается с темой мира. Как «примирение» Бога с миром, так и «спасение» мира Богом имеет эсхатологическое значение, так как оно непосредственно связано с Церковью. Бог послал Сына Своего, который стал плотью, чтобы спасти мир. Епископ Кассиан в своем докладе на тему «проблема Зла», читанном на Пятидесятницу прошлого (1951 года), утверждал, что целью спасительного служения Сына Божьего является мир в его целостности. Это правильно, но только при том условии, если

спасение мира рассматривать, как творение нового эона. Спасенный мир или «мир во Христе» не есть мир в его данности. Спасение совершено Христом в Его Теле и оно совершается через Церковь, которая есть Тело Его. Поэтому спасение, вопреки тому, что думал епископ Кассиан, совершается через изъятие спасаемых из «мира сего», но это нисколько не подрывает идею спасения мира в его целостности. В этом контексте надо понимать слова Христа: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их».]

7. Церковь и космос — таково восприятие мира первоначальной церковью. Космос есть мир, в котором пребывает Церковь, но в котором уже совершается «тайна беззакония», делающая этот мир злым эоном. Отношение мира к Церкви и Церкви к миру определяется этой природой мира сего. В основе этого отношения лежало отграничение одного от другого. «Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмой? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместимость храма Божьего с идолами?» (II Кор. 6, 14-16). Это — полная отчужденность Церкви и мира в его данности, вытекающая из онтологического различия между ними. Если в Ветхом Завете Израиль эмпирически был отделен от других народов, то Церковь в действительном смысле оказалась изъятая из мира. Отчужденность Церкви от мира обуславливается невозможностью согласия между ней и миром. «По стихиям мира» в трудном для толкования Кол. 2, 8*) противостоит «по Христу». Вслед за Е. Персу в *Die probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* я считаю, что в этом стихе речь идет о противопоставлении нового эона и мира.

Мысль Иоанна совпадает с мыслью Павла. У него эсхатологическое сознание было гораздо сильнее, чем у Павла, а поэтому отношение космоса и Церкви выражено в несколько иной форме. «Весь мир лежит в лукавом» (I Ин. 5, 19). Никакого не может быть общения между Церковью и миром, так как не может быть общения между Церковью и миром, так как не может быть общения между праведностью и беззаконием. Тот же принцип отношения к миру мы находим и у синоптиков: «Никто к ветхой одежде не приставляет заплат из небеленой ткани: иначе вновь при-

*) «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу».

шитое отдерет от старого, и дыра будет еще хуже. Никто не вливает вина молодого в мехи ветхие: иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут. Но вино молодое надобно вливать в мехи новые» (Мк. 2, 21-22). Мы привыкли слишком морализировать значение «logia» Христа, тогда как они по преимуществу имеют экклезиологический смысл. Между миром и Церковью не может быть общения, а следовательно не может быть никакого синтеза, так как к миру, как к ветхой одежде, нельзя приставить заплат из новой материи, как нельзя новое вино вливать в старые мехи. Все отношение Церкви к миру исчерпывается тем, что Церковь в нем пребывает. Это ее пребывание в мире есть время скорби: «В мире будете иметь скорбь» (Ин. 16, 33), и время ненависти к Церкви: «Если бы вы были от мира, то мир любил бы вас; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира: потому ненавидит вас мир» (Ин. 15, 19). Но эта скорбь, вызванная ненавистью мира, не может преодолеть радости: «Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет, и радость ваша будет совершенна» (Ин. 15, 11). Как скорбь, так и радость являются скорбью и радостью «последних дней».

Пребывание Церкви в мире лежит в плане Божьем, как вытекающее из самой природы Церкви: «Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду» (Ин. 17, 11). Церковь есть начало нового эона, пребывающего в мире, а потому уход из мира Церкви невозможен. Церковь, пребывающая вне мира перестала бы быть Церковью. «Поле есть мир; а доброе семя, это сыны царствия, а плевелы сыны лукавого» (Мт. 13, 38). В мире одновременно пребывают «сыны царствия» и «сыны лукавого», но царство состоит только из сынов царствия. До жатвы Церковь остается в миру, чтобы быть светом миру: «Вы свет мира. Не может укрыться город, стоящий наверху горы. И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме» (Мт. 5, 14-15). И здесь «вы», как и в большинстве других случаев, не есть некоторая сумма отдельных «я», но Церковь, в которой эти «я» существуют. Церковь, ушедшая от мира и от него отказавшаяся, была бы светильником, поставленным под сосуд. В мире нет иного света, так как есть только единственный «свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). Это — свет, которым живет мир, не ставший еще окончательно злым эоном. Пока не произошло разделение старого и нового эона, мир остается полем деятельности Церкви. Уходя из мира, Церковь отказалась бы не только от своей миссии, но и от любви Бога,

который так возлюбил мир, что отдал Сына Своего едиnorodного. Бог возлюбил мир, как Свое творение, и эта любовь Бога остается в мире, пока Сын не явится во славе. Проблема прития или неприятия мира Церковью есть ложная проблема. Церковь не может принять мира, как нечто свое, так как Церковь не от мира, но она не может и не принять его, так как Церковь пребывает в нем и имеет по отношению к нему особую миссию.

8. Положение Церкви в мире определяет отношение к нему ее членов. Верующие в Сына «во Христе» являются новой тварью. «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее все прошло, теперь все новое» (II Кор. 5, 17). Но новый человек продолжает оставаться в ветхом человеке. Он пребывает в миру и не может уйти из мира. Он не может жить только в Церкви, но должен жить и в миру и среди мира. Настаивая на отделении от мира, Павел подчеркивал, что это отделение не означает ухода из мира. «Я писал вам в послании не сообщаться с блудниками; впрочем не вообще с блудниками мира сего... ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира» (I Кор. 5, 9-10). Из этих слов Павла ясно, что мысль об уходе из мира казалась ему невероятной. [В этом Апостол совпадал со есью первоначальной церковью. «Не молю чтобы Ты взял их из мира, но чтобы Ты их сохранил от зла (*ek tou ponérou*)» (Ио. 1, 15). Полное изъятие из мира может быть только во время пришествия Христа во славе, который «уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Фил. 3, 21)]. Бегство из мира, в пустыню, было совершенно неизвестно первоначальной церкви, которая знала, что новая тварь, которой стал верующий «во Христе», пребывает в ветхом человеке и что это пребывание, как и пребывание Церкви в мире, лежит в Божьем плане. [Христианские апологеты подчеркивали, может быть больше, чем надо, что христиане пребывают в миру]. Я позволю себе напомнить всем известные слова из послания к Диогнету: «Христиане не отличаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями. Они не населяют где-либо особенных городов, не употребляют какого-либо необыкновенного наречия и ведут жизнь ни чем не отличную от других... [Но обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, и следуя обычаям тех жителей в одежде, в пище и во всем прочем, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни]. Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят, как чужестранцы.

Для них всякая чужая страна есть отечество и всякое отечество — чужая страна... Они во плоти, но живут не по плоти. Находятся на земле, но суть граждане небесные» (глава V-ая). В начале IV века ни один церковный писатель не мог бы повторить этих слов.

Христиане пребывают в мире, от которого они освобождены. «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8, 36). Это была свобода от греха — «всякий делающий грех, есть раб греха» (ст. 34), свобода от мира, который лежит во зле. Это освобождение от мира через принадлежность к Церкви делало первых христиан более свободными в их общении с язычниками, чем евреев. Оно допускало возможность общения с ними, но общение с принадлежащими миру не должно быть общением с грехом. Отсюда вытекала совершенно особая позиция христиан по отношению к участию в окружающей их жизни. Ап. Павел допускал возможность «пользования» миром, но это пользование должно оставлять христиан свободными от мира. «Время уже коротко... И пользующиеся миром сим (должны быть), как не пользующиеся, ибо проходит образ мира сего» (I Кор. 7, 29-31). Конечно, это эсхатологическая точка зрения на пользование миром, но надо иметь в виду, что иная точка зрения невозможна была для первого поколения христиан. Ап. Павел не отрицал ни радости, ни скорби, ни брачной жизни, но все это для него не должно было быть цепью жизни христиан. Если бы мы пожелали найти некоторую общую формулу отношения ап. Павла к жизни христиан в мире, то мы могли бы ее выразить следующим образом: допустимость и даже законность относительного участия в окружающей жизни христиан и недопустимость служения «миру сему».

«Где сокровище ваше, там и сердце выше» (Мт. 6, 21). Для первоначального христианского сознания сокровище, которое христиане желали приобрести, лежало исключительно «во Христе». Там же лежало и сердце их, а где сердце, там и любовь. «Не любите мира, ни того, что в мире; кто любит мир, в том нет Отчей любви» (I Ин. 2, 15). Любовь к миру означала бы любовь к греху, в котором находится мир. Предметом любви христиан может быть только Христос и Церковь, которая «во Христе», а не мир, который «во зле». Одно исключает другое. Поэтому «дружба с миром есть вражда против Бога. Кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4, 4). Дружба с миром есть дружба с лукавым, а следовательно, вражда с Богом. Не могут быть христиане другом того, об избавлении от которого они молятся: «и избави нас от лукавого». Отдать свое сердце миру сему и его

возлюбить, означает возлюбить тьму больше, чем свет, а, следовательно, определить себя против Христа и поддерживать власть того, кто изгнан Христом.

В том же послании, из которого взяты слова о нелюбви к миру, мы находим гимн любви к брату. Нет сомнения, что брат в первую очередь означает члена Церкви, но, конечно, не только его. «Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза» (1 Ин. 2, 9-11). Если любовь к миру означает нахождение во тьме, то то же самое означает и ненависть к брату, находящемуся в мире. Любовь есть дар, который дается в Церкви. Любовь человека имеет спасительное значение, когда она направлена на человека, а не на мир вне Церкви, находящийся во тьме. Только любовь Бога к миру может иметь для мира спасительное значение, а любовь человека к миру означает возвращение его в тот мир, от которого он избавлен Христом. Поэтому любовь Бога к миру не включает в себя любовь человека к миру. Бог возлюбил мир, как Свое творение, чтобы спасти тех, кто верует в Его Сына, а человек может любить мир только в том его состоянии, в котором в нем появился старый эон. Нелюбовь к миру есть нелюбовь к злу, а любовь к брату есть борьба со злом в мире.

9. Космос в новозаветных писаниях означает, главным образом, человечество, но, как и в Ветхом Завете, понятие космоса включает в себя и все творение. Отпадение человечества от Бога было порабощением творения. «Тварь (ktisis) покорилась суете (mataiotéti) не добровольно, но по воле покорившего ее» (Рим. 8, 20). Мы не можем вполне точно установить значение «mataiotés», а также не можем выяснить, кого имел в виду ап. Павел, говоря о «покорившем» тварь. Но совершенно ясно, что все создание (ktisis) разделило судьбу человечества. Поэтому начало нового эона было началом его освобождения. Тварь, как и Церковь, «ожидает откровения сынов Божиих» (ст. 19), чтобы быть освобожденной от «рабства тления в свободу славы детей Божьих» (8, 21). «Ktisis» означает не только природу, но и все творение Божье, включающее в себя, повидимому, ангельский мир. Освобождение «твари» и ее примирение, как и освобождение человека, есть новое творение в Духе. «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (Апок. 21, 1). Освобождение «твари»

предвосхищается в Церкви, но в мире она остается еще поработанной. Она продолжает недобровольно служить архонтам мира сего. Накоплению зла в злом эоне соответствует некоторое еще большее порабощение твари, сопровождающееся некоторым освождением «сил», не примиренных с Богом, а потому если не злых, по своей природе, то не добрых по той цели, для которой «архонт мира сего» использует их.

10. Эсхатологическое восприятие мира для первоначальной церкви было вполне естественным. Первые христиане жили под знаком ближайшего пришествия Христа во славе, которое будет полным раскрытием нового эона и уничтожением злого. Однако, не следует относить эсхатологическое восприятие мира исключительно за счет эсхатологической напряженности. Эсхатологическое восприятие мира было церковным восприятием, а потому единственно законным. Нам сейчас трудно не столько понять, сколько почувствовать это восприятие мира. Мы утратили вместе с эсхатологическим напряжением церковное отношение к миру, так как забыли или почти забыли эсхатологическую природу Церкви. Церковь становится одной из реальностей в «мире сем», пусть даже самой высшей. Конечно, Церковь не может отказаться от своих эсхатологических чаяний, потому что такая отказавшаяся церковь перестала бы быть Церковью Божьей во Христе. Дело не в том, а в том, что эсхатологические чаяния перестали в ней самой играть роль: они были заслонены другим восприятием мира, которое отеснило эти ожидания на задний план.

Я хочу закончить мое изложение указанием на начало этого процесса, который является самым значительным в истории христианской мысли.

Во втором, а особенно в третьем, веке, эсхатологическая напряженность уменьшается, но эсхатологическое восприятие мира в основном остается тем же, чем оно было в первоначальной церкви. Христиане стремились к тому, чтобы их положение улучшилось в римской *oikoumené*, но они даже не представляли себе такого положения, при котором сама римская империя стала бы христианской. Когда Тертуллиан задал себе вопрос, что было бы, если бы римский кесарь стал христианином, то он испугался самого вопроса. Единственный ответ, который он мог найти, заключался в том, что кесарь, ставший христианином, перестал бы быть кесарем. Христианское сознание не думало о «христианской империи», так как такого рода империя исключалась христианским восприятием

мира. Когда произошло то, чего испугался Тертуллиан, и римский кесарь стал христианином, не переставая быть кесарем, то церковная мысль оказалась застигнутой врасплох: она не была подготовлена к такому изменению своего положения в мире. Надо было жить и действовать, а времени не было, чтобы пересмотреть свое прежнее отношение к римской империи. Широкие и блестящие перспективы, как будто открывающиеся перед Церковью, родили дерзновенную иллюзию, что царство кесаря стало «*polis christianôn, civitas christianorum*». Если случилось невозможное: кесарь склонился перед Христом, то показалось возможным построение на земле, в «мире сем», града Господня.

Это была величайшая духовная революция, которая отменила все первоначальное церковное понимание истории. Новый эон раскрылся в этом мире, но не во славе грядущего Христа, а во славе пребывающего на земле кесаря. Идея града Божьего на земле неизбежно повлекла за собою утерю эсхатологического понимания Церкви, а также и эсхатологического восприятия мира. Из всех изречений Христа больше всего были забыты слова, что Царство Его не от мира сего. Христиане больше всего постарались забыть и предостережение ап. Павла, что нет общения между праведностью и беззаконием, между светом и тьмой, так как нет и не может быть согласия между Христом и Велиаром. Мир оставался тем, чем он был раньше, так как он не может быть иным вне Церкви, до откровения славы Христа в мире, но отношение к миру изменилось. Мы до сих пор гадаем, оказалась ли церковь в государстве или государство в церкви, но несомненно границы между ними сделались незаметными. Один из византийских василевсов утверждал: «Царям все позволительно делать, потому что на земле нет различия во власти между Богом и царем; царям все позволительно делать и можно употреблять Божие наряду со своим, так как само царское достоинство они получили от Бога, и между Богом и ними нет расстояния»^{*)}).

Когда эта идея рухнула, то идея царства Христа в «мире сем» и над «миром сим» осталась в христианском сознании. Современная мысль пытается преодолеть дуализм Церкви и мира, как будто можно преодолеть эсхатологический дуализм без отказа от Церкви. Отсюда рождаются попытки «христологического обоснования» государства и права, как будто государство и право в мире сем нуждаются в обосновании. Отсюда же проистекают фи-

^{*)} Никита Хониаг. «История царствования Исаака», кн. III, гл. 7.

лософские попытки приятия мира, как будто Церковь когда либо принимала или не принимала мир.

Оптимистическое восприятие мира, нашедшее свое выражение в идее «града Божьего», вызвало усиление пессимистического отвержения мира. Это отвержение создало стремление к уходу из мира. Это была обратная сторона идеи «града Божьего». Оно характеризуется усилением сознания и чувства, что зло непобедимо в мире, и что мир не только лежит во зле, но что сам по себе мир есть зло. Первоначально церковному сознанию была абсолютно чужда мысль о том, что мир есть зло. Мир оставался в понимании первых христиан Божьим творением, а не творением Демидурга. Существование монашества в «христианском государстве» было свидетельством того, что в глубине церковного сознания жила неудовлетворенность осуществляемым градом Божьим на земле.

Оптимистическому и пессимистическому восприятию мира новозаветное сознание противопоставляло трагическое восприятие мира, которое исключало и недолжный оптимизм и крайний пессимизм. Церковь нашла себя в мире, в котором она имеет пребывать до явления Христа во славе. Исповедуя, что Иисус Христос есть Господь, она исповедывала, что ей уже все принадлежит. «Или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, все наше» (I Кор. 3, 22). В эсхатологическом восприятии мира, в котором пребывает Церковь, есть старый или злой эон, но в порядке миссии, которую она получила от Христа, он является полем ее деятельности. Пока не настанет окончательного отграничения старого и нового эона, мир продолжает находиться под знаком любви Бога, который послал Сына Своего в мир, чтобы верующие в Него не погибли, но имели жизнь вечную. Первосозданное в творении Богом мира добро и красота продолжают оставаться в нем, хотя принадлежат не ему, а Церкви «во Христе». Трагедия разрешалась и разрешается в Церкви в том, что победа уже одержана. «Сия есть победа, победившая мир, вера наша». (I Ин. 5, 4).

МИТРОПОЛИТ ФИЛАРЕТ

К столетию его кончины — 2 декабря 1867-1967 г.

Митрополит Московский Филарет, в миру Василий Михайлович Дроздов, родился 26 декабря 1782 года в Коломне, Московской губернии, в семье священника. Он получил образование сперва в Коломенской семинарии, обучение в которой носило тогда схоластический характер и жизнь была очень суровой. Закончил он свое образование в Троице-Сергиевой Лавре, с которой потом был духовно связан всю свою жизнь.

По окончании курса богословских наук он был приглашен к преподаванию сперва греческого и еврейского языков, а потом гомилетики. 16 ноября 1808 года Василий Дроздов был пострижен в монашество в Сергиевой Лавре, с именем Филарета, и вскоре посвящен в сан иеродиакона и иеромонаха.

Как замечательный проповедник, он был вызван в С. Петербург и ему было поручено преподавание философии и гомилетики в СПб Духовной Академии. В следующем году он был возведен в архимандриты, а в 1812 году назначен Ректором Академии. Его слова и проповеди по случаю крупных событий, памятных для России годов, собирали множество верующих. Особенно выдающимся было его слово при погребении фельдмаршала Кутузова в Казанском Соборе.

За время своего ректорства, архимандрит Филарет напечатал комментарий на 67 псалом, беседу скептика с верующими, заметки о книге Бытия и краткую библейскую историю.

В 1817 году арх. Филарет был хиротонисан во епископа Ревельского, викария митрополита Новгородского и СПетербургского. В 1819 году переведен на самостоятельную кафедру в Тверь, через год в Ярославль, а в 1821 году в Москву, но в митрополиты он был возведен только через пять лет. На Московской кафедре м. Филарет оставался 46 лет, до самой кончины.

Еще будучи Ректором Академии, арх. Филарет принял близкое участие в работе Библейского Общества по переводу Библии на русский язык, но, когда в 1817 году было учреждено Министерство Духовных Дел и Народного Просвещения, во главе которого был поставлен кн. А. Голицын, и когда последний и его

ближайший помощник глава Департамента Духовных Дел и одновременно секретарь Библейского Общества А. Тургенев добились того, чтобы проведение христианских начал в жизнь и духовное просвящение велись через Библейское Общество вне Церкви, митрополит Филарет встал на защиту церковных интересов. Несмотря на это, после падения Голицына, его преемник адм. Шишков, поддержанный ген. Аракчеевым и арх. Фотием воздвиг настоящее гонение на святителя, обвиняя его в «либерализме» и требуя запрещения его катехизиса, который тот только что закончил. Восставая против перевода священного писания Библии на русский язык, адм. Шишков был против текстов Священного Писания, помещенных в катехизисе по-русски.

Синод единодушно воспротивился запрещению катехизиса, но все же он появился с текстами по церковно-славянски.

По своему характеру митрополит Филарет был человеком уступчивым в делах государственных и церковно-общественных и, наоборот, чрезвычайно строгим и подчас даже непримиримым в вопросах церковной дисциплины и защиты веры. Двадцать восемь лет он боролся с вмешательством Обер-Прокуроров в церковные дела и, наконец, в 1849 году подал в отставку из Синода и посвятил себя управлению Московской епархии и Троице-Сергиевой лавры. Особенно трудно было защищать ему права Церкви при графе Протасове, открыто признававшем себя неверующим, который занимал должность Обер-Прокурора с 1836 по 1855 год. Только благодаря, с одной стороны, твердости, а с другой, необыкновенной осторожности первенствующего члена Синода, церковная жизнь могла более или менее нормально развиваться.

Даже после того, как митрополит Филарет отошел от общецерковного управления, ему приходилось иногда выступать против решений последующих двух Обер-Прокуроров, гр. А. Толстого и гр. Д. Толстого.

Об архипастырской работе митрополита, его разнообразных интересах и обширности кругозора свидетельствуют его «Мнения и отзывы», собранные в 5 томах и напечатанные в Москве в 1885-88 годах. Тогда же вышли его «Мнения и отзывы по делам Православной Церкви на Востоке» (Москва 1886). Позднее, в 1903-6 годах, было издано три тома собрания его резолюций и 11 томов писем.

За время своего пребывания на московской кафедре Митрополит Филарет написал ряд богословских трудов и неустанно

проповедал. Его слова касаются как догматических вопросов, так и толкования праздников и христианской жизни. В них он не касается современного положения Церкви в России. Что касается отношений Церкви и Государства, он был консерватором и считал, что необходимо считаться с положением вещей и не стремился к реформам церковной жизни, но в некоторых случаях открыто критиковал мероприятия Императора Николая I в отношении инославия и старообрядчества.

В 1848 году, когда Римский Папа обратился к Восточным Патриархам по вопросу о предстоящем Соборе, митрополит Филарет принял близкое участие в выработке «Исповедания Восточных Патриархов», которое является последним общеправославным исповеданием веры и до сих пор остается важным догматическим изложением.

Очень велико значение м. Филарета в деле обновления и расширения в России богословского образования. Еще будучи архимандритом, он принял участие в Комиссии по преобразованию духовных школ и до конца своей жизни не переставал заботиться о просвещении. Много сделал он также для миссии в Сибири, особенно на Алтае.

Не чужд был владыка и поэзии. Всем памятны его стансы, посланные А. С. Пушкину в ответ на стихотворение последнего «Дар напрасный, дар случайный».

Юбилей 50-летия епископства м. Филарета был отпразднован всей Россией. Авторитет его в последние годы особенно возрос, и он, как говорили многие, был негласным «патриархом всея Руси».

Часто удаляясь от дел в небольшой скит около Сергиевой Лавры, основанный им в 1844 году, митрополит Филарет проводил там время в молитве.

Скончался митрополит Филарет 19 ноября 1867 года и был погребен в Троице-Сергиевой Лавре, в церкви св. Филарета Милостивого, находящейся у южной стены храма Сошествия Святого Духа. Рядом в особой часовне находится могила преп. Максима Грека. В церкви Св. Духа хранились многочисленные иконы, поднесенные митр. Филарету, и его облачения.

О ПРАВОСЛАВИИ НА ЗАПАДЕ *)

Вопрос Православия на Западе, с точки зрения исторической, совпадает ныне с проблемой Православного Рассеяния. С точки зрения духовной и богословской, он является составной частью проблемы Церкви и мира. В наши дни, и в обстоятельствах современного мира, приходится также признать, что устанавливается непосредственная зависимость между развитием Православия на Западе и самым насущным существованием Церкви в целом, поскольку она в этом мире воплощается.

Полвека после разгрома России, в ее истинном церковном аспекте христианской земли, то-есть в ее образе Святой Руси, ныне ушедшем в глубины отдельных душ, и четверть века после установления социалистического строя в восточной и центральной Европе, большинство Православного народа Божьего находится под безбожной властью, тоталитарно утверждающей царство кесаря. В СССР особенно, как в первые годы после революции и как в последние времена Римской Империи, христиане преследуются **про номен ипсе**, за то именно, что они исповедуют Христа. Не приходится здесь напоминать о всем известных фактах систематического гонения, вследствие которого церковная жизнь там, на ее общественном, просветительском, миссионерском и богословском поприще сошла на нет. Из-за административного нажима, морального и бытового удушения общества со стороны государственного строя, даже обрядовая и пастырская жизнь Русской Церкви увядает. Ввиду некоего оцепенения иерархии, только отдельные приходы и пастыри поддерживают Церковь путем героизма.

Положение Православного Востока менее трагично, но покамест едва ли более динамично. Только за последнее время он стал пробуждаться от векового сна в Греции, где заблестали обновленные силы, и в Антиохийской Церкви, где забили новые источники. Однако, Православие на Востоке несколько замкнуто в самом себе и слабо сияет во внешнем мире. Александрийская Церковь как-то замерла. Иерусалимская же живет исключительно "локально" и только литургически. Наконец, Константинопольская, которая столь долго была покровительницей значительной части Русского Рассеяния, находится в положении оккупации под определенной угрозой постепенного испепеления. Но недавние инициативы мужественные, прозорливые и пророческие, принятые Патриархом Вселенским Афинагором, ввиду сближения церквей и созыва всеправославного Собора, свидетельствуют о надежде и о вере, движимые Духом Святым.

В этих печальных и грозных условиях, особая ответственность за судьбы Православия вообще лежит на тех, кто получили дар свободы. Дело их, по всем внешним чертам столь скромное, приобретает глубочайшее значение при свете истории. И если они усмотрят замысел Про-

*) Доклад, подготовленный по поручению Совета, для Общего Собрания Архиерископии, состоявшегося 4, 5, 6 октября 1967 г., но в виду полного изменения программы Собрания Архиерископии, не прочитанный на нем.

видения, послушаются воли Божией, окажутся достойными Его призыва и прислушаются к вызову современного мира, их дело может стать важнейшим и даже вселенским. Я имею в виду дело Православного Рассеяния, как такового, то-есть насаждение Православия на Западе.

Я позволил себе напомнить о данном положении Церкви в мире чтобы оправдать такое воззрение и на малую Архиепископию Западной Европы. Это может звучать тщеславно и дерзновенно лишь для тех, кто по робости затыкают уши, чтобы не слышать этого призвания, и может показаться гордым для тех, кто впадает в прелесть отказа от него. Нужно было бы приложить много недоброй воли, чтобы не видеть хотя бы современной действительности и не понять урока истории. В частном случае Русской Церкви и ее сынов и внуков, эта действительность и этот урок многозначительны и неотразимы. Находясь вне поработенной Родины, они тем самым обязаны оправдать в историческом времени, а главное — перед судом Всевышнего в вечности, свое пребывание на свободе. Недаром же, в то самое время когда Русская Церковь была закрепощена, многие и неменьшие из ее членов оказались странниками, а потом оседлыми свидетелями православия во всем Западном мире.

Их первое поколение не только сохранило доверенный ему клад, но насадило и вырастило довольно живучую лозу виноградника Господня. Самое ценное его творение удостоилось мирового признания: это — Свято-Сергиевский Богословский Институт в Париже, давший пастырей и богословов, преподавателей, иереев и нерархов, не только здесь — Франции и Западной Европе, — но и обратно на Восток, Греции, Ливану; и дальше на Запад — широко и богато развивающейся Церкви в Америке. Люди этого первого поколения, приехавшие из России на Запад, были таким образом не только хранителями и блюстителями, но и родителями, пустившими свой талант в оборот. По смене поколений, свое дело они передали нам, своим преемникам и нашим братьям православным, находящимся здесь на Западе. Оно теперь стало нашим.

В чем оно состоит и какими путями должны мы следовать?

Во-первых, само собой разумеется, подобает нам сегодня, как и подобало им вчера, продолжать жизнь Церкви во всех ее отраслях: литургической, пастырской, богословской, миссионерской. Во-вторых, полностью осознавши состояние Церкви в наши дни и провиденциальное положение Православных на Западе, смиренно, но и решительно принять на себя новое историческое задание о развитии Православия на Западе, среди иных “языков”, но отнюдь не язычников, среди иноверцев, но не уже не иностранцев, не как “дикую маслину”, а как врожденное и однородное своему окружению дерево, хотя ему и суждено расти во все более секуляризованном и обезбоженном мире.

Означает ли это, что Православие на Западе, которое выпало на нашу долю устраивать здесь и теперь, должно стать “западным Православием”, то-есть облечься в господствующие формы Западного рационализма, пропитаться духом Западного секуляризма и релятивизма и вообще приспособиться к западному миру, чтобы ему уподобиться? Отнюдь нет. Такое обмирщение было бы пагубным искажением нашего задания и извращением церковного дела, да и вообще — бесплодным предприятием, хотя бы потому, что наши протестантские и католические братья, “ту-

земцы” с точки зрения религии, куда лучше нас умеющие шагать в ногу с “прогрессом”, ими же изобретенным, уже показали нам своим горьким опытом всю тщетность не-православно-христианского восприятия мира.

До всякого размышления об организации Православия на Западе, нужно спокойно, твердо и ясно осознать себя как член Православной Церкви, не беженской или русской Церкви, не евразийской или славянской или греческой или любой “юрисдикции”, а именно как вселенской, т. е. просто Церкви.

Тут — коренная наша богословская задача. Решение ее дано Православным богословием. И Отцы Церкви, в своем экзистенциальном мышлении и духовном опыте богочеловеческой жизни, и наши современные богословы, в своем восприятии и осмыслении культуры, дают искушенные ответы на диалектику Церкви и мира. Но это решение задачи нам не дано статически, раз навсегда в незабываемых исторических обстоятельствах и в навеки закрепленных уравнениях.

Оно нам задано, как динамическая отрасль церковного предания, которую и нам надлежит использовать и развивать с чистотой и мудростью, применяя его здесь и сегодня.

Однако, если не подобает Православию на Западе просто внедриться в множественность Западного мира и раствориться в многообразной смеси его культуры, с тем, чтобы стать еще одним относительным, хотя бы и фольклорным его элементом, это вовсе не означает, что следует нам игнорировать этот мир, еще меньше им гнушаться, и либо посреди него построить некую своеобразную башню, в которой мы презрительно и умиленно разыгрывали бы эмигрантских столпников, либо романтически, в стиле “Гибели Богов”, насыпать старообрядческий курган, на котором, при пении Аллилуиа на все гласы, продолжали бы бесплодно вымирать.

Дело именно в том, что по преемству наших предков и Отцов Церкви, мы должны воспринимать, усваивать, возносить к Творцу и преображать тот мир, в котором мы находимся.

В этом-то и заключается весь смысл христианской истории. Задача Церкви здесь на Западе та же, что и везде. Вопреки требованиям современного мира и лозунгам злободневных религиозных интеллигентов, Церковь Христова вообще и православное богословие в частности не должны соперничать с Западом в поблескивании умственными погребушками и бряцанием острыми аргументами, не должны гоняться за “эффективностью” и преследовать цели технического усовершенствования, социального довольства и диалектического совершенства, не должны “ангажироваться”, походящему выражению прогрессивности, в общественное действие и защищать политические позиции, будь то “авангардные” или “ретроградные”; они не должны стремиться к тому, чтобы поддерживать мало развитых негров против каких-то империалистов или даже к тому, чтобы напитать голодающих индусов (хотя церковные люди, совершенно очевидно, могут и этим заниматься). Нет. Они должны нести в мир, их окружающий, слова и дела Божии, о спасении, о жизни вечной.

Церковь здесь, в неправославных государствах, так же как она это делала в православных, Церковь должна проповедывать Царство Божие,

“Путь, Истину и Жизнь”, то-есть Христа, в Святой Троице Пребывающего, во исполнении Воли Отца и в Силе Духа Святого.

Что это означает практически для той или иной Церкви Диаспоры, в частности, для Архиепископии Франции и Западной Европы?

Можно стремиться плодотворно рассмотреть этот вопрос при предварительном условии, что Архиепископия убеждена, как Церковь, в действительном, реальном положении Православия в настоящие времена, о чем шла речь прежде. Нет нужды дальше доказывать, что, с точки зрения как истории, так и Церкви (а эти две точки зрения в данном случае перекрещиваются, как им суждено совпасть в день Суда Господня), созидание Православия на Западе — неотложный долг Церкви вообще, будучи необходимым не только для миссионерского свидетельства о вере, но и просто для биологического с о х р а н е н и я Церкви на земле, поскольку это от человека, т. е. и от нас, зависит.

Устранив всякое на этот счет сомнение, нам нужно искать ответ на определяющий внутренне-церковный вопрос: на каких канонических основаниях и при каких духовных данных строить Церковь здесь? Потом уже член ее, Архиепископия, сможет, в частности, заняться практическими задачами своей организации, учитывая исторические, психологические, социальные и материальные обстоятельства, в которых она находится; т. е. внешние рамки и условия ее действия (что, очевидно, включает самое внимательное отношение к инославным).

Ясно, что вопрос об устройстве Православия на Западе зависит в свою очередь от коренного учения о Церкви, об ее существе и богочеловеческой, небесно-земной организации; т. е. от экклезиологии. Ясно также, что Церковь здесь должна быть устроена в строгом соответствии с этим учением, как Церковь вообще, по Преданию и по канонам. Иначе говоря, вопрос о нововведениях, о реформаторстве или, как этого опасаются некоторые, о какой-то революционности, просто не ставится.

Однако, так как Церковь по существу — вечно живой организм, т. е. растущий и развивающийся, а не косная энтропия и увядающее учреждение, Православие на Западе представляет нечто новое, постольку, поскольку оно возникает в связи с новым историческим явлением: Православное Рассеяние XX века. Прилагать к нему механически организационные нормы, которые соответствуют иным условиям, иному времени, которые исходят из иных предпосылок и которые относятся фактически не к настоящему и будущему, а к прошлому Церкви — было бы не только практической тупостью, но и духовной погрешностью.

Действительно, то направление в экклезиологии, которое стремится применить к членам Церкви критерий народности исключительно и теорию Матери-Церкви повсеместно, уже осуждено Православной Церковью просто-на-просто как ересь, называемая филетизмом.

По этому еретическому учению, Православные на Западе должны были бы “подчиняться” каждый юрисдикционной организации своего народа, в зависимости от своего этнического происхождения: русский — Русской Церкви; серб — Сербской, грек — Греческой, и т. д.; а блуждающие французы или немцы или, там, индейцы, они должны, чтобы не быть лишены Церкви, быть “натурализованы”, как некие колонизированные туземцы, какой-то отдаленной и иноземной митрополией. Не

только богословие, но и здравый смысл (но и в богословии нет никогда абсурда) указывают на нелепость такой теории и вызывают целый ряд крайне недоуменных вопросов.

Во-первых, почему “принадлежность” Церкви определялась бы народностью, а не именно верою? Разве Церковь не Церковь в Японии, на Крите, в Австралии или в России? И если христиане находятся в Ливане и входит в Ливанскую епархию, через приход, в котором он живет, — перестает ли он быть прежде всего православным? Православность его и определяет как члена Вселенской и вечной Церкви, а вовсе не присоединение его к какой-нибудь “юрисдикции”, которая определяется пространством и временем, т. е. географией и историей. Юрисдикция, т. е. местная организация, не определяется ли именно поместно? в том смысле что она Церковь тут, а не там; а вне Церкви, юрисдикция просто смысла не имеет. (Вообще, этот довольно подозрительный и очень поздний термин, вне своего чисто правового значения, вовсе не имеет богословского содержания). Не вселенскость ли, сопряженная с организационной поместностью, так существенно отделяет Православную экклезиологию от Римско-Католической? И если даже на секунду допустить, для юридического, внешне правового и условного спокойствия, что например русский по происхождению, находящийся в Америке или во Франции, должен подчиняться Русской юрисдикции на расстоянии нескольких тысяч километров, то зачем и до каких пор? Чтобы получить от этой юрисдикции епископа? Вполне законно! Ну а раз епископ на месте? Что еще нужно в области канонов? не говоря уже о Таинствах? А если этот, хотя бы русский, верующий не намеревается поселиться на территории Русской Церкви, или не может по любой причине (хотя бы потому, что Россия перестала быть Россией и стала Сов. Союзом)? А как насчет его детей, внуков, правнуков? Потом, как быть с теми несчастными православными, которые не удостоились родиться русскими, сербами или греками, а родились просто французами, немцами или американцами? По какой человеческой или божественной причине они должны “подчиняться” русской, сербской или греческой Церкви, с которыми они отнюдь ничем не связаны, даже и языком?

А если считать, следуя новой теории “Матери-Церкви”, что правовая зависимость должна сохраняться как некая духовная пуповина, потому что действительно данная “Матерь-Церковь” насадила и напитала местную Церковь, то опять-таки, до каких пор? Коли Церковь, — так Церковь, или вообще ничего. А то мы все, и Московская и Синайская, и Константинопольская, продолжали бы зависеть от Антиохийской или изначальной Иерусалимской, и было бы у нас, в этом отношении, не православие, а папизм.

Ведь неотесанная ересь филетизма противоречит основному догмату Церкви о себе самой: а именно, что Церковь определяется не своей иерархией, своими канонами или юридической организацией, а тем, что она — Тело Христово и Таинство Царствия Божьего, осуществляющегося Евхаристией и верою в Пресвятую Троицу через Христа Иисуса, силою Духа Святого. В своей совокупности, Церковь состоит из членов, человеческих личностей, которые составляют стадо с пастырем. В своей соборности, Церковь — одна, единое Тело Богочеловека, единая жизнь — Духом Отца, с Единным Пастырем — Христом.

А по местам своего рассеяния по лицу земли, христиане составляют Церковь, коль скоро они стадо с пастырем, идущим от Апостолов, будь то на Камчатке или в Париже, в Африке или в Москве.

Практически же, потому что духовно, это означает две вещи, которые нужно рассматривать совместно и которые и составляют соборные основы нашего отношения к вопросу. С одной стороны, это означает, что Архиепископия наша есть Церковь, постольку поскольку мы стадо с пастырем, пребываем в апостольском преемстве, правильно славим Имя Божие и причащаемся Его Таинственной Чаши.

И никто на свете, “ни даже ангел с небес”, не может у нас этого отнять. И даже если часть стада, по тем или иным причинам, отпадет, или отдельные пастыри, или даже все, отойдут, мы не перестанем быть членом Церкви и Церковью, ибо остающаяся часть стада, или “малый остаток”, о котором уже говорил Исаия, выберет себе новых пастырей, которые его бы пасли в благодатном мире.

Однако, остается очевидным, с другой стороны, что какой-бы то ни был член Церкви определяется как таковой не в обособленности, а в соборности. Иначе говоря, он должен пребывать в общении со всеми другими членами Церкви без исключения. Когда в каком-нибудь месте, где до сих пор не было Церкви, рождается новый член, т. е. когда она же — Церковь — его рождает, то подобает Церкви же установить общение с новым со-братом.

Тут встает пресловутый вопрос так называемого **признания**. За последние века появилась странная теория о том, что факт признания, сам по себе формальный и практический, и определяет бытие новой Церкви. Этот не православный закон привился к нам от Запада, т. е. от Рима. Он просто не соответствует ни древней практике, ни Преданию, ни Православной экклезиологии. И он противоречит, опять-таки, здравому смыслу и даже правильному словоупотреблению.

По этой теории, не менее еретичной чем филетизм и с ним логически связанной, законная жизнь новой Церкви начинается с момента признания старой Церковью. Ты, мол, существуешь, коль скоро и поскольку я тебя признаю. А если не признаю, то ты и не существуешь, тебя нету. Однако, само слово: признание — означает осознание чего-то существующего, а не не-бытия, некоего вакуума, в который акт признания вливал-бы какое-то содержание.

Признание, это — констатирование бытия и выражение того, что это бытие соответствует чему-то, что уже знаешь, т. е. у-знание.

Далее, на правовом языке, признание означает, что утверждается соответствие признанного известным критериям, как-то право представительства или договора одного государства другим государством, подлинность завещания экспертом, обоснованность жалобы судом, и т. д. Очевидно, что, во всех подобных случаях, существенность предмета признания предшествует последнему. Признание не определяет онтологию объекта, а лишь его сообразность норме. Это — акт относительный и условный, зависящий от законодательства и частного или международного правового отношения.

Признать, указывает Даль, это — “брать за истину, принимать мнением, убеждением... почитать чем-либо за что-либо”. Энциклопедиче-

ский словарь Брокхауза иного смысла, чем юридического, не знает и относит его к гражданскому или уголовному процессу.

В жизни Церкви дело обстоит иначе. Ее бытие безусловно. Оно есть дар Святого Духа, обеспеченное присутствием Христа по воле Отца, осуществленное тайнослужением царственного священства, т. е. народа Божия, глава которого — Христос. Это бытие Церкви воплощается на земле, т. е. оно развивается во времени и организовывается в пространстве. От Христа до нас и до Второго Пришествия и Страшного Суда, т. е. до нашего перехода в вечность Нового Иерусалима, где уже не будет церковной организации, а будет пребывать таинственная иерархичность Царства Божьего, последовательность и непрерывность священства народа Божьего свидетельствуется апостольским преемством, а не юрисдикционным признанием.

Когда существует народ Божий, с апостольским преемством, стадо с пастырем, объединенное вокруг евхаристической Чаши и исповедующее истинную веру — то существует Церковь. Признание ее не создает, и никакое непризнание ее не упраздняет. Ясно, однако, что эта Церковь откуда-то явилась, хотя бы в лице своего зародыша. Живые души, ее составляющие, или являющиеся ее первыми клетками, прибыли сюда, в данное место, либо как миссия, либо как миграция. В первом случае, миссионерская, отправная Церковь должна решить, когда ее миссия больше не нуждается в канонической от нее зависимости чтобы жить. Во втором случае, миграции, проблематика миссии не ставится. Церковная последовательность, преемство, существуют изначально. Подобаает Церкви только это осознать и провозгласить.

Итак, в церковном смысле (интересно, между прочим, отметить, что если "признание" имеет место в церковной практике, как будто никакие каноны его не обосновывают), признание может только означать проявление общения, провозглашение братьями того, что родился новый брат, великий или малый со-член Церкви. Но акт признания не является фактом рождения со-члена, бытие которого ему предшествует и без него довлеет. Таким образом, Мать-Церковь может только рассматриваться, как крестная мать. Признание не есть ни создание, ни крещение, ни обручение. Оно не есть никакое таинство ни онтологическое действие. Оно — некое суждение о том, что для себя, для признающего, налицо та онтология, о которой была речь выше и которая и определяет таинственное и реальное бытие Церкви.

О том, что такое бытие присуще нашей Архиепископии — никто, полагаю, спорить не возьмется. Остается только вопрос, по существу второстепенный, о форме ее существования по отношению к другим членам Церкви, а именно, будет ли она продолжать вести самостоятельную жизнь или же включится в более обширную церковную организацию Православного Рассеяния?

Подходя к этому вопросу и предпосылая ему выше упомянутые общие места Православной эkleзиологии, мы не отклонились от темы настоящего доклада: Православие на Западе, ибо "юрисдикционный" вопрос Архиепископии составляет часть общей канонической проблемы Православия на Западе, так же как и сама Архиепископия представляет частный случай общего, очень широкого и нового вопроса Православ-

ного Рассеяния, который ставится Православной Церкви, и не только в Западной Европе. Мудрее и исторически более плодотворно было бы не искать, во-первых, решения для частного случая Архиепископии, а в дальнейшем, заниматься общей проблемой. Конечно следовало бы попытаться принести должное решение всей проблеме Диаспоры, а потом уже применить его логическое последствие к нашему частному случаю. Потому и один из первых торжественных актов Архиепископии заключался в том, что она воззвала к Вселенской Церкви и вынесла, голосом своего Собрания Февраля 1966 г., на ее суждение свое положение, не исключительное, а примерное для всего Рассеяния и Православия на Западе.

Действительно, не нам же самим, как Архиепископии, предстоит решать судьбы всей Диаспоры. В ближайшем или отдаленном будущем, Православной Церкви, как таковой, в своей полноте, надлежит установить каноническую норму для благоустройства Православия на Западе, ибо **никакой существующий канон не отвечает его положению**. И, как было отмечено в начале сего доклада, это не только потому, что Православие на Западе теперь созрело, как историческая реальность и как вселенская проблема, но и потому что судьбы физической и духовной жизни Православной Церкви вообще сейчас зависят, в очень значительной мере, от порядка который, по наитию Святого Духа, мы надеемся что Церковь сумеет дать Диаспоре, ныне одной из самых многочисленных и чуть ли не самой живой ее отрасли.

Если же Архиепископии не подобает решать эту грандиозную и чреватую огромными последствиями проблему, то ей все же принадлежит, как ответственному и богословски зрелому члену Церкви, работать на ее разрешение и участвовать, при сознательном смирении, в разработке этой задачи. Уже теперь, в подготовке будущего благодатного церковного устройства, законно предложить кое-какие гипотезы.

Как исходный исторический факт, Диаспора представлена в наше время двумя органическими центрами: Северная Америка и Западная Европа. Южная Америка, со своими малочисленными и отдаленными друг от друга приходами, еще не составляет подобного центра. Положение Африки, несмотря на древний Александрийский Патриархат, похоже на южно-американское. Австралия, где уже несколько сот тысяч православных, стоит на очереди. (О Дальнем Востоке, в рамках данного доклада, говорить не приходится).

Хотя Церкви в Америке и в Западной Европе несоизмеримы по численности и мощи, они имеют общие природные черты, одни положительные, другие отрицательные. Ограничим здесь наше внимание Европой.

Ко второй категории отрицательных черт, приходится отнести то, что насажденная национальными восточными Церквями (греческой, русской, сербской и т. д.), она еще не полностью сознает себя как действительно поместной Церковью. Всецело относя религию именно к национальному началу и к языковому принципу, многие из прихожан не понимают или не знают существа Церкви и продолжают держаться эмоционально-правового пафоса так называемых Матерей-Церквей, без

юрисдикционного подчинения которым они и не мыслят свое каноническое существование; слегка болезненно дорожа своим этническим партикуляризмом, они цепляются за свои местно-национальные церковные организации и не смеют еще выйти на свободные просторы Церкви как таковой, с ее нормальным поместным началом ("где Епископ, там и Церковь", по определению св. Игнатия Богоносца и св. Киприана Карфагенского). Наконец, некоторые Православные русского происхождения вовсе не чувствительны к истине Вселенской Церкви и поддерживают благочестивую фикцию о том, что вне России Церкви как будто нету, что вне их группировки и благодать кажется сомнительна, и что, пребывая в французской провинции или в Женеве, они-то и "представляют" истинную Русскую Церковь. Из-за этой своей обособленности и крайнего исторического и богословского консерватизма, вряд ли они станут живым средоточием и объединительным началом Диаспоры.

А положительно у нас то, о чем было сказано в начале, что и является решающим фактором нашего бытия: обладание свободой и, благодаря высшей богословской школе, приобретение и развитие церковного образования. Отсюда ясное сознание значения Диаспоры, смысла и нужд Православия на Западе. Наши деятели церковной культуры по мере сил ведут беспрестанную, широкую и глубокую богословскую работу, плоды которой распространяются, как было упомянуто, и вне пределов нашей Церкви. Они давно уже вышли на поприще Западной культурной и духовной жизни. Таким образом, развитие Православия на Западе обеспечивается ростом богословски образованных клира и мирян, народа Божьего, который полностью сохранил православную веру.

Наша Церковь не только соприкасается с культурой, философией и духовностью Запада, но, осмотическим движением, питаясь сознательно процеженными через православную догматику лучшими дарами Запада, в свою очередь их выясняет и просветляет, т. е. оцерковляет. Что бы не помышляли те, кто тоскуют о "Православном Средневековье", о яро националистических, самостийных, даже сепаратистских автокефалиях, Запад имеет могучие добродетели ясности, учености, вселенскости и духовности, которые надлежит отныне Православию "пустить в оборот" на благо христианства.

Игнорировать эти добродетели и отказываться от этих талантов означало бы тяжелую погрешность в мудрости и плодотворности, отказ от света, происходящего из нынешней встречи между Западом и Православной Церковью.

Таким образом, не говоря даже об очевидном миссионерском деле, Церковь Диаспоры имеет возможность вывести Православие из состояния сословного "гетто" и красочной обрядовой экзотики, и, обратно, освободить его, своим искусом, от последствий огульной "рецепции" Западного влияния (как это происходило, например, через Киевскую школу времен Петра Могилы и до конца Синодального периода Русской Церкви)... Наконец, Диаспоре суждено, если по скудости она от этого не откажется, придавать все более вселенские, католические черты Православию.

Но, практически, какую каноническую форму следовало бы при-

дать Западным Церквям? И кто, какой церковный орган должен был бы ее определить? На второй вопрос легче ответить, чем на первый.

Ясно, что по своему многонациональному характеру, по исторической значимости проблемы Рассеяния и, тем самым, из-за вселенской заботы Церкви, она, как таковая, и должна решить эту задачу; иначе говоря, путем вселенского собора.

Можно было-бы предполагать, что Константинопольский Престол, из-за его Вселенского звания, имел достаточное назначение для разрешения этой задачи. Значительная часть Рассеяния, бывший временный Экзархат Русских Церквей в Западной Европе, не только так думала, но и этим жила в течение 35 лет. Однако, упразднив этот Экзархат и не заменив его никаким образованием, Константинополь доказал, что от подобной роли он отказывается, по крайней мере в данное время. Впрочем, так называемая "Парижская школа", т. е. богословы Свято-Сергиевского Института, как будто бы одни защищали вселенское назначение Константинополя, тогда как некоторые Церкви, и не из меньших, например Москва, его опровергают. Итак, речь может теперь идти только о соборе.

Давно такого собора не было в истории Церкви. Почти грандиозное развитие Православия на Западе вполне достойно рассмотрения на соборе и оправдало бы его созыв. За последние десять с лишком лет были епископские совещания на Родосе. Можно предположить, что на ближайшей встрече, собравшиеся иерархи предварительно обсудят нашу задачу. Однако может быть и не следует слишком много ожидать от такой подготовительной работы, ибо, к несчастью, неполнота состава этого совещания и не совершенная представительность его членов, из-за историко-политических обстоятельств, могут воспрепятствовать спокойствию и объективности прений и, тем самым, вескости и правильности заключений. Например, если-бы Родос, по тем или иным причинам, предложил просто включить Церкви Америки и Западной Европы в "юрисдикцию" одной из Восточных Церквей (увы! не невероятное предположение), такое суждение явно не соответствовало бы канонической правде, ни истинной еkkлезиологии, ни смыслу истории. Впрочем оно и не урегулировало бы реального положения Православия на Западе, а лишь удалило бы и затушевало на время жизненное и церковное решение. Далее, такое заключение вызвало бы реакцию в других Церквях и даже внутри тех, которые были бы на Родосе представлены и, конечно, на Западе, и привело бы к волнению, сопротивлению, желанию созвать иное совещание, как бы "противо-Родос", с плачевными для всей Церкви смущениями и последствиями.

Таким образом, вряд ли надо нам надеяться на скорое и благополучное решение вопроса организации Диаспоры. Но и эти "времена и сроки", конечно, в руках Провидения!

Однако, можно уже теперь и даже нам, малому стаду, подумать о формах такой организации. И тут, опять-таки, мне кажется очевидным, что Православие на Западе, открывая новую главу в Истории Церкви, представляет собой потенциально возврат к канонической норме Церкви, соответствующей Православной еkkлезиологии. Действительно, она дает возможность освободиться, хотя бы частично, от правовых тенет, опутавших Церковь за последнюю тысячу лет своего существования:

имею в виду порядок обособленных государственных или национальных Церквей, приведший, практически, к дроблению на злополучные “юрисдикции”, подчас враждующие между собой, и, догматически, к искаженной экклезиологии какой-то конфедерации “автокефальных” Церквей.

С этой точки зрения, картина нашего ежедневного Православия, на глазах недоумевающих или опечаленных инославных и неверующих, при нашем, хотя бы и возмущенном, бездействии, картина эта — просто анти-христианская и, во всяком случае, схизматична. Действительно, явно неправославно рассматривать Церковь, будь то на “традиционном Востоке” или на “колониальном Западе”, как некое общество или конфедерацию отдельных, равноправных и автокефально законных, замкнутых и законодательных Церквей. Автокефальность — понятие юридически-организационное, просто означающее, что некая группировка приходов или епархий, чаще всего находящихся в гео-политических границах одного государства, руководится архиереем, — носит ли он чин епископа или архиепископа или митрополита или патриарха по существу роли не играет и ничего не прибавляет к полноте Церкви (и не убавляет от нее), — и что этот архиерей, в пределах этой группировки приходов или епархий, пользуется полнотой архиерейской власти, как “глава” этой Церкви. Число этих автокефалий, их характер и значение определяются историческими условиями. Они увеличиваются, уменьшаются, умножаются в связи с развитием (или увяданием) Церкви в истории. Но они все, и каждая из них, — Церковь.

Однако, догматически и канонически, вовсе не обосновано было бы считать, что такие автокефалии — раз навсегда установлены, что помимо их другие Церкви не могут возникнуть, или что они являются как бы “дверьми”, через которые обязательно пройти, чтобы другим Церквям **б ы т ь**. Ни пребывание “под” одной из них ни “признание” одной из них не устанавливают Пятидесятницы. Об этом было сказано выше. От такого подхода к экклезиологии и к онтологии Церкви, последняя, в своем видимом и историческом воплощении, и страдает так много веков. Никакие ссылки на существующие каноны ни, подчас, на некий **абсолют не существующих канонов** не позволяют трезвому богослову или просто горящему любовью к Церкви христианину оправдать создавшееся положение. И то, которое ныне существует, скажем в Париже, или в Нью-Йорке, т. е. в Православии на Западе, просто зловещая карикатура церковного беспорядка, а не каноническое благоустройство. Присутствие нескольких правящих архиереев на одной и той-же кафедре нарушает не только каноны, но и православное учение о Церкви; а их нередкая вражда противоречит христианству вообще и первой из его заповедей.

Великое счастье — что Диаспора еще не застыла в обычных косных и ложных этих рамках “юрисдикций” и что, ища новую каноническую организацию, которая отвечала бы настоящей жизни Церкви, т. е. которая была бы верной ее духу и преданию, а не отжившей и мертвевшей церковной практике, Диаспора относится к сознанию и совести Вселенской Церкви для определения своего порядка.

Однако, мы все еще не ответили на выше поставленный вопрос: каким мог бы быть этот порядок?

Если Вселенский Престол отказывается от применения своих прав

на Православное рассеяние в рамках своего бывшего Экзархата (хотя он их и оговаривает довольно туманно в исторической грамоте Патриарха Афинагора ноября, 1965 г.), то можно в этом усматривать не как будто очевидно отрицательное явление, вызванное церковной “икономией”, а явление положительное, символическое и пророческое: этим актом Патриарх Константинопольский предложил части Диаспоры дар свободы, который сопровождает познание истины; он тяжелый, но и светлый дар. Таким образом, он дал могучий толчок своему бывшему Экзархату, для того, чтобы он самостоятельно продвигался вверх по отвесному направлению истории Церкви, как символ, а может быть и пример, во всяком случае — образчик всех Церквей Рассеяния. Тем самым, он позволил нам определить себя и в пророческом измерении, своей независимостью предвещающая будущее, неминуемое строение Православия на Западе.

Да не упустим мы сего призыва свыше!

А пока вся Церковь, в своей благодатной, хотя обычно и медлительной, мудрости, не определит благословенного порядка для молодой, но живучей Диаспоры, находящейся в ожидании, осмеливаемся предложить полноправным архиереям в Западной Европе (1), собраться, объединиться, как братья и сопастыри, о создать временный Синод, который служил бы деятельным началом и зерном будущего благоустройства Православия на Западе, “в свободу славы детей Божиих” (Римл. VIII, 21), дабы строение наше было “сообразно славному делу” Господа нашего Иисуса Христа (Фил. III, 21).

(1) Известно, что в этом году два-три раза собрался в Париже “Межепископский Комитет по Экуменическим делам”. Это явление, свидетельствующее о деятельном присутствии Православия на Западе (и вызванное по инициативе Запада, точно — католиков), с одной стороны — очень радостно (начаток объединения в чем-то), а с другой — весьма трагично (ибо один из архиереев не сослужит с другим). Однако, будем надеяться, что эти встречи станут обычаем и создадут прецедент для динамичной соборности.

ОТЧЕГО НЕРУССКИЕ ЛЮБЯТ РУССКОЕ?

Долгие годы живя за границей, я не раз задавал себе этот вопрос, хоть, конечно, и знал, что не найду простого и ясного на него ответа. Да и самый вопрос нужно еще пояснить. Он не предполагает (Боже упаси!), что нерусские — все или в большинстве — так-таки и готовы всем русским восхищаться, так-таки и тянутся ко всему русскому... Вовсе ведь и русский не обязан — хотел бы, да не могу сказать: не способен — без разбору любить все русское. Скажу, однако: плох тот русский, который отказывается разбирать. Отнюдь не должен быть ему «сладок и приятен» смрадный «дым отечества». В разборе, в выборе все и дело...

Что же до нерусских, то иные из них (и далеко не одни натерпевшиеся от нас в прошлом соседи) ко всему русскому относятся (или относились) более чем отрицательно. А нынче, кроме того, существует в притяжениях и отталкиваниях этих невероятнейшая путаница, вызванная переименованием России, приводящим к ее отождествлению с Советским Союзом и к отождествлению советской власти, советских порядков со всеми теми, кто вынужден этой власти поддакивать и эти порядки выносить. России на карте и в газетах нет, а русские люди превращены в советских подданных или (как зря говорится) граждан, вследствие чего друзья или даже полудрузья советского строя с легкостью объявляют противников его врагами России, тогда как, в недавние годы, противников гитлеризма или фашизма никто, кроме разве что самых заядлых гитлеровцев и фашистов, врагами Германии или Италии не объявлял. С другой же стороны, и друзья «Советов», корыстные или нет, изображают или воображают себя друзьями России, да порой (при достаточном простодушии) и становятся на деле обожателями — как раз без разбора — всего наирусейшего, хоть и далеко не лучшего в нашем настоящем, а то и прошлом. Ведь и небывало разросшийся за последние десятилетия интерес к нашему языку и нашей литературе в зарождении своем объясняется, увы, пушками, а не Пушкиным, идеологической пальбой, по не очень проворным мозгам и оказательством физической, техникой умноженной силы, но отнюдь не самим обаянием того, с чем, заинтересовавшись, иностранец получает возможность ознакомиться. Часто, чаще всего, он приходит к рус-

скому сквозь советское, — как, впрочем, и нынешний русский, в России. Хорошо еще, что в о з м о ж н о оболочку убрать, забыть о ней, к драгоценностям, упакованным в казенном пакете, а то и не попавшим в него, найти доступ не казенный, иной. Но если он найден... Верно ли, что и чужому русское это станет дорого; а главное, чем? В этом весь наш вопрос.

В этом он весь, но еще, с двух сторон, надо его уточнить. Во-первых, не о вовсе чужих и далеких народах мы думаем, когда его ставим, и не о родственниках, не о ближайших соседях; о Западе мыслим, о людях Запада, родных, но и чужих, о тех, что как будто и мы, а все же, во многом, не мы. Во-вторых, не о том идет речь, что могут они понять, полюбить к а к с в о е у писателей наших и, когда в совершенстве осият язык, у поэтов. Речь идет о любви к тому русскому, что кажется им именно русским, а не своим, и что совсем не совпадает с тем хорошим или очень хорошим «вообще», что могут они, вслед за нами или независимо от нас, найти у наших писателей, поэтов, мыслителей, композиторов, художников. То русское, что любят нерусские (когда они его любят), может найтись и там, на высотах, но может сквозить — для них сквозить — и в самой будничной ткани русских обычаев, нравов, привычек, отражаемых литературой даже и не высокого полета, или непосредственно воспринятых, помимо всякого искусства, на улице подобранных, найденных в быту...



Бывал я нередко, в былые времена, у благоволившего мне, как и другим русским парижанам — Адамовичу, Фельзену — французского писателя, умершего накануне войны (критика прежде всего) Шарля Дю Боса, человека широкого ума и открытой души. В литературе, в литературах (не одна французская была ему близка) прожил он жизнь. Необычайно любил Чехова. Прочел все, что было переведено, письма, мельчайшие пустячки. То, чего не было по-французски, прочел по-немецки или по-английски. Перечитывал неустанно, восхищался вновь и вновь. Многим у Чехова восхищаюсь и я, но долго не мог я понять ни причин, ни меры — безмерности даже — его восхищения. Постепенно, однако, из разговоров выяснилось, что не искусство Чехова его восхищало, а изображенная Чеховым — без всякого восхищения — русская жизнь. Не вся целиком, и не в тех ее чертах, которые Чехов порицал или описывал с грустью, а в тех, которых он вовсе не

силился «подмечать»: они сами собой включались в повествование, чье правдоподобие и впрямь было бы утрачено без них. Черты эти соответствовали несомненно характеру чеховского дарования, но были все же сами по себе просто-напросто чертами русской жизни, которые могла бы Дю Босу явить сама чеховская или до-чеховская Россия, и с которыми могли бы ознакомить его десятки других наших «беллетристов», весьма скромно одаренных и нынче давно забытых. Больше Чехова, вот это, русское, полюбил он в Чехове.

Что же именно? Какие это черты? Отсутствие или непризнание перегородок, твердых преград между людьми. Простота и сердечность, а если бессердечность, то столь же откровенная, отношений между ними. Прямота и безыскусственность чувств, задушевность разговоров. Недоверие и отвращение ко всему эффектному и показному, ко всякой позе и фразе. Несуровость насчет «слабостей» — чужих, а не только своих, и вообще готовность простить более прочная, чем готовность осудить. Это черты чеховских людей, но я думаю, все со мной согласятся, что это и черты очень широкого круга русских людей до Чехова, как и после Чехова, сохранившиеся до сих пор, как у русских за рубежом, так и у многих, без сомнения, в нынешней России. Мундиры у нас — всех родов мундиры — расстегивались легко, и не любили у нас «в мундире» ничего, кроме картошки. О людях судили «по человечеству» больше, чем «по закону» или по каким бы то ни было готовым правилам, — даже и в Петербурге, который по своей — не такой уж строгой — строгости, по весьма относительной чопорности своей, казался не совсем Россией остальной России. Все это, в прибавку к безбрежности страны, создавало то чувство свободы — не правовой, но бытовой — которое ощущали и западные люди, поселявшиеся у нас не на слишком короткий срок.

Однажды, лет тридцать назад, пожилой француз заговорил со мной в парижском кафе, увидев, что я читаю русскую газету. Только потому заговорил, что захотелось ему лишний раз высказать русскому свою любовь к России. Поехал он туда по каким-то делам, году в девятьсот восьмом, и прожил там два года. Выучился по-русски понимать, но не говорить: «ведь у вас, в больших городах, и французский знают многие». Больше туда не ездил. Испытывал тоску. «Времена теперь не те. Один мой приятель, промышленник, прожил там четыре года, обзавелся небольшим предприятием. В двадцатых годах с немалым трудом получил визу, поехал... Нет, нет, по стране вашей соскучился, на предприятие

давно махнул рукой. Его выслали. Через год он имущество передал родне; тайно перешел границу. Так и пропал. Не было больше о нем вестей». — Что же именно так пришлось по вкусу, ему и вам, у нас? Объяснить это было не легко. Он все же попытался. Позже я слышал похожее от немцев, итальянцев, англичан. Это сводилось ко все тем же «чеховским» чертам. Простота и свобода в отношениях между людьми. Участливость. Теплота. Сказал бы он непременно и одно русское слово, если б его знал, — неверное, зыбкое слово, которое нынче с опаской приходится произносить: задушевность.

Вот и я, о чеховском говоря — глянь! — не подумал и выскользнуло оно у меня из под пера. А ведь, Боже ты мой, как оно испошилось, опустилось! Был ведь у нас в те самые годы, когда французы мои, буржуи мои, влюбились в Россию, журнал «Задушевное слово», расточавший задушевность свою «дорогим нашим деткам», как младшего так равно и старшего возраста. Сам я в этом журнале о Мурзилке и друзьях его читал, а потом, чего доброго, и похож был некоторое время на этого Мурзилку: с тросточкой по Невскому гулял, хоть и не в цилиндре, а в котелке. В память этого журнала, должно быть, именно слова, разговоры русские задушевными и назвал. А нынче, включи радио и тотчас Москва заговорит таким приторным, таким «задушевым», ласковым этаким говорком — о чем угодно: об огурцах, как и о комсомольцах или космонавтах. Только все-таки, в прежней нашей литературе, когда говорилось «простое задушевное слово», как — во время прощанья в тургеневском «Накануне» (где сказано, впрочем, что неуместно было бы при э т о й разлуке «всякое значительное, или умное, или просто задушевное слово»), когда велись у Николая Ростова с Наташей и Соней «задушевные разговоры в любимом углу», это еще не было чем-то ничего не значущим, лживым или напускным; золотом было, а не сусальной позолотой; и Левин в «Анне Карениной» не зря любовался Анной — «и красотой ее, и умом, и образованностью, и вместе простотой и задушевностью». У Пушкина слово «задушевный» только раз встречается, в раннем стихотворении, где значит то же самое, что «закадычный», а «задушевность» тоже только раз, в письме об Анне Петровне Керн, написанном в ее присутствии и больше для нее, чем для приятеля (Плетнева), которому оно было послано. Говорится в письме о том, как «небесно» она пела «Венецианскую ночь» Козлова, «вдохновенного слепца». «Жаль, что он не увидит ее, — пишет Пушкин, — но пусть вообразит себе красоту и задушевность — по крайней мере дай Бог ему ее слышать.» Здесь

«задушевность» относится, вероятно, к голосу, к манере петь, быть может и к манере говорить, и присущ ей несколько другой (более чувственный) смысл, нежели у Тургенева и Толстого. Это их слово, больше, чем пушкинское; но только слово... Тому, что значит или значило это слово, нет лучшего примера, чем у Пушкина. Не знаю я ни на каком языке стихов столь задушевных, как эти:

Выпьем, добрая подружка
Бедной юности моей.
Выпьем с горя; где же кружка?
Сердцу будет веселей.
Спой мне песню, как синица
Тихо за морем жила;
Спой мне песню, как девица
За водой поутру шла...

Но по-русски есть и другие. Пушкинская эта музыка чувства у нас не заглохла. Вспомните хотя бы у Блока два стихотворения, несравненно более скорбные, беспросветно скорбные, но такие же — иначе не скажешь — задушевные: «На улице — дождик и слякоть...», «Похоронят, зароят глубоко...», и конец еще одного:

О как я был богат когда-то,
Да все — не стоит пятака:
Вражда, любовь, молва и злато,
А пуще — смертная тоска.

Вот, пожалуй, э т а задушевность, но не размениваемая на мелкую монету, иным из нерусских, выучившихся по-русски, что-то в нашем, во всегдашнем нашем, и приоткрывает, от чего нелегко им бывает оторваться. — А нам? — Нелегко и нам.

*
**

Конечно, не сквозь одни стихи приоткрывает; да и приоткрывает не она одна. Спросим себя, однако, с чем она, задушевность эта, не совместима, и сразу возвратит нас вопрос этот к Чехову, к Дю Босу, к собеседнику моему в парижском кафе и его другу, потому что подлинная, не опошленная «задушевность» с чем же она несовместима, если не с накрахмаленностью, фразой, позой, с высокомерием, фарисейством, с отсутствием теплоты, искрен-

ности, простоты? Простота; прежде всего простота. Недаром у Тургенева, у Толстого, в цитатах, мною приведенных, где задушевность, там и простота. Искони расценивалась она у нас положительней, чем где-либо, — а если отрицательно, в отношении простачков и простофиль, то со снисхождением, близким к умилению. Так мыслил и чувствовал у нас народ, «простой» народ; но простота и простонародность не то же самое, и не приклеены они одна к другой; даже в «опрощении» Толстого, барской, народнической затее, следует отличать осуждение барства и надежду найти простоту в крестьянстве от жажды простоты, самой по себе, где бы она ни была. С какой волшебной простотой говорит Пушкин о своей Татьяне: «Все тихо, просто было в ней»; и он же, в шутилом тоне, пишет жене: «Если при моем возвращении я найду, что твой милый, простой, аристократический тон изменился, разведусь, вот те Христос». Тут надо учесть, что простота манер и тона почти что была принадлежностью аристократического этикета и что Пушкин, сквозь нее, искал другой, менее внешней, в Татьяне воплощенной простоты; чем, однако, не устраняется тот факт, что и Наталья Николаевна и Татьяна Дмитриевна владели крепостными и принадлежали обе к высшему сословию.

Дело не в сословиях, дело в том общерусском оттенке чувства, в силу которого подлинная, не условная только, простота связывается с теплотой, сердечностью («задушевностью») и в конечном счете с добром и правдой. «Он был простой и добрый барин» сказано об отце Татьяны, а Маша в «Капитанской дочке» говорит Гриневу: «Пойдем, кинемся в ноги твоим родителям; они люди простые, не жестокосердные гордецы». Когда же Пушкину захотелось похвалить своего друга, бывшую фрейлину императрицы, Россет-Смирнову, он написал, от ее имени, такой эпиграф к ее будущим «Запискам»:

В тревоге пестрой и бесплодной
Большого света и двора
Я сохранила взгляд холодный,
Простое сердце, ум свободный
И правды пламень благородный
И как дитя была добра;
Смеялась над толпою вздорной,
Судила здраво и светло,
И шутки злости самой черной
Писала прямо набело.

Наряду со свободой ума, откуда и трезвость взгляда, и ясность суждений, и злые шутки, без которых показались бы, пожалуй, пряником на елке простое сердце и детская доброта (но пушкинская задушевность никогда сусальной не становится), главное здесь — простота, правда, добро. И как чудесно это совпадает со словами Толстого в «Войне и мире», со словами, которые навсегда должны были бы запомнить все мы, русские: «Нет величия там, где нет простоты, добра и правды».

Величие без великолепия. «Аркадий, не говори красиво!» Или, уже не у Тургенева, а Достоевский в «Бесах» (несправедливо) о самом Тургеневе: «обточено, жеманно». Несправедливо, но не так уж несправедливо в устах человека, чье умозрение — глубже которого ничего у нас нет и не было — довольствуется почти сплошь самым «комнатным» средне-интеллигентским языком. Гоголь сорвался на верхней ноте и уже не мог вернуться, к говорку. Толстой трудился над тем, чтобы фразу свою сделать неуклюжей. Да и многие из лучших у нас — побалуются, да и решат: довольно, теперь «без медных инструментов». Да откуда их и взять? «Эти бедные селенья, эта скудная природа...». «Спой мне песню, как синица т и х о за морем жила...». «Все т и х о, просто было в ней». Где нет этой тихой простоты, разве там бывает добро и правда? — Знаю, знаю: и больших искушений не избежать на этом пути, и подделать все это легко; но думаю все же, что было много с этим связанного в прежней России, что не совсем исчезло оно и в нынешней, и что именно в этом надо искать ответа на вопрос, отчего нерусские — да и русские — любят русское.

*
**

Тут, однако, сразу же возникает два новых вопроса: откуда все это у нас, и почему западные люди так же способны прельститься — и даже обольститься — всем этим, как мы сами. Отвечу я на оба вопроса одним, общим ответом, который, чего доброго, иных даже и разочарует незамысловатостью своей и краткостью: все это из Евангелия. Оттого другие христинством воспитанные народы могут вполне и почувствовать все это, и полюбить, даже и пребывая в слепоте насчет корней и причин, даже и не вспоминая о Евангелии или христианстве.

Родители Гринева, мы видели, — «люди простые, не жестоко-сердные гордецы». Незадолго до того, в черновом наброске на тему о критике и полемике, Пушкин писал: «Если ты будешь мол-

чать с человеком, который с тобой заговаривает, то это с твоей стороны обида и гордость, недостойная доброго христианина». Выражение «добрый христианин» — готовое и чужое (галлицизм); вполне принимать его в серьез нельзя; но и помимо него осуждение гордости, как и «жестокосердных гордецов» — евангельское осуждение. Как и «Оставь нас, гордый человек», хоть и вложено в совсем, может быть, не христианские уста Старого Цыгана. Только Достоевский, в пушкинской речи, полностью перевел его — «Смирись, гордый человек» — на евангельский язык. Но если не Пушкин времени «Цыган», то Пушкин последних лет вряд ли бы стал против такого перевода возражать: гордость не осуждается ни вольнодумством, ни язычеством, и побеждает ее смирение. Он это знал. О духе смирения, о ниспослании ему этого духа молился сам, в те годы, молитвою Ефрема Сирина.

Со смирением этим, гордецам неведомом, и кротостью, неотделимой от него, глубоко связано все то «простое», «сердечное», «задушевное», что мы в наследии и в окружении нашем любили, и что любили в них не мы одни. Связано издавека, в истоках, но все же так, что и сейчас легко эту связь восстановить. Смирение вместе с кротостью образует ту христианскую добродетель — лучше сказать: святину — которую на Западе обозначает позднелатинское слово *humilitas*, среди язычников, некогда, бывшее презренным, как и все обозначавшееся им. Древняя Русь святине этой предана была проникновенно, и еще в XVII веке светский автор Повести о Юлиании Лазаревской святость ее в этом всего охотней восхваляет, повествуя, как она «аки истовая мать» о вдовах и сиротах пеклась и все, все службы и труды «сама собою творяше, а неразумныя рабы и рабыни смирением и кротостью наказуя и исправляше и на ся вину возлагаше». Тут нет ничего непонятного и западным христианам, которые только, вместо наших двух слов, применили бы здесь свое одно, отсутствующее в нашем языке.

Так что прав, но не совсем прав был Тютчев:

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный
Что сквозит и тайно светит
В наготу твоей смиренной.

Иноплеменный взор не всегда бывает и бывал так уж горд, как ему казалось. Замечал он порой и то, что в этой наготы — или всего лишь ненарядности, простоте — светит и сквозит. Иначе и не было бы никогда того, чтобы любили русское нерусские.

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя.

Известен Западу и этот образ уничиженного, рабский вид принявшего Христа. Получил он даже в западном искусстве воплощение (всего глубже у Рембрандта) православному искусству неведомое, — не только не достигнутое им, но которого оно никогда и не искало. Верно только, что в целом западного христианства, как однако и восточного, вне России, не господствует образ этот над другими, и ни в какое время не проникнуто было им благочестие всего народа, как у нас, где и все, что стряслось с нашей Церковью, после пытки, учиненной ей Петром, ничего в этой евангельской, «евангелической» даже стороне народной (прежде всего) религиозности не изменило. Это — то есть воплощенность э т о й религии в самой жизни, в самой земле, в этих «бедных селеньях» и даже «скудной природе» — Тютчев увидел, как никто (хотя Достоевский и понял это еще полней). Быть может это открылось им так ясно именно оттого, что они оба столько лет прожили за границей.

Сама наша Церковь, на своих синодальных, да и вообще иерархических верхах, не кажется мне, чтобы очень ясно это видела. Икону Омовения ног особым почитанием не почитала. Царский образ Небесного Царя заслонял от нее удрученность Несущего крест, наготу Распятого, и боюсь, что почти безучастно глядела она на то, как религиозные в основе своей представления и чувства отходили от Церкви и как утрачивалось постепенно сознание их религиозности. Есть поразительное стихотворение Анненского, именно — решусь сказать — на эту тему:

В небе ли меркнет звезда,
Пытка ль земная все длится;
Я не молюсь никогда,
Я не умею молиться.

Время погасит звезду,
Пытку ж и так одолеем...
Если я в церковь иду,
Там становлюсь с фарисеем.

С ним упадаю я нем,
С ним и воспряну, ликуя...
Только во мне то зачем
Мытарь мятется, тоскуя?

Мучительные стихи, и конечно рожденные подлинной мукой. Всего мучительней: «С ним и воспряну, ликуя». Ведь это значит: воспряну, возликую с фарисеем и в качестве фарисея, даже когда в церкви поют «Христос воскрес!». Так, в конце жизни, чувствовал несомненно и Толстой. Обряд, песнопения, свечи, даже таинства, это все для фарисеев и проникнуто фарисейством. Мытарю в Церкви места нет. «Горе вам, фарисеям, что любите председания в синагогах и приветствия в народных собраниях» или: «председания в Синоде и приветствия высокопоставленных особ». В первом варианте, говорит эти слова Христос у Евангелиста Луки (XI, 43); во втором, мог бы их сказать Толстой. Но в беседе с собой разве не вопрошал он никогда, вместе с Анненским: «Только во мне то зачем Мытарь мятется, тоскуя?», и ведь осуждение фарисейства, ощущение близости своей к мытарю, откуда же они, если не из того евангельского русского христианства?

Даже разучившись молиться, Толстой, и Анненский, и столькие другие с ними, все еще видят правду в том «удрученном ношей крестной» образе Христа и христианского чувства жизни, что «сквозит и тайно светит» во всем у нас, к чему влекутся порой, что любят в нашем и другие. «Все тонет в фарисействе» еще вчера скорбел Пастернак (в первом из стихотворений доктора Живаго). Еще во многих душах нынешней, прогнавшей тот высокий и благостный образ со своих полей страны «мытарь мятется, тоскуя». Он тоскует о том, чтобы вернулось забывшее свое имя христианство к имени этому и ко Христу, чтобы поняли наконец, откуда дарознано было нам все то, что было и осталось дорого нам, и не нам одним — теплота, сердечность, простота, отвращение к пустым фразам и позам, чувство «единого на потребу» — на чем все это держится, на чем только и может держаться...

*
**

Выпьем добрая подружка
Бедной юности моей.
Выпьем с горя; где же кружка?
Сердцу будет веселей...

А что ж Арина Родионовна? Или нечего было ей сказать?

После казни декабристов, когда над питомцем ее еще висела грозная туча, писал этот питомец Вяземскому в Москву из Михайловского, куда он только что вернулся: «Ты знаешь, что я не корчу чувствительность, но встреча моей дворни, хамов и моей няни — ей Богу приятнее щекотит сердце, чем слава, наслаждения самолюбия, рассеянности и пр. Няня моя уморительна. Вообрази, что 70-ти лет она выучила наизусть новую молитву о у м и л е н и и с е р д ц а в л а д ы к и и у к р о ш е н и и д у х а е г о с в и р е п о с т и, молитву, вероятно сочиненную при царе Иване. Теперь у ней попы дерут молебен и мешают мне заниматься делом».

Так что осерчал поэт? Нет, это он только так, чтоб чувствительности не корчить. Нянюшку свою он в обиду не даст. Насчет «умиления сердца», пусть и не владыки, а своего, известно ему кое-что, и «укрощение духа свирепости» тоже вполне ему понятно. Да и пусть «попы дерут молебен». Он знает: так нужно. Без этого сердцу никак не будет веселей.

ГОЛОСА ИЗ РОССИИ

ОТКЛИКИ НА СБОРНИК «ИЗ ГЛУБИНЫ»*)

1.

...Сборник невозможно рассматривать в отрыве от «Вех». Он потому вызвал у нас большой интерес, что является органическим их продолжением. Для многих людей, которых волнуют сейчас вопросы духа, «Вехи» сыграли немаловажную роль. Написанные более полувека назад они и сейчас делают свое дело. Они указывают на болезни еще не изжитые, ярко и убедительно вскрывают многие заблуждения прошлого и настоящего. «Из глубины» — есть как бы завершение «Вех», трагическое доказательство правоты авторов. Может быть, кое в чем сборник устарел и связан с событиями далекого прошлого. Но в значительной своей

*) Сборник статей о русской революции, 2-е издание, YMCA-PRESS, 1967, 30 фр.

части он злободневен и сейчас. Авторы сборника еще раз оказались правы в своих предвидениях. Это с неопровержимой силой показывает верность избранного ими пути. В любой книге, даже в Библии, есть нечто относящееся лишь ко времени ее написания. Но вечную ценность они получают благодаря тому непреходящему, что в них есть. Это непреходящее живет в сборнике «Из глубины». Пусть он в свое время остался в сущности недоступен читателю и следовательно влияние его внешне было небольшим. Но внутреннее его значение нельзя недооценивать. Сейчас, когда у нас многие мучительно переосмысливают события и свое миро-созерцание, голос свидетелей великой исторической драмы звучит как голос пророка. Люди возвращаются к Истине, следуя по пути деятелей «русского ренессанса». Не знаю как на Западе, но у нас они герои сегодняшнего дня, своеобразные «властители дум» нового поколения (в наиболее ищущей его части).

Сейчас происходит смычка эпох. Протягивается мост между авторами сборника и их современными читателями. Он еще очень тонкий и непрочный, но рано или поздно он укрепится и расширится. Подобные книги очень нужны нам, и нужны не для бесплодных сетований, а для ориентира на будущее. Кроме того, для нас дорого и ценно все то, что связано с именами таких людей как о. С. Булгаков, Струве, Франк, Аскольдов и др. Пусть в целом ряде тенденций и прогнозов они ошибались, но в главном они стоят на пророческой высоте. Для нас важно отнюдь не слепое отрицание существующего положения (это было бы анахронизмом), а работа для будущего, которая бы способствовала духовному возрождению. Мы верим, что оно не за горами. И такие книги, как сборник «Из глубины», укрепляют нашу веру. Остается лишь от души поблагодарить всех тех, кто потрудился для «восстановления из пепла» этого замечательного памятника.

2.

...Событием в буквальном смысле стал попавший к нам из-за рубежа сборник статей о русской революции «Из глубины». Хотя единичные экземпляры, оказавшиеся в России — это капля в море, о сборнике можно сказать словами Ницше: «кто пишет кровью и притчами, тот не хочет, чтобы его читали, а хочет, чтобы его выучивали наизусть». Трудно, пожалуй, назвать какое-либо иное произведение русской религиозно-философской мысли, которое смогло бы вызвать такой широкий, поистине всеобщий интерес, как недавно изданный сборник «Из глубины».

Нам думается, что распространение его в России станет переломным моментом в мировоззрении молодой русской интеллигенции. Сейчас мы наблюдаем всеобщий рост интереса к русской истории, особенно последнему ее периоду, интереса к русской революции, ее истокам и причинам. Не стоит говорить, что официальная «историография» стала для всех честных и мыслящих людей посмешищем; растущий интерес к проблемам культурным и политическим, давно вышедший за рамки элиты, заставляет по новому и по-своему смотреть на извращенную и обогнанную историю России.

Этого мало. В России интеллигенция «открывает» для себя «Вехи», книгу, поистине, вечную и пророческую, поставившую все испокон века волновавшие российскую интеллигенцию проблемы *sub specie aeternitatis*.

Не самое ли сложное и не самое ли необходимое для всех времен и народов ценности относительные соотносить с ценностями абсолютными, с тем, что есть «единое на потребу». Полвека назад веховцев закидали камнями. На призыв одуматься, отречься от лжеидеалов, сбросить идола в Днепр образованная толпа ответила улюлюканьем. «Несть пророка без чести, токмо во отечествии своем и в дому своем».

«Из глубины» писался в тот самый момент, когда взыскующие земного града увидели воочию, что́ есть «рай» на земле. Мы знаем, что революция принесла с собой массовое обращение бунтарской интеллигенции ко Христу. Но это было давно. Прошедшие полвека — это больше, чем пятьдесят лет, они лежат между двумя эпохами, разорвана культурная преемственность, современное поколение интеллигенции без роду и племени, жалкие плоды приносят попытки построить все заново. И все больше и больше людей стремится вернуться к живому источнику всякой культуры — к вере.

И тем более отраден этот поворот к вечному и непреходящему в русской философии и общественной мысли, к религиозному осмыслению истории и происшедшей в России катастрофы. Уже бесспорен тот факт, что новое поколение русской интеллигенции, задохнувшись в угаре материалистического монизма и релятивизма, ищет источник воды живой, и нам кажется закономерным, что ко Христу и Церкви интеллигенция приходит через русскую религиозную философию и общественную мысль по следам честнейших и прозорливейших вождей интеллигентского

ордена, предтеч русского религиозного ренессанса, возвращается в дом Отца своего.

«Из глубины» драгоценен для нас прежде всего как одна из центральнейших вех на пути русского религиозного возрождения. Фактически он остался неизвестным массе русских читателей. Тайной оставалась непосредственная реакция светочей русской мысли на трагедию русской революции. И вот, наконец, зияющий пробел заполнен. И мы, пишущие эти строки в день пятидесятилетнего юбилея революции, так же считаем providенциальным появление сборника именно теперь.

Одинадцать авторов «Из глубины» перестают быть только мыслителями. Пропasti, разделяющей мысль и действие, больше нет. «То, что мы испытываем — пишет Валериан Муравьев, впоследствии мученической смертью погибший, — и то, что мы выражаем, есть то, что испытывает и выражает в веках русский народ. Мы его вестники и глашатаи. Через нас творит он свое дело, и наше творчество есть его бывшее и будущее творчество».

«Из глубины» — призыв к нам, дошедший через пятьдесят лет — больше чем книга, это — свидетельство верности и бесстрашия, молитва за Россию, это голос Христа, говорящего: «Возьми крест свой и следуй за Мною». Это последний призыв к покаянию, это исповедь всего образованного класса России, повинного в революции и сгорающего на ее огне вместе со всей русской культурой. Это голос русской совести, тех, «кто пережил великую драму, в чьей душе совершилось падение прошлых кумиров и произошло великое преображение», это глас из хаоса и разгула бесовского, с границы небытия взывающий: «Из глубины воззвах к Тебе, Господи, услыши мя!».

Одно и то же слово, одна и та же мысль звучат по разному. Слова, произнесенные с Креста, становятся плотью. Слова Мужества и Правды среди лжи, насилия, смерти и отчаяния, даже сказанные шопотом, — это набат в ночи, его слышно через века. Сегодня эти слова грохочут. Авторы этих слов имели право сказать о себе: «И как бы мы ни хотели быть только созерцателями, умствующими философами, мы вынуждены быть прежде всего деятелями, апостолами и пророками».

А в ком более всего нуждается сейчас Россия, как не в деятелях, пророках, апостолах?

«От того, как переживет свой теперешний кризис интеллигенция, от исхода борьбы, происходящей в ее сердце, зависят во многом и будущие судьбы России».

С. Н. Булгаков — «На пиру богов» (стр. 148)

Редчайшие экземпляры недавно переизданного сборника «Из глубины» уже достигли советской России. Книга, которая должна была появиться в России 50 лет тому назад, все же нашла пути к своей родине, своему читателю... Современное бытие подсоветского человека проходит под знаком катастрофы, разразившейся над Россией в 1917 году. Невозможно найти свое место в действительности, излечиться от болезней и изжить заблуждения, не разрешив прежде главнейших и мучительнейших вопросов, вопросов о смысле, духовной сущности и истинной причине русской революции. В том неумолимом процессе становления нового сознания и его кристаллизации сборнику «Из глубины» принадлежит роль, которую трудно переоценить. Сборник ценен не только как свидетельство очевидцев, переживших «минуты роковые», но и как опыт духовных вождей интеллигенции, собственной жизнью и творчеством преодолевших соблазны «князя мира сего».

Сейчас, так же как и пятьдесят лет тому назад, а может и с еще большей силой, звучат слова о. Сергия Булгакова, отражающие главную проблему интеллигенции: «Теперь интеллигенция наша поставлена перед дилеммой: или духовно возродиться, предприняв радикальнейший пересмотр всего своего духовного багажа, всего своего гуманистического мировоззрения, или же просто сгнить заживо» (стр. 147).

Интеллигенция сделала свой выбор. В течение пятидесяти лет безмерных страданий и унижений из глубины раскованного хаоса, сквозь леденящие ветры злобы и ненависти звучал голос покаяния: «Господи воззвах к Тебе, услыши мя, вонми гласу моления моего!»

Достаточно прочесть книги Пастернака и Солженицына, Гинзбург и Ахматовой, внимательно присмотреться к советской литературе, не давшей, может быть, высоких художественных произведений, чтобы услышать этот голос, голос блудного сына, стремящегося вернуться в Дом Отчий.

Следует согласиться с о. С. Булгаковым, что «идеалы рево-

люции провалились, кумиры гуманизма и социализма низвергнуты». Но означает ли это, что окончательный ответ найден, а путь ясен до конца? Сейчас об этом трудно сказать — интеллигенция В ПУТИ. Еще много искушений и соблазнов предстоит преодолеть, «но на небосклоне духовном уже возшла «звезда светлая и утренняя» и из храма Света Незаходимого доносится благовест»..

Хочется сердечно поблагодарить всех тех, на чьи плечи легли трудности и заботы по изданию этой замечательной книги.

НОВЫЕ ДОКУМЕНТЫ ОБ А. И. СОЛЖЕНИЦЫНЕ

**Изложение выступления глав. редактора газеты «Правда»
Зимлянина М. В. в Ленинграде в Доме прессы, 5 октября 1967 г.**

На вопрос о состоянии литературы. Последнее время в западной печати усиленно муссируются имена некоторых наших литераторов, выступления которых льют воду на мельницу наших врагов. Кампания печати западных стран в защиту и по поводу Тарсиса закончилась лишь тогда, когда его заполучили на западе и убедились сами, что он сумасшедший.

Сейчас большое место в пропаганде капиталистических государств занимает Солженицын. Это тоже психически ненормальный человек, шизофреник. Он был в плену, а затем за дело или без дела был репрессирован. Свою обиду на власть он высказывает в своих произведениях. Лагерная тема — единственная в его творчестве, и он не может выйти за ее пределы. Она, эта тема, его навязчивая идея. Произведения Солженицына направлены против советского строя. Он выскивает в нем только язвы и раковые опухоли. Ничего положительного в нашем обществе он не замечает.

Мне по роду службы приходится читать и неопубликованные произведения и я читал пьесу Солженицына «Пир победителей». В пьесе речь идет о репрессиях, которые обрушились на вернувшихся с фронта. Это самое настоящее антисоветское произведение. За такие и в прежние времена сажали.

Понятно, что мы не можем его печатать. Требование Солженицына о том, чтобы его произведения печатались удовлетворено

быть не может. Будет писать произведения, отвечающие интересам нашего общества, — будут его и печатать. Куска хлеба его никто не лишает. Солженицын — преподаватель физики, вот и пусть себе преподает. Он очень любит публичные выступления и часто выступает в различных аудиториях с чтением своих произведений. Такая возможность ему дается. Считает себя гениальным писателем.

Среди других имен, которые наиболее часто «поминаются в западной» прессе, следует назвать Евтушенко и Вознесенского. У нас прекрасная поэзия и очень много поэтов, пишущих замечательные стихи. Но на Западе почитают, в основном, только этих двоих, потому что находят в их творчестве выгодные моменты для своей пропаганды. Мы не можем, конечно, творчество этих поэтов, как Солженицына, считать антисоветским. Они пишут и хорошие патриотические произведения. Они уже и не так молоды, хотя их все считают молодыми, но творчество их недостаточно политически зрело. Поэтому они иногда и льют воду на мельницу наших врагов. Я знаком с ними и говорил с ними об этом. Но они тоже вообразили себя гениями.

Вот Евтушенко. Как-то на узком совещании секретарь ЦК ВЛКСМ Павлов покритиковал его. Так Евтушенко ответил ему ударом вчетверо более сильным, в десять раз более сильным. Он высмеял его в стихотворении. Тем самым, он навечно навесил на него клеймо, которое теперь ничем не смоешь. Это нечестный прием.

История с Вознесенским. В прошлом году он ездил в США, выступал там перед широкой аудиторией. Его выступления пользовались успехом и были выгодны ему материально. Он собрался снова ехать и в этом году в турне по городам Америки. Поездка была уже решена, рекламировалась в США, и в американском посольстве Вознесенскому была заказана виза. В это время разразилась война на Ближнем Востоке. Наши отношения с США ухудшились. В правлении Союза писателей Вознесенскому прозрачно намекнули, что лучше бы ему не ездить сейчас в США. Одновременно правление сообщило о том, что поэт болен, в посольство США.

Что же сделал Вознесенский? Приезжаю я утром в понедельник в редакцию, просматриваю почту. Письмо от Вознесенского с обвинениями в адрес Союза писателей. Звоню ему домой. Отвечают, что уехал, а куда неизвестно. Звоню в ЦК. Там говорят, что и у нас есть письмо от Вознесенского и что они звонили

ему домой, но не смогли разыскать. День проходит, другой. Вознесенского все нет. Вдруг узнаю, что Би-Би-Си передавало пьемо Вознесенского в «Правду». Через неделю только он объявился. Оказывается отсиживался на даче под Москвой. Пригласили его к себе. Отрицает, что передал письмо западным корреспондентам.

Я сказал ему, что на первый раз может быть пожурят его и тем ограничатся. Но если еще случится подобное, то его в порошок сотрут. Я сам позабочусь, чтобы от него мокрого места не осталось.

Некоторые считают, что надо было бы опубликовать его письмо и дать ему ответ. Но к чему всю эту грязь выносить на всеобщее обсуждение.

**

Некоторые писатели и деятели культуры стали выдвигать требование о свободе творчества и отмены цензуры. Контроль над печатью был всегда важнейшей заботой партии. Партия никогда от такого контроля не отказывалась. На вопрос о том, почему Гос. Лит. Изд. стало вычеркивать сам термин «культ личности» могу сказать, что в связи с тем, что под предлогом критики культа личности, стали пачкать наш строй, нашу историю. С культом личности давно покончено и незачем к нему возвращаться. Те, кого интересует эта проблема, пусть изучают культ Мао-Дзе-Дуна или латиноамериканских диктаторов. В Латинской Америке их достаточно для изучения.

ПИСЬМО П. Г. АНТОКОЛЬСКОГО*) СЕКРЕТАРЮ ЦК КПСС Тов. П. Н. ДЕМИЧЕВУ

Уважаемый Петр Нилыч!

В числе других делегатов нашего съезда я тоже получил известное письмо от писателя Александра Исаевича Солженицына и оно взволновало меня так же, как некоторых других товарищей.

Как старый писатель и как коммунист я считаю себя обязанным поделиться своими чувствами с Вами.

*) Павел Григорьевич Антокольский (род. в 1896 г.). Член коммунистической партии с 1943 г. Печататься начал в 1921 г. Первый сборник стихов издан в 1922 г. Антокольский посвящает стихи индустр. развитию Совет. Союза. Во время войны 1940-1945 гг. посвящает стихи советской армии. Сборники: "Запад", "Третья Книга", "Робеспьер и Горгона", "Коммуна 71 года", "Чкалов", "Сын", "Сила Вьетнама".

Александр Солженицын представляется мне писателем на редкость талантливым, растущей надеждой нашей реалистической литературы, наследником великих гуманистических традиций Гоголя, Льва Толстого, Алексея Максимовича Горького. Такими деятелями нашей культуры надо дорожить. Критика опубликованных произведений Солженицына поражала своей пристрастной несправедливостью, своей малой доказательностью.

Изъятие рукописей Солженицына, о чем подробно говорится в его письме, представляется каким-то невероятным происшествием, недостойным нашего социалистического общества и нашего советского государства. Это тем более ужасно, что несколько лет тому назад то же самое произошло с рукописью второй части романа покойного Василия Гроссмана.

Неужели такая расправа с рукописями наших писателей рискует превратиться в узаконенные обычаи у нас?

Этого не может и не должно быть!

Такая жестокость по отношению к произведениям искусства несовместима с нашими основными законами и немыслима в любом нормальном человеческом обществе.

Если в произведениях Солженицына есть что-то спорное и неясное, если в них обнаружены политические ошибки, их должно подвергнуть открытому обсуждению нашей общественности. Таких возможностей у писателей много.

Я работаю в литературе пятьдесят лет. За плечами у меня и книги и целая жизнь, на долю которой всего пришлось вдоволь. Бывали в ней и времена жгучей тревоги за судьбы всей нашей литературы, а также за отдельных товарищей — Булгакова, Пастернака, Тициана Табидзе, — я вспоминаю тех, что были мне близки.

Прожив эту жизнь, я никак не мог представить себе, что такая тревога возникает на склоне дней, да еще накануне нашей великой и славной даты.

Если советский писатель оказался вынужденным обратиться к своим собратям по перу с таким письмом, как Солженицын, это означает, что все мы в ответе перед ним и перед нашими собственными читателями. Если он не может сказать читателям своей правды, то и я, старый писатель, лишен права открыто смотреть в глаза читателям.

Павел Антокольский.

ПИСЬМО СЕКРЕТАРИАТА ССП А. И. СОЛЖЕНИЦЫНУ

(ИЗЛОЖЕНИЕ)

22 сентября секретариат Правления ССП обсуждал ваши письма. Из обсуждения вы имели возможность узнать отношение к вам и вашей литературной деятельности писательской общественности СССР. Резолюции тогда принято не было. Считалось, что вы обдумаете ход обсуждения и примете соответствующие решения. Секретариату хотелось бы знать к какому решению вы пришли.

Секретарь К. Воронков.

ОТВЕТНОЕ ПИСЬМО А. И. СОЛЖЕНИЦЫНА

В секретариат СП СССР.

Из Вашего № 3142 от 25 ноября 1967 г. я не могу понять:

1) Намередается ли секретариат защитить меня от непрерывной трехлетней (мягко было бы назвать ее «недружественной») клеветы у меня на родине? (Новые факты: 5 октября 67 года в Ленинграде в доме прессы при многочисленном стечении слушателей главный редактор «Правды» Зимянин повторил надоевшую ложь, что я был в плену, а также нащупывал избитый прием против неугодных, объявив меня шизофреником, а лагерное прошлое — навязчивой идеей. Лекторы МГК выдвинули новые лживые версии о том, будто я «сколачивал в армии» то ли «пораженческую», то ли «террористическую» организацию. Непонятно, почему не увидела этого в деле Военная Коллегия Верховного Суда).

2) Какие меры принял секретариат, чтобы отменить незаконный запрет моих печатных произведений в библиотечном пользовании и цензурное распоряжение изымать мою фамилию из упоминаний в критических статьях? (В «Вопросах литературы» так поступили даже... в переводе японской статьи. В пермском университете подвергнута санкциям группа студентов, пытавшихся обсуждать мои печатные произведения в своем научном сборнике).

3) Хочет ли секретариат предотвратить бесконтрольное появление «Ракового корпуса» за границей или он остается равнодушным к этой опасности? Делаются ли какие-нибудь шаги для печатания отрывков из повести в «Литературной газете», а всей повести — в «Новом мире»?

4) Нет ли у секретариата намерения ходатайствовать перед Правительством о присоединении нашей страны к международ-

ной конвенции о защите авторских прав? Тем самым наши авторы получили бы надежное средство защиты своих произведений от незаконных зарубежных изданий и бесстыдной коммерческой гонки переводов.

5) За прошедшие пол года от моего письма Съезду прекращено ли, наконец, распространение незаконного «издания» отрывков из моего архива и уничтожено ли это «издание»?

6) Какие меры принял секретариат к возвращению мне изъятых архива и романа «В круге первом», кроме публичных заверений, что они якобы возвращены (секретарь Озеров, например)?

7) Принято или отвергнуто секретариатом предложение К. Симонова издать сборник моих рассказов?

8) Почему я до сих пор не получил стенограмму заседания Секретариата от 22 сентября для ее изучения?

Я был бы очень признателен за разъяснение этих вопросов.

А. Солженицын.

ВЫДЕРЖКИ ИЗ ПИСЬМА ЛЕНИНГРАДСКИХ РАБОЧИХ

А. Н. КОСЫГИНУ

**ОТ РАБОЧИХ, СЛУЖАЩИХ И ИНВАЛИДОВ ВЕЛИКОЙ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ г. ЛЕНИНГРАДА**

Наше обращение в Ленинградский Горком КПСС и Горисполком осталось без всякого удовлетворения.

Горком не захотел даже и отвечать народу.

Горисполком ответил совершенно пустой в практическом отношении отпиской, которая перед лицом вопиющей нужды у нас в транспорте и многих настоятельных просьб народа является вызывающим оскорблением народу. Это общее мнение подписавшихся.

Ни на одну просьбу по существу не отвечено.

Нам прискорбно жаловаться на наших отцов города, но, к сожалению, они поступают с нами не как «отцы»... и не как «слуги народа». И странно звучат в этом отношении многие газетные изречения и лозунги, снисходительные признания и систематические обещания.

Нам надоели эти планы и обещания: — нужны дела для нашей повседневной жизни, дела прямо и действительно направленные на благо людей, особенно в насущных нуждах. Жизнь состоит из отдельных дней, и человеку дорог каждый день.

Надо видеть живых людей и живую жизнь, как она есть, а не ломить наперекор этому и не исходить из кабинетных воображений.

Что мы просим? — Стыдно вообще и говорить в наше время и в нашем городе: просим две железные коробки — автобус и троллейбус, потому что люди душатся от преступного недостатка транспорта и немногого его использования. Насколько надо быть безжалостным к людям,

чтобы в одном этом заставлять их так мучиться и унижаться каждый день при поездках на работу, с работы или в выходной день!

Для чего же тогда вся эта техника и все эти бюджеты?

Если планы для народа, если "все для блага народа", то по какому же недоразумению мы так унижительно мучимся в таких насущных нуждах? И почему на деле (как в этом случае) голос, скромная просьба народа отвергается?

Так называемые "часы пик" становятся в устах начальствующих лиц каким-то законным уже и забавным явлением и названием. Так пусть же узнают они, что "часы пик" у нас это часы позора и возмущения, расадник взаимного ожесточения и хамства. В набитых человеческими телами железных коробках "общественного" городского транспорта мнет-ся всякое достоинство человека, особенно женщин. Какой же тут может быть разговор о "культуре", взаимном уважении и личном достоинстве?! Зачем напрасно писать об этом в газетах и превращать это в шутовство райкиных, потешающихся над всем русским? Зачем надеяться на одно принуждение к этому, когда это материально не обеспечено?

И это в том городе, который считается "культурным центром" страны.

Конечно, те, которые ездят в персональных машинах, могут не понимать этого и слушать анекдоты об этом... "Часы пик", "законное явление", "будь культурным в любых обстоятельствах"...

Итак, во всем, что мы просим в своем обращении к отцам города, — в автобусе и троллейбусе, в удалении паровоза от домов, в тишине и чистоте воздуха для здоровья людей, особенно инвалидов Отечественной войны, измученных тяжелыми болезнями, во всем этом нам отказано, об этом как бы и разговаривать не хотят... План...

Жалоба народа была переслана в райисполком (?!), из райисполкома пришел работник в Жакт, чтобы сообщить, что ничего не будет. Даже и работник Жакта удивился такому обороту дела.

Велят успокоиться нам обещаниями на 1970 год.

Мы сыты обещаниями.

Они хотя бы подумали, можно ли успокаивать людей в отношении средств передвижения "1970"-м годом, когда ездить надо каждый день, когда надо именно сегодня!

Мы указывали, что в случае отказа мы вынуждены будем обратиться в правительственные органы.

Мы решили обратиться к Вам, как к главе нашего Правительства и нашему земляку. Это жалоба не одного лица, и не коллектива, а жалоба народа.

Мы надеемся, что известив Вас о нашем положении и при Вашем внимании к народной жалобе, все эти скромные просьбы народа будут рассмотрены достойным образом и удовлетворены, непорядки исправлены, и рассмотрение искренних слов наших будет для всех нас полезным.

Всего подписалось 614 человек, с указанием адресов. Все население готово охотно подписаться!

Ленинград. 8 ноября 1966 г.

ВЫСТУПЛЕНИЯ АРХИЕПИСКОПА ЕРМОГЕНА

Находящийся на покое в Жировицком монастыре архиепископ Ермоген Голубев возглавляет ту часть церковной общественности, которая хочет добиться восстановления соборного начала в управлении русской Церкви. Из письма двух священников известно, что архиепископ Ермоген вел себя крайне энергично и бесстрашно во время новой волны гонения на Церковь и что «на его совести нет ни одной закрытой церкви».

Об условиях своего отстранения от дел архиеп. Ермоген пишет подробно в открытом письме Патриарху. Свою точку зрения о ненормальностях канонического положения Московской Патриархии он излагает в канонической заметке, представленной через Патриарха юридической комиссии при Совете Министров СССР.

Требование архиеп. Ермогена, в основном, совпадает с требованиями двух священников. Впервые за многие годы раздается свободный голос на этот раз уже не мирян и священников, а видного и испытанного иерарха. Будем надеяться, что и другие иерархи примкнут к позиции архиеп. Ермогена и что та группа епископов, которая в настоящее время забрала в свои руки всю власть в церкви вопреки канонам, поймет, что так дальше продолжать нельзя. Неужели Русская православная Церковь не может добиться от правительства того, что уже имеют баптисты: регулярных соборов, выборного начала в назначении епископов? Такое неравноправие между православными и баптистами ощущается верующими как глубокое и незаслуженное унижение Русской Церкви. И невольно возникает вопрос: не способствует ли этому унижению находящаяся сейчас у власти кучка епископов, которая не хочет созыва собора? Их действия обычно объясняют и оправдывают во всех случаях «церковной экономией». Но можно себя спросить: действительно, так ли это и руководятся ли эти епископы только желанием церковной пользы? Не преследуют ли они и своекорыстных целей, а именно укрепление своей личной власти?

Редакция.

**ПИСЬМО ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВУ
СВЯТЕЙШЕМУ ПАТРИАРХУ МОСКОВСКОМУ И ВСЕЯ РУСИ
АЛЕКСИЮ**

**Архиепископа Ермогена,
б. Калужского**

ЗАЯВЛЕНИЕ

Имею долг заявить Вашему Святейшеству следующее.

25 ноября 1967 года исполнилось два года как состоялось о мне такое постановление Вашего Святейшества и Синода:

«Преосвященного Архиепископа Калужского и Боровского Ермогена, согласно прошению, освободить от управления Калужской епархией*).

Ввиду того, что в настоящий момент нет соответствующей вакантной кафедры, Преосвященного Архиепископа Ермогена уволить на покой. Определить ему для жительства Успенский Жировицкий монастырь. На время пребывания на покое назначить архиерейскую пенсию».

Фактической причиной увольнения меня «на покой», как хорошо известно Вашему Святейшеству и Синоду, было требование председателя Совета по делам религий при Совете Министров СССР В. А. Куредова.

Формально означенное постановление последовало на мое вынужденное и предварительно согласованное с Вашим Святейшеством прошение о перемещении на другую кафедру, причем ВАШИМ СВЯТЕЙШЕСТВОМ ДАНО БЫЛО ОБЕЩАНИЕ, что, после кратковременного увольнения «на покой», мне будет предоставлена вакантная кафедра.

Со дня упомянутого постановления, обосновавшего мое увольнение, обосновавшего мое увольнение «на покой» только отсутствием в тот момент вакантной кафедры, в течение истекших двух лет не раз становились вакантными кафедры, а перед последней сессией Синода таковых имелось четыре. Но, несмотря на это, в нарушение слова Патриарха Русской Церкви и синодального постановления, и по сей день кафедра мне не предоставлена.

За истекший двухлетний период мною была подана Вашему Святейшеству объяснительная записка и два заявления, в кото-

*) В прошении такой просьбы не было.

рых с предельною ясностью была показана необоснованность моего увольнения со стороны как церковных, так и гражданских законов.

Настоящее мое заявление по данному вопросу третье и последнее, и мне хотелось, чтобы Ваше Святейшество отнеслись бы к нему с надлежащим вниманием.

Восстановление меня на архиерейской кафедре при указанных обстоятельствах нельзя рассматривать только как дело моего личного устройства. Его требует прежде всего достоинство Патриарха Русской Церкви и авторитет Синода. Оно необходимо во имя восстановления нарушенного канонического правопорядка, в силу которого Епископ может быть лишен кафедры только по церковному суду или в случае его осуждения гражданским судом за уголовное преступление.

Поскольку в моем случае нет ни того ни другого, то продолжающееся нахождение мое «на покое» может только свидетельствовать о серьезных ненормальностях, которые на сегодняшний день имеются во взаимоотношениях между нашим Церковным управлением и Советом по делам религий, выразившихся в данном случае в том, что Патриарх лишен возможности сохранять верность своему слову, а Синод выполнять свое постановление.

Эти ненормальности — прямой результат существующей на сегодняшний день неясности в вопросах взаимоотношений между Церковью и Государством.

При жизни В. И. Ленина в этих вопросах существовала полная ясность и определенность, потому что они строго обосновывались на принципе отделения Церкви от Государства, который по указанию Ленина должен проводиться последовательно и до конца. Законность в этих взаимоотношениях обеспечивалась тем, что все вопросы, связанные с осуществлением в жизни декрета об отделении Церкви от Государства были поручены Народному Комиссариату Юстиции в лице его 5-го отдела и решались они только с точки зрения соответствия их закону. Причем любое религиозное объединение и даже отдельные граждане могли обращаться в Комиссариат Юстиции по возникавшим в жизни церковных и религиозных объединений вопросам и всегда получали от него в письменной форме соответствующие разъяснения. Немалая часть этих разъяснений, имеющих принципиальный характер, публиковалась.

Совсем иное наблюдается теперь. Совет по делам религий, как правило, не дает письменных разъяснений и ответов на посы-

лаемые в его адрес заявления и жалобы от религиозных объединений и отдельных лиц, в том числе и от архиереев. Также не дают письменных разъяснений и уполномоченные Совета на местах, а устные их разъяснения страдают противоречивостью и зачастую находятся в несогласии с действующим законодательством. Само собою понятно, что такое положение, когда гражданину не дают возможности знать законы, которые он должен исполнять, или оставляют без ответа его заявления по вопросам, имеющим непосредственное отношение к его деятельности, или, что еще хуже, вместо ответа на его заявления лишают его занимаемой им должности, — не может быть признано нормальным.

В сущности вопросы взаимоотношений между Церковью и Государством — юридические. К имеющему быть в феврале 1968 года 50-летию декрета об отделении Церкви от Государства я предполагаю подготовить и представить в Юридическую Комиссию при Совете Министров СССР, непосредственно или через Ваше Святейшество, если это будет благоугодно Вашему Святейшеству, обстоятельную докладную записку по вопросам правового положения Церкви, духовенства и религиозных объединений.

Здесь же считаю целесообразным высказать несколько **принципиальных** соображений лишь по вопросу отношения председателя Совета по делам религий и архиерейским назначениям и увольнениям, как имеющему непосредственное отношение к обстоятельствам, вызвавшим написание настоящего заявления.

Поскольку в нашей стране Церковь отделена от Государства, а упомянутые вопросы относятся к сфере внутренней церковной жизни, то Церковь должна иметь право решать их самостоятельно. Но поскольку носитель архиерейского сана является и гражданином своего государства, то для принципиального решения вопросов архиерейских назначений, по церковной и гражданской линии, необходимо различать в них два момента:

- 1) рукоположение,
- 2) назначение на архиерейскую кафедру.

Первое (рукоположение) всецело и безраздельно принадлежит Церкви в лице Епископата.

Что касается второго, т. е. назначения на определенную кафедру, то здесь естественны известные ограничения со стороны государственной власти; причем в зависимости от природы этой власти и ее принципиальных установок границы этих ограничений могут быть различны.

Если Церковь находится в союзе с Государством, как это имело место в царской России, когда Святейший Синод был не только церковным, но и правительственным учреждением, то принципиально обер-прокурор Синода мог иметь вытекающее из его церковно-государственного положения законное право на известное влияние в вопросах архиерейских назначений. Но надо заметить, что к этому «праву», особенно, когда обер-прокуроры злоупотребляли им, прогрессивная общественность и в царской России относилась отрицательно.

Что касается председателя Совета по делам религий, то в силу уже самого принципа отделения Церкви от Государства, он не может без риска дискредитации этого принципа иметь право на то активное вмешательство в дела архиерейских назначений, какое мог иметь обер-прокурор Синода царской России в силу узаконенных в то время отношений между церковной и государственной властью. Поэтому в настоящее время в силу совершенно иных принципов, лежащих в основе взаимоотношений между Церковью и Государством, законное вмешательство председателя Совета в дела архиерейских назначений не должно простирается далее требования, чтобы кандидат на занятие кафедры был неопороченным по суду, правоспособным гражданином Советского Союза.

В отношении архиерейских увольнений «на покой» церковные каноны предусматривают допустимость их только по церковному суду за конкретную церковную вину или по личному прошению, признавая, однако, в этом случае недействительными те «рукописания отречения» от управления, которые даны «не по собственному произволению, но по нужде, по страху и по угрозам от некоторых» (Кирил., 3).

Гражданская сторона этого вопроса такова. Поскольку согласно действующего законодательства принятие советским гражданином священного сана не влечет за собою поражения его в гражданских правах, то увольнение его от должности по требованию гражданских властей не может быть производимо в порядке, непредусмотренном в законе.

Согласно советского законодательства право увольнения от должности граждан принадлежит или администрации того учреждения, в котором работает гражданин или по приговору суда в порядке ст. 29 и 31 УК РСФСР. Поскольку Совет по делам религий не является по отношению к Церкви административным органом ее управления и ему не присвоены судебные функции, то в

случае обнаружения им в деятельности архиерея противоправных действий он должен в зависимости от характера нарушения или предупредить нарушителя, или обязать его устранить нарушение, или, если оно включает в себе элементы уголовного преступления, предоставить председателю Совета или уполномоченному Совету на месте возбудить против нарушителя в предусмотренном законом порядке судебное дело. В зависимости от приговора суда Церковная власть обязана вынести соответствующее решение об архиерее.

Мне думается, что приведенные соображения находятся в полном соответствии с принципами отделения Церкви от Государства.

В заключение мне хочется коснуться вопроса формирования Епископата в чисто церковном плане.

Тот порядок поставлений епископов — путем назначений, — который существует сейчас в нашей Церкви, безусловно не каноничен. По правилам Вселенской Церкви, избрание архиерея должно производиться собором или, по крайней мере, собранием трех архиереев — во главе с первенствующим епископом и **при согласии всех отсутствующих архиереев, изъявленном посредством грамот.** Этот, единственно канонический порядок, закреплён Вселенскими Соборами — Первым в 4 правиле и Седьмым в 3-м правиле, а 19-ое правило Антиохийского Собора не признает никакой силы за поставлениями, совершенными вопреки указанным правилам.

Порядка назначения епископов святые каноны не знают. Этот противоканонический порядок укоренился в Русской Церкви в результате неканонической Петровской церковной реформы 1721 года, упразднившей и патриаршество.

Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917 года, восстановивший патриаршество, восстановил и канонический порядок избрания епископов. И, думается, ничем лучше нельзя отметить пятидесятилетие со времени восстановления на Соборе 1917 года патриаршества как восстановлением, восстановленного на том же Соборе, канонического порядка поставлений епископов.

Вашего Святейшества
смирный во Христе брат и сослужитель

Архиепископ Ермоген.

Жировицкий монастырь,
25 ноября 1967 года.

К ПЯТИДЕСЯТИЛЕТИЮ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА

(Историко-каноническая и юридическая справка)

В ноябре 1967 года исполнилось 50 лет со времени восстановления патриаршества на Чрезвычайном Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917-1918 гг.

Историческим определением Собора от 4(17) ноября 1917 года был положен конец длившемуся 200 лет так наз. «синодальному» периоду и восстановлено патриаршество.

Соборное определение гласило:

1. В Православной Российской Церкви высшая власть — законодательная, административная, судебная и контролирующая — принадлежит поместному собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян.
2. Восстанавливается патриаршество и управление церковное возглавляется Патриархом.
3. Патриарх является первым между равными ему епископами.
4. Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен собору.

Собор 1917 года был созван с целью восстановления в Русской Церкви канонического правопорядка, нарушенного Петровской церковной реформой 1721 года. С этой целью Собор восстановил в нашей Церкви каноническое патриаршество, т. е. не только усвоил первоиерарху Русской Церкви титул Патриарха, но в своих канонических определениях определил его права и обязанности и порядок его избрания; порядок формирования состава Священного Синода и его права и обязанности; восстановил избрание епархиями епископов и установил самый порядок избрания их; установил, чтобы Поместные Соборы в нашей Церкви созывались периодически, в определенные сроки (один раз в три года) в составе епископов, клириков и мирян.

Свои канонические определения по вопросам церковного правопорядка Собор изрек в духе и силе древних канонов Вселенских и всецерковного значения Поместных Соборов в неразрывном единении и единомыслии с ними. В этом их каноническая ценность и

обязательность. Самый смысл восстановления патриаршества и его значение не могут быть рассматриваемы в отрыве от канонического правопорядка, установленного Собором.

Как известно, патриаршество в Русской Церкви было учреждено в 1589 году и просуществовало немногим более 100 лет.

До учреждения патриаршества Русская Церковь управлялась Митрополитами, сперва независимыми от Константинопольского Патриарха, а с 1448 года независимыми от него, в качестве Первосвященителей Русской Церкви.

С учреждением в 1589 году патриаршества в области церковного управления по сравнению с предшествовавшим периодом митрополичьего управления никаких принципиальных изменений не произошло. Сделавшись патриархами, русские митрополиты не приобрели новых прав по управлению Церковью, потому что и прежде, не называясь патриархами, имели патриаршие права. Церковная жизнь по-прежнему продолжала течь в русле канонических правил Вселенских и всецерковного значения Поместных Соборов. Основным принципом ее оставалась **соборность**. Все важнейшие дела решались на Соборах. Патриарх возглавлял церковное управление, но источником его прав и власти оставался Собор.

Совсем принципиально иное мы видим в церковной жизни с учреждением Петром Первым в 1721 году Духовной Коллегии, вскоре переименованной в Святейший Правительствующий Синод. В результате этой реформы в Русской Церкви было уничтожено не только патриаршество, но церковное управление оказалось обезглавленным и Русская Церковь лишилась Первосвященителя. В организованном на неканонических началах Синоде не был предусмотрен его председатель, а только первенствующий член, который мог присутствовать на синодальных сессиях только по вызову, а вызовы архиереев на сессии всецело зависели от обер-прокурора Синода. За весь «синодальный период», длившийся 200 лет, не было созвано ни одного Собора, чем была подорвана основная каноническая структура православного строя — **соборность**.

Более ста лет назад стали раздаваться сперва робкие, потом становившиеся все громче и громче голоса лучших представителей русского епископата и духовенства, лучших представителей богословской и канонической мысли о необходимости скорейшего созыва Поместного Собора для установления в нашей Церкви церковного правопорядка «на новых и в то же время старых, как само христианство, соборных, демократических началах во славу Божию и в утверждение истины».

Под воздействием этих голосов сам Святейший Синод признал необходимым пересмотреть положение Православной Церкви в России и в своем докладе на имя императора Николая Второго осенью 1905 года прямо поставил вопрос о необходимости для этой цели созыва Поместного Собора Русской Церкви.

В связи с предполагавшимся созывом Собора, в 1906 году было образовано Предсоборное Присутствие, деятельность которого явилась самым крупным событием из всех преобразовательных начинаний в нашей Церкви за «синодальный период» и по сей день. В трудах Предсоборного Присутствия и в отзывах наших Архиереев того времени по вопросам церковного правопорядка сконцентрирована, в самых различных аспектах, глубина русской богословской и канонической мысли периода ее расцвета. Эти документы, в основном, не потеряли своей ценности и на сегодняшний день и ознакомление с ними совершенно необходимо для серьезного обсуждения вопросов церковного правопорядка.

На Предсоборном Присутствии, в работах которого принимали участие виднейшие представители нашего епископата и духовенства, профессора наших прежних славных духовных академий, профессора университетов и видные церковно-общественные деятели были два течения — одно за восстановление патриаршества, другое за преобразование Святейшего Синода в том направлении, чтобы председатель его — Митрополит — был бы и Первосвятителем Русской Православной Церкви.

Но оба течения сходились в том, что **основною формою высшего церковного управления по каноническим правилам является поместный Собор Церкви.**

В вопросе же о составе Собора мнения членов Присутствия опять расходились. Одни считали, что Собор должен состоять из одних епископов; другие полагали, что Собор должен состоять из епископов, клириков и мирян. При этом сторонники того и другого течения в подтверждение своих мнений ссылались на соответствующие исторические факты. И, действительно, история знает Соборы и из одних епископов и Соборы, в состав которых входили наряду с епископами, как полноправные члены, и клирики и миряне.

С принципиальной, церковно-канонической, точки зрения вопрос о составе Собора прежде всего должен решаться в зависимости от того, каким образом сформирован епископат. Если епископы избирались епархиями в установленном церковными канонами порядке и вследствие этого являются действительными пред-

ставителями своих епархий, то, разумеется, Собор, как представительный орган Церкви, может состоять и из одних епископов. Если же епископы не избирались, как того требуют церковные каноны, а в нарушение их назначались, то ясно, что сформированный таким порядком епископат, не может иметь ни канонического ни морального права представлять те епархии, которые его не избирали. В этом случае Поместный Собор обязательно должен иметь в своем составе в качестве полноправных членов не только епископов, но и клириков и мирян, надлежащим образом избранных.

Из Священной книги Деяний св. Апостолов (I, 15-26) мы знаем, что вместо отпавшего от апостольского лика Иуды Предателя к лику апостольскому был сопричислен Матфий чрез избрание его на молитвенном собрании свв. Апостолов и верующих. С тех пор на всем протяжении истории Вселенской Церкви соборное избрание епископов — апостольских преемников становится основной канонической нормой формирования Епископата.

Сколь большое значение Вселенская Церковь придавала соборному избранию епископов видно из того, что на всем протяжении периода Вселенских Соборов вопросы формирования епископата постоянно занимали мысли свв. отцов Церкви. Так порядок избрания епископов ясно определен Первым Вселенским Собором в 4-м правиле и подтвержден Седьмым Вселенским Собором в 3-м правиле. В полнейшем согласии с этими канонами говорят об избрании епископов и свв. отцы Антиохийского Собора в 19-м соборном правиле.

Все упомянутые канонические правила требуют, чтобы избрание епископа совершалось на Соборе, чтобы в избрании принимали участие все епископы области и чтобы отсутствующие на Соборе епископы изъявляли свое согласие или несогласие с избранием посредством грамот; чтобы в случае разногласий превозмогало мнение бóльшего числа избирающих. А согласно 19-го правила Антиохийского Собора поставление епископа, совершенное вопреки указанному каноническому порядку, даже не имеет силы.

Ввиду исключительной важности вопроса мы приводим полностью тексты упомянутых канонов.

Правило 4-ое Первого Вселенского Собора гласит:

«Епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще же сие неудобно, или по надлежащей нужде или по дальности пути, по крайней мере три во едино место да соберутся, а отсутствующие да изъя-

вят согласие посредством грамот, и тогда совершати рукоположение. Утверждати же таковыя действия в каждой области подобает ее митрополиту».

Правило 3-е Седьмого Вселенского Собора гласит:

«Всякое избрание во епископа или пресвитера или диакона, делаемое мирскими начальниками, да будет действительно по правилу (Ап., 30), которое глаголет: аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним. Ибо имеющий произвестися во епископа, должен избираем быти от епископов, якоже святых отец в Никеи определено в правиле (I, 4), которое глаголет: епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще же сие неудобно или полежающей нужде или по дальности пути, то, по крайней мере, три вкупе да соберутся, а отсутствующие да примут участие в избрании, и изъявят согласие посредством грамот, и тогда творити поставление. Утверждати же таковыя действия в каждой области подобает ее митрополиту».

Правило 19-ое Антиохийского Собора гласит:

«Епископ да не поставляется без Собора и присутствия митрополита области. И когда сей присутствует, то лучше есть быти купно с ним и всем той области сослужителям, и прилично митрополиту созвати их чрез послание. И аще соберутся все, лучше есть. Аще же сие неудобно, то большая их часть неотменно да присутствуют или грамотами да изъявят свое согласие, и тако, или в присутствии или с согласием большего числа епископов, да совершится поставление. **Аще же инако, вопреки сему определению поступлено будет, да не имеет никакой силы поставление***). Но аще поставление совершится по определенному правилу, а некоторые по своей любопытности **) воспрекословят, да превозмогает решение множайших».

Итак, неканоничность порядка назначений епископов предельно ясна.

*) Подчеркнуто жирным шрифтом нами.

**) Любопытность — страстная любовь к прекословию.

Верность канонам Церкви одна из первейших обязанностей епископата, и Церковь берет в этом клятву от епископов при самом их посвящении. Каждый епископ в день своей архиерейской хиротонии присягал на верность св. канонам Церкви в таких выражениях:

«Обещаюся каноны святых Апостол, седми Вселенских и благочестивых Поместных Соборов и правила святых отец хранить и соблюдать: вся, яже тии прияша, и аз приемлю; и ихже тии отвратишася, и аз отвращаюся». (Чин исповедания и обещания Архиерейского. СПб, 1910, стр. 6).

Чуждый православному церковному сознанию порядок назначений укоренился в Русской Церкви после Петровской церковной реформы 1721 года и является характерным для эпох союза Церкви с Государством. И нужно констатировать, что порядок назначений епископов, помимо своей неканоничности, неизбежно приводил на практике к назначениям на высокие церковные посты лиц заискивающих, угодничающих, мало пекущихся о церковном благе.

К сожалению, несмотря на то, что порядок избрания епископов является единственным каноническим порядком формирования епископата, несмотря на то, что его восстановил тот самый Собор, который 50 лет назад восстановил и патриаршество, — епископат и сейчас формируется у нас неканоническим порядком назначений, чем наносится определенный ущерб каноническому достоинству Русской Церкви.

Между тем законы нашей страны не лишают религиозные объединения права избирать себе религиозных руководителей и этим правом пользуются евангельские христиане-баптисты: все старшие пресвитеры у них занимают свои посты чрез избрание. Поскольку согласно нашего законодательства религиозные объединения всех культов в отношении своих прав и обязанностей равны пред законом, то не должно быть препятствий со стороны гражданских властей к избранию и наших епископов.

В тесной взаимосвязи с формированием Епископата стоит вопрос и о **формировании** Синода. Этот вопрос нужно отнести к важнейшим вопросам внутренней жизни Церкви. Между тем с этим вопросом в нашей церкви дело обстоит крайне неблагоприятно.

Как известно, основною формою высшего церковного управления по каноническим правилам является Поместный Собор Епископов области с Митрополитом или Патриархом во главе. Собор

должен был составляться сначала два раза, а потом один раз в году.

Но уже в период Вселенских Соборов стали образовываться при областных митрополичьих кафедрах синоды. Устройство подобных синодов древними церковными канонами не предусмотрено. Поэтому вопросы, касающиеся их, можно разрешать только в связи с вопросами о периодически созывавшихся Поместных Соборах.

Поместные Соборы были созываемы через послание областного митрополита **На этих Соборах обязательно должны были присутствовать все епископы области.** На этих Соборах решались важнейшие вопросы церковной жизни — рассуждения о догматах веры, разрешались церковные прекословия и разные сомнительные случаи, разбирались административные и судные дела; иногда совершалось избрание и поставление новых епископов.

Но, как правило, избрание епископов совершалось на специально с этой целью созываемых Соборах. В отличие от Поместных, периодически созываемых Соборов, **на этих Соборах не было обязательным личное присутствие всех епископов области** и, в крайности, могли собраться в одном месте только три епископа. Но, когда на таких Соборах присутствовали не все епископы, то **отсутствующие епископы обязаны были посредством грамот изъяснить свое согласие или несогласие на хиротонию намеченного кандидата.** Такой порядок был установлен, главным образом, по причине возникавших в то время затруднений из-за отсутствия соответствующих транспортных средств для скорого передвижения при плохих дорогах и дальности пути.

Весьма вероятно, что эти обстоятельства послужили причиной и к образованию при митрополичьих кафедрах «синодов», как вспомогательных органов церковного управления при них. Но компетенция их ограничивалась только текущими делами и, вероятно, они представляли собою нечто вроде канцелярий при областном митрополите и вследствие этого не были предусмотрены древними канонами.

Совсем другой характер носят теперешние Синоды в автокефальных Православных Церквях. Они не являются Синодами при Патриархе, а представляют собою как бы «Малый собор» своей Церкви — полномочный орган Высшего Церковного управления Поместной Церкви на междусоборный период, возглавляемый Патриархом в качестве его председателя.

Ввиду исключительного значения в церковной жизни таких Синодов становится понятным насколько важным является вопрос формирования их состава.

На Чрезвычайном Поместном Соборе Русской Церкви 1917-1918 гг. был детально разработан и каноническим определением от 7/20 декабря 1917 года оформлен порядок образования состава Синода, равно как регламентированы его права и обязанности и круг его деятельности.

Согласно каноническому определению Собора, Священный Синод Русской Православной Церкви должен состоять из Председателя-Патриарха и 12 архиереев, из которых половина избирается на очередном Поместном Соборе на 3 года, 5 архиереев в порядке регламентированной очередности вызываются для присутствия в Синоде в качестве его членов на 1 год и один архиерей — Киевский Митрополит является постоянным членом Синода, как избираемый на Украинском Церковном Соборе и представитель древнейшей митрополии Русской Церкви.

Ясно, что Синод, сформированный таким образом, являлся бы авторитетным и представительным органом Высшего Церковного Управления нашей Церкви, имеющим каноническое и моральное право говорить от лица всей Русской Православной Церкви.

Этого нельзя сказать о нашем теперешнем Синоде, формируемом на основании «Положения об управлении Русской Православной Церкви», принятом на Соборе 1945 года. В «Положении», собственно, ничего не говорится о порядке формирования Синода, а только указывается, что он состоит из шести членов, из которых три — митрополиты Киевский, Ленинградский и Крутицкий являются постоянными членами Синода, а три временными, вызываемыми по очереди на полгода.

Такой порядок имел бы еще какой-то смысл, если бы постоянные члены-митрополиты занимали свои кафедры в силу канонического избрания их на эти кафедры, но поскольку эти митрополиты назначаются и перемещаются в обычном для всех прочих архиереев порядке, то соединение постоянного членства в Синоде с занятием указанных кафедр теряет всякий канонический смысл.

Здесь нельзя не упомянуть о том, что если формирование состава Синода в царской России, равно как и назначения на архиерейские кафедры, в значительной степени зависели от обер-прокурора Синода, то в силу сложившихся ненормальных отношений между Патриархией и Советом по делам религий, противоречащих

и принципу отделения Церкви от Государства, и законодательству о культах, и опубликованному в прошлом году в правительственной газете «Известия» (30.8.66) заявлению председателя Совета по делам религий В. А. Куроедова, — состав постоянных членов Синода, равно как архиерейские назначения, перемещения и увольнения, зависят в настоящее время от председателя Совета по делам религий в гораздо большей степени, чем они зависели в царской России от обер-прокурора Синода.

Известно, что во всех областях государственной и общественной жизни награждают или повышают по должности за определенные заслуги, проявленные в той или иной области: военных награждают за храбрость, профессоров за ученые труды и т. д. Можно было бы предположить, что этот принцип, единственно правильный, положен в основу продвижения и по церковно-иерархической лестнице и что на такой ответственный пост как члена Синода должны назначаться лица, имеющие пред Церковью определенные заслуги. К сожалению, это предположение не всегда оказывается верным.

Так, 30 марта 1964 года Киевским митрополитом и постоянным членом Синода был назначен епископ Винницкий Иоасаф (Лелюхин), несмотря на то, что вся церковная деятельность этого иерарха была противопоказанием к назначению его на эти высокие посты.

До архиерейской хиротонии он **3 раза был рукополагаем во священника**: первый раз в обновленческом расколе, второй раз во время гитлеровской оккупации Украины епископом Геннадием, юрисдикции еп. Поликарпа Сикорского и третий раз архиепископом Днепропетровским Андреем (Комаровым). Будучи хиротонисан во епископа Сумского, способствовал закрытию епархии. Будучи, по закрытии епархии, перемещен на кафедру епископа Днепропетровского и Запорожского, принял епархию **с 286 действующими приходами** и, будучи через непродолжительное время перемещен на Винницкую кафедру, оставил в Днепропетровской епархии **менее сорока приходов**, а в Виннице через очень короткое время закрыт был кафедральный собор.

Одна уже возможность назначений на ответственные церковные посты лиц, абсолютно неподходящих к занятию их, свидетельствует о серьезных ненормальностях в формировании нашего Синода.

Нужно признать, что Собор 1945 года, несмотря на свою пагубность, был неглубок по своей канонической мысли. С точки

зрения канонического права непонятно отношение Собора 1945 года к Собору 1917-1918 гг. Ведь для того, чтобы открылась каноническая возможность к новому церковному законотворчеству, Собору 1945 года необходимо было бы сперва отменить соответствующие определения Собора 1917-1918 гг.

Отменило ли «Положение» 1945 года канонические определения Собора 1917-1918 гг.? — Нам неизвестен такой акт. Но одно несомненно, что определения Собора 1917-1918 гг. находятся на более высоком каноническом уровне, чем принятое на Соборе 1945 года «Положение». Определения Собора 1917-1918 годов ясно регламентируют канонический правопорядок в нашей Церкви в полном согласии с канонами Вселенских и всецерковного значения Поместных Соборов. «Положение» вносит неясность в такие основные вопросы церковной жизни, как сроки созывов очередных Соборов, как вопросы формирования Синода и Епископата; ничего не говорит о порядке выборов Патриарха. При изучении «Положения» ясно чувствуется, что его не вырабатывал Собор, а что оно было предложено уже в готовом виде Собору на утверждение. Между тем канонический порядок ведения дел на Соборе требует обязательного обсуждения подлежащих вопросов. Без надлежащего обсуждения вопросов Собор теряет свой смысл.

Возвращаясь к вопросу формирования Синода, следует указать, что для избрания Синода на Соборе у нас имеется полная юридическая возможность, используемая, между прочим, христианами-баптистами для избрания себе руководства на своих всесоюзных съездах, собирающихся периодически один раз в три года.

Здесь небезынтересно отметить, что имеется специальное разъяснение, данное в свое время 5-м отделом Народного Комиссариата Юстиции о том, что «религиозные организации вроде синода могут быть зарегистрированы только в результате всероссийских съездов зарегистрированных религиозных обществ». Не лишним будет напомнить и заявление председателя по делам религий В. А. Куроедова, помещенное в правительственной газете «Известия» (30.8.66) о том, что **«вопрос, кому возглавлять религиозную организацию должны решать сами верующие и вмешиваться в это дело государственные органы не могут».**

Одним из ответственных моментов в жизни Церкви является избрание Патриарха.

Порядок избрания Патриарха точно регламентирован Собором 1917-1918 гг. в соборном определении от 31 июля (13 августа) 1918 года.

Основные положения определения следующие:

1. Патриарх избирается на Соборе, состоящем из епископов, клириков и мирян.
2. Избрание происходит **закрытым голосованием**.
3. В избрании участвуют все члены Собора — епископы, клирики и миряне.

Собор, созванный для избрания Патриарха, имеет три заседания. **На первом заседании** происходит выдвижение кандидатов в Патриархи. Правом выдвижения кандидатов пользуется каждый член Собора. При указании кандидатов на патриарший престол каждый член Собора пишет на особом листе одно имя и в закрытом конверте представляет председателю Собора. Председатель Собора оглашает написанные на листах имена и составляет список указанных голосованием кандидатов с подсчетом поданных за каждого голосов.

На втором заседании из объявленного списка Собор **закрытым голосованием** избирает трех кандидатов в Патриархи путем подачи листов с обозначением на каждом трех имен. Избранными признаются три, получившие каждый не менее половины всех голосов и наибольшее количество оных, сравнительно с другими, подвергавшимися голосованию.

Если при первом голосовании никто не будет избран или избранных окажется менее трех, то происходит новое голосование, причем избирательные листы подаются с обозначением трех, двух или одного имени, соответственно числу подлежащих избранию кандидатов.

Имена избранных трех кандидатов заносятся, в порядке числа полученных голосов, в особое соборное деяние.

В случае единогласного избрания кандидата на Патриаршество избрание двух других кандидатов не производится.

На третьем заседании, происходящем в патриаршем соборном храме, Патриарх избирается по жребию из трех указанных в соборном деянии кандидатов, а в случае единогласного избрания Патриарха оглашается имя избранного.

Приходится поражаться, с какой глубокой серьезностью был разработан на Соборе 1917-1918 гг. порядок избрания Патриарха с целью обеспечить продуманность избрания и наилучшим образом гарантировать свободу волеизъявления Собора в этом первостепенной важности вопросе.

Этот порядок избрания Патриарха бесспорно должен быть сохранен при выборе нового Патриарха и потому, что он гарантирует свободное и продуманное волеизъявление Собора и потому, что **ни Синод, ни Архиерейский Собор не имеют канонического права на изменение постановлений Поместного Собора.**

Если состоявшееся осенью 1944 года совещание епископов по вопросу подготовки к выборам Патриарха на Соборе 1945 года изменило определенный Поместным Собором 1917-1918 гг. порядок избрания Патриарха, то оно этим нарушило основное церковное законоположение, согласно которому больший Собор исправляет определения меньшего, а не наоборот, и поэтому его решение не имеет силы для будущих выборов Патриарха.

Каноническое бытие Церкви предполагает наличие периодически, в определенные сроки, созываемых Соборов. Отсутствие у нас за «синодальный период» Соборов объяснялось отсутствием в нашей Церкви Первосвященителя, имеющего каноническое право на созыв их. Теперь Первосвященитель-Патриарх у нас есть и имеется определение Поместного Собора 1917-1918 гг., чтобы Соборы в нашей Церкви созывались периодически в определенные сроки — через каждые три года.

В первую половину 50-летия по восстановлении патриаршества (1918-1943 гг.) к созыву Соборов не предоставлялась возможность. Она впервые открылась после исторического приема 4 сентября 1943 года в Кремле главою Советского правительства И. В. Сталиным трех митрополитов Сергия, Алексия и Николая.

Через несколько дней после приема, 8 сентября 1943 года, состоялся малочисленный собор из 19 епископов, на котором был избран Патриархом митрополит Сергей. После кончины Патриарха Сергия (15.5.44) для выборов нового Патриарха был созван 31 января 1945 года Поместный Собор, избравший Патриархом ныне здравствующего Патриарха Алексия и принявший «Положение об управлении Русской Православной Церкви».

В январе наступающего 1968 года исполнится 23 года со времени последнего Поместного Собора 1945 года. За это время не было созвано ни одного Собора, если не считать однодневного так наз. Архиерейского собора, состоявшегося 18 июля 1961 года в Троице-Сергиевой Лавре в день памяти преп. Сергия Радонежского. Этот собор не был созван, как полагалось бы, через послание Патриарха, а телеграммами из Патриархии на имя правящих архиереев с приглашением принять участие в богослужениях в Лавре в день памяти преп. Сергия. О соборе в телеграммах **не**

было даже намека. Прибывшие архиереи были поставлены в известность о имеющем быть соборе только поздно вечером после всенощной под день памяти преподобного, менее чем за сутки до собора. Подобный способ созыва собора необычен и, разумеется, не может быть оправдан с канонической точки зрения.

На этом соборе было вынесено решение о коренном изменении структуры церковно-приходской жизни и «впредь до созыва очередного Поместного Собора «установлена» схема управления приходом».

Со времени этого собора прошло уже более 6 лет, а очередного Поместного Собора все нет. Между тем отрицательное значение для Церкви приходской реформы ощущается все более и более.

В чем отрицательная суть этой церковно-приходской реформы?

Эта реформа исказила существо пастырского служения священника в приходе и лишила духовенство права не только состоять по избранию прихожан в церковных советах, но и права быть членами церковно-приходских общин. Эта реформа лишила верующие массы права участвовать в управлении приходскими делами, усвоив это право только двадцати членам-учредителям, которые одни только признаются полноправными членами приходского собрания.

Не трудно видеть, что такая схема не имеет ничего общего с православным понятием о приходе. Находится она в полном противоречии и с гражданским законодательством о культах.

По церковному понятию приход образуют верующие миряне-прихожане и священник. Все взрослые прихожане и священник являются полноправными членами приходской общины.

Каноническое право говорит, что церковный приход никогда не возникал и не получал канонического оформления без священника и священник всегда был полноправным членом приходской общины. История Церкви знает существование приходов, которые по условиям времени, например, в эпоху гонений не имели храма, но она не знает ни одного случая, чтобы во главе прихода не стоял священник. Не имущество церковное и даже не молитвенное здание дает жизнь приходу, а верующие — прихожане и священник. Только в их союзе и взаимодействии возможно существование христианской общины, а разрыв этой связи уничтожает понятие прихода.

Согласно гражданского законодательства не двадцать человек, подписавших договор на пользование храмом, а все мест-

ные жители православного вероисповедания являются полноправными членами общего приходского собрания (пост. от 8.4.29).

Поскольку принятие советским гражданином священного сана не лишает его политических и гражданских прав и не ограничивает его правоспособности и дееспособности, то лишение его права состоять членом религиозной организации, само существование которой без него теряет всякий практический смысл, не может быть рассматриваемо иначе как акт, противоречащий действующему законодательству.

Решения собора 1961 года относятся к числу тех документов, в которых все сознательно недоговаривается или переговаривается, потому что нельзя же прямо и открыто узаконять то, что не может быть узаконено Православным Собором.

Ведь нельзя же узаконять такое положение, когда за совершением какой-либо требы прихожанин не может обратиться непосредственно к священнику и священник не имеет права по просьбе своего прихожанина безвозмездно совершить над ним церковное таинство. Безусловно ненормально, когда священник обязан по предъявлении ему квитанции так наз. «исполнительного органа» храма безотказно совершать любое таинство и потребу, чем «непродаваемая благодать обращается в куплю»...

Решения собора 1961 года требуют исправления, и Церковь терпеливо, **уже 7-ой год**, ждет обещанного созыва «очередного» Поместного Собора, которому, как большему, надлежит исправить определения меньшего.

В заключение нам хочется отметить, что состояние Русской Православной Церкви к началу второго пятидесятилетия по восстановлению в ней патриаршества нельзя считать удовлетворительным. Указать на эту неудовлетворительность и на причины, породившие ее, было основной задачей настоящей справки. Сделать это автор счел своим церковным долгом, как Архиерей Русской Православной Церкви, учитывая, что в связи с празднованием 50-летия восстановления патриаршества не будет недостатка в ластивых панегириках, всегда вредящих правде.

Печальное состояние Русской Церкви на сегодняшний день — прямое следствие нарушения канонов и забвения коренного начала, на котором зиждется строй Православной Церкви и которое составляет его драгоценную особенность — СОБОРНОСТИ.

Для жизни Церкви существенно необходимы свобода и независимость ее внутренней организации. Это достигается неуклонным следованием ее основным канонам и наличием в ее жизни Со-

боров, канонических и по способу их созыва и по порядку обсуждения на них подлежащих решению вопросов.

Седьмой Вселенский Собор в своем 6 правиле, напомнив об обязательности ежегодных Соборов и указав на их основное назначение — «погрешительное исправляти», — определил налагать епитимию на неисполняющих это правило митрополитов, за исключением случаев, когда они лишены возможности созвать Собор «по нужде и насилию» или по какой-либо уважительной причине.

Такое огромное значение придавала Вселенская Церковь СОБОРНОМУ НАЧАЛУ в своей жизни!

Закончим историко-каноническую справку словами 8-го правила Третьего Вселенского Собора: «Да не преступаются правила отец; да не вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирския, и да не утратим по малу, неприметно, тоя свободы, которую даровал нам кровию Своею Господь наш Иисус Христос, Освободитель всех человеков».

Архиепископ Еρμοген,
б. Калужский.

Жировицкий монастырь,
25 декабря 1967 г.

БИБЛИОГРАФИЯ

«Умозрение в красках» — Е. Н. Трубецкой. Париж, 1965 г. Изд. YMCA Press, 11. rue de la Montagne-Sainte-Genève, Paris-5°.

Впервые, три публичные лекции Евгения Николаевича Трубецкого об иконе, напечатанные между 1915 и 1918 г. и ставшие библиографической редкостью, стали доступны широкому кругу читателей. Все три этюда: 1) «Умозрение в красках»; 2) «Два мира в древне-русской иконописи» и 3) «Россия в ее иконе», раскрывают художественное и духовное значение русской иконы.

Странна и загадочна судьба русской древней иконы XIV и XV в. Целых пять столетий отделяет нас от времени расцвета русской иконописи. С другой стороны, икона — одно из недавних открытий наших дней. «Наши предки, — пишет Трубецкой, — не умели чистить икон, а потому, когда иконы покрывались копотью, их «записывали», т. е. просто-на-просто писали заново по старому рисунку, иногда даже меняя его контуры, или просто-на-просто бросали как негодную ветошь. Обычным местом, где складывались отслужившие иконы, служили у нас колокольни, где они подвергались влиянию непогоды, а нередко даже и воздействию голубей. Не мало великих чудес древне-русского искусства было найдено среди ужасающей грязи и мусора на колокольнях» (стр. 153-154).

В течение долгих веков культурного “возрождения” утвердился обычай заковывать икону в ризы, в богатые золотые и серебряные оклады. Благочестивые побуждения бессознательно заслоняли живой образ. “Благодать древних художественных откровений, рождавшихся в слезах и молитве, закрывается богатой чеканной одеждой, произведением благочестивого безвкусыя... Результатом его является “утрата” иконы, полное забвение ее подлинного смысла...”.

С исключительной духовной пронизательностью, доходящей подчас до пророческого ясновидения, кн. Трубецкой выявляет в судьбе иконы отражение судьбы самой русской церкви. “Как в расцвете иконописи отразился духовный подъем поколений, выросших под духовным воздействием величайших русских святых (преп. Сергия Радонежского, святителя Алексия, митрополита Московского, преподобного Стефана Пермского), так и в падении нашей иконописи выразилось позднейшее угасание нашей религиозной жизни. Иконопись была великим мировым искусством в те дни, когда благодатная сила, жившая в Церкви, создала Русь; тогда и мирской порядок был силен этой силой. Потом времена изменились. Церковь испытала на себе тлетворное влияние мирского величия, попала в плен и мало-по-малу стала превращаться в подчиненное орудие мирской власти...”. В этом плену, сама икона утратила свои древние, первобытные, девственные краски. Лики иконы потемнели, краски покрылись парчой и золотом — “вот изображение Церкви, плененной мирским великолепием”.

Выявление подлинной иконы во всей ее первозданной красе едва ли может считаться случайностью. Забытый язык иконы стал нам вновь понятен, именно в эпоху страшных народных потрясений последнего пятидесятилетия. Эти величайшие страдания русского народа никак не уступают “ужасам татарского погрома и насилия”. “Опять, как и в дни св. Сергия, ребром ставится вопрос, быть или не быть России. Нужно ли удивляться, что теперь, на расстоянии веков, нам вновь стала слышна эта молитва святых предстателей за Россию, и нам стали понятны вздохи и слезы Андрея Рублева и его продолжателей”.

В дни самого беспощадного натиска на веру, икона предстает в небывалой красе, как явление той самой благодатной силы, которая некогда спасла Россию. Здесь именно таится вся пророческая пронизательность Евг. Ник. Трубецкого. Той же самой надеждой, которая отражается в иконе XV в., той же надеждой живем и мы сейчас. Недавнее освобождение иконы от внешних оков возвещает и чаемое нами освобождение Церкви и спасение самой России от страшного духовного пленения.

Открытие иконы происходит в разных плоскостях. Прежде всего, она предстает в наши дни как пример высочайшего художественного творчества. Икону воспринимают уже наши современники как одно из самых красочных созданий живописи всех веков.

Нередко икона вызывает не только чувство изумления и восхищения, но она и останавливает зрителя, порой даже смущает его. “В этих строгих ликах, — пишет Трубецкой, — есть что-то, что влечет к себе, и в то же время отталкивает”. Ведь икона не портрет, а символ некоего ино-бытия, символ близости Царства Божия, которое никакая профанная, реалистичная живопись изобразить не может. Не портретным сходством изображается царство благодати. У иконы своя символика красок, свой

язык, свои художественные приемы, свои неумолимые требования к зрителю.

Действительно, неподготовленный зритель поражается, или даже отталкивается скорбностью или изможденностью аскетических фигур, неподвижностью иконописных ликов. Где же тут место для радости, для жизни, для движения? И поистине, одна из самых основных и интересных загадок, которые ставит перед современным человеком древняя икона, следующая: как совместить аскетизм иконы с ее столь живыми красками? Как сочетать эту высшую скорбь с ликующей радостью, которую икона отражает? Здесь, по существу, нет противоречия; наоборот, в иконописи, как и во всем христианском мировоззрении, скорбь и радость тесно сочетаются; и скорбь и подвиг ведут к высшей и неизреченной радости, о которой мир не знает, к радости, которая светится на ликах святых икон.

Лучшим примером сочетания этих двух моментов скорби и радости служит сравнение, которое приводит Евг. Ник. Трубецкой: "Ведь нет Пасхи, — пишет он, — без Страстной Седмицы, и к радости всеобщего воскресения нельзя пройти мимо животворящего Креста Господня".

Трудно передать изумительно насыщенное содержание этих трех лекций Евг. Ник. Трубецкого о красоте и подлинном смысле древней иконы, о том, как после долгого молчания, икона вновь заговорила своим собственным, но доступным нам языком, заговорила людям нашего времени. Новый мир открывается нашим взорам, мир, который не управляется одним животным эгоизмом и не одной техникой, а спасающей силой духовной красоты. "Среди той многотрудной борьбы, которую мы ведем, да послужит нам эта сила источником утешения и бодрости. Будем же утверждать и любить эту красоту. В ней воплотился тот смысл жизни, который не погибнет. Не погибнет и тот народ, который с этим смыслом свяжет свои судьбы", который возгорится идеей, о которой нам так художественно повествует Евг. Ник. Трубецкой, идеей "умозрения в красках".

Прот. Борис Бобринской.

Золотой Век Святоотеческой Письменности (жизнь и учение восточных отцов IV века), — Архим. Киприан Керн, 1967 г. (190 стр.). Издание YMCA-Press, 11, rue de la Montagne-Sainte-Geneviève, Paris-5°.

Патристику можно подразделить на несколько периодов. Первый период **апостольский и апостolicеских отцов**. Здесь основными доктринами являются учения свв. ап. Павла, Иоанна Богослова и св. ап. Петра, т. е. момент собственно скриптуральный.

Второй — эпоха отцов-аполлгетов, с грандиозно высящейся фигурой Оригена (185-254), которого вместе с св. ап. Павлом, св. Иоанном Богословом и, отчасти, с св. ап. Петром надо считать отцами богословия.. К этим отцам, которые, защищая христианство от нападений, главным образом учено-философских представителей греко-римского мира, создали и выдвинули против этого мира — в диалектическом порядке гл. обр. — систему христианской философско-богословской мысли. Особые заслуги в специальной философии веры принадлежат острому, как бритва, и могучему парадоксалисту Тертуллиану (ум. 222). Однако, он, так же

как и Татиан (ум. во второй половине второго века) сам уклонился в ересь.

Третий — третья эпоха, которую можно и должно назвать **золотым веком патристики**, — это IV в. Здесь, безусловно, на первом месте стоит величайший гений христианской метафизики и христианского богословия св. **Афанасий Великий** (295-373), победитель величайшего и опаснейшего противника христианства Ария. Св. Афанасий В. — **гениальный создатель учения о единосущии — новой эпохи не только в христианской богословской метафизике, но и новой темы внутри христианства.** Главная заслуга св. Афанасия В. в метафизике — открытие мирового и всеобъемлющего значения учения о **единосущии**.

Расцвет христианской богословско-философской культуры в широкой мере подготовил Климент Александрийский. Вообще, заслуги Александрийской школы неисчислимы.

Четвертый — эту эпоху — IV в. и начало V вв. — надо считать блестящей эпохой **тринитарного богословия**, благодаря которому **христианство раз навсегда стало во главе не только всякого богословия и всякой философии...** К этой золотой эпохе христианского богословия надо в особенной степени отнести **отцов Каппадокийцев**.

Этими мыслителями с присоединением Дидима Слепца и др. **учение о тринитарном единосущии** надо считать прочно установленным в том виде, в каком церковно-христианский мир его исповедует и до нашего времени. Другое дело — научно философское использование этого необъятного сокровища, которое заключено в одном слове **омоусиос (единосущный)**. До этого дело еще не доходило и в малой степени — быть может, по причине грандиозности темы и невозможности не только ее исчерпать, но даже и по настоящему ее поставить, воспринять и войти в нее. До сих пор люди, считающие себя народом христианской культуры, ходят вокруг да около этой темы, или же, что, увы, бывает чаще, заменяя эту тему другими, менее трудными и глубокими в научно-метафизическом и богословском смысле темами. Этот **“золотой век патристики”**, который и составляет тему великолепной книги проф. о. Киприана Керна, тесно связан в порядке исторической динамики с эпохой Константина Великого, и, вообще, с началом той эпохи, которую можно назвать (с оговорками) **“константиновской эпохой”**. Ее некоторые провозглашают **“окончившейся”**, не отдавая себе отчета, какой эпохой она только что заменилась!

Но и в эпоху Константина, равно как и в предшествующую ей эпоху гонений и смуты, было достаточно врагов внутренних, из которых самым страшным несомненно было арианство с его вариантами. И это тем грознее, что арианством соблазнился сам имп. Константин, ставший гонителем св. Афанасия Великого, и такая величина христианской письменности, как Евсевий Кесарийский (260-340), первый крупный историк Церкви... Вот с кем приходилось бороться представителям **“золотого века”** христианской Патристики... На западе арианство оказалось и оставалось едва ли не сильнее и во всяком случае гораздо долговечнее, чем на Востоке, и, в известном смысле, дожило до XIX и до XX вв., вплоть до нашего времени. Это — целая тема, в известном смысле гораздо более тонкая, интересная, чем грубое безбожие и грубый материализм. Этой теме, к сожалению, о. Киприанов вовсе и не коснулся. Запад, однако, имел

силы, вполне могущие постоять против арианских соблазнов за чистоту **православной триадологии**. Сюда надо отнести Иларию из Пуатье (310-347), отчасти св. Амвросия Миланского (340-397), а также бл. Августина (354-430). Их почему-то проф. о. Киприан Керн не отнес к этому славному патрологическому воинству “золотой эпохи” — а это надо было бы, тем более, что св. Иларию очень рано стали звать “западным Афанасием”. Пелагианские споры совпали с арианскими — и для этого были основания, не только хронологические, но в еще большей степени, богословско-философские. На это не обратил внимания о. Киприан, как и почти никто из исследователей. Кроме того, арианство ведь еретически затронуло не только тему о Второй ипостаси, но также тему и о Третьей ипостаси — да иначе и быть не могло. В этом смысле, не совсем был благополучен св. Василий Великий (около 330-379), который, по преимуществу, был гораздо больше администратор дипломат и литургист, чем богослов и мыслитель. А между тем, о. Киприан Керн отдает ему явное преимущество и по широте разработке темы и по ее детальности перед св. Григорием Нисским, величину которого он признает словно “нехотя”... Зато главы, посвященные центральному лицу “золотой эпохи” — св. Афанасию Великому и св. Дидиму Слепцу, — очень хороши и даже блестящи. Да и вообще вся книга носит характерный для этого автора блеск, очень хорошо написана в смысле литературном и великолепно издана. Предисловие могло бы быть шире.

В силу целого ряда сложившихся неблагоприятно обстоятельств, Русская богословская церковно-историческая наука не блещет количеством трудов по патрологии, хотя большинство из имеющихся трудов этого рода совершенно первоклассны. Здесь качество вполне заменяет количество. Сюда отнесем работы Болотова, Бриллиантова, Несмелова, Оксюка (впоследствии епископа), Карсавина, Флоровского, Попова, Глубоковского. Мы очень радуемся тому, что к этим первоклассным трудам мы можем ныне присоединить великолепную книгу о. Киприана Керна, уже составившего себе большое имя своими трудами по литургике и по патристике, например, в труде о св. Григории Паламе.

Вл. Ильин.

Мастер и Маргарита — Мих. Булгаков, 1968 г. (стр. 220). Издание YMCA-Press, 11, rue de la Montagne-Sainte-Genève, Paris-5°.

Когда в области искусства, в частности, в области художественной литературы появляется нечто, отмеченное печатью определенной новизны, то это новое может проявить себя в области содержания, так сказать “материи”, или же в области выполнения т. е. “формы”, или же в том и в другом вместе. Когда то и другое стоит на одинаковой и притом на очень большой высоте, то можно говорить о гениальном даре, или же просто — о гениальности автора, хотя этой квалификацией следует пользоваться очень осмотрительно.

Все это невольно приходит в голову, когда читаешь произведения такого автора, как Мих. Булгаков. Как и подобает писателю такого калибра, он все время совершенствуется, все время идет вперед без оглядки и производит такое впечатление, словно силы и его творческая фантазия — неисчерпаемы и огонь его все более и более разгорается.

Для Мих. Булгакова не существует трудных тем. Структура романа Мих. Булгакова "Мастер и Маргарита" очень проста. Идет обыденная, скучнейшая, серая, однообразная советская действительность. Внезапно, и неизвестно, как и откуда, в эту скучную и гнусную серость врывается нечто такое, что в просторечии именуется "нечистой силой", а говоря на культурном языке — появляется ученый специалист по черной магии, по червовещанию, массовому внушению, метапсихике. Этот "специалист" поселяется с этими во всех смыслах пошлыми людьми... Вдруг, благодаря этой самой "нечистой силе" и "черной магии", оказывается, что у жизни имеются **"ИНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ"** и что в эти иные измерения можно **"УХОДИТЬ"** или **"ПРОВАЛИВАТЬСЯ"**... Эти провалы с сопровождающими их видениями "иных вещей" могут быть жуткими, а подчас до беспредельности страшными, могут быть полными специфического юмора, но, все равно, все здесь необыкновенно, все принимает иные очертания и способно при иных обстоятельствах приносить исцеление от невозможной советской скуки.

Вы скажете, что в литературе нам это известно через Гоффмана, Гоголя, Эдгара По, некоторых мест Пушкина, Достоевского, Лескова; в музыке — через Скрябину и др... Да, но все дело в том, чтобы заставить поверить читателя, что такие вещи бывают, случаются, хотя, может быть, не всюду и далеко не всегда, но случаются, и что вообще — **"все похоже на правду, все может статься с человеком"**. Это, в сущности, не что иное, как особым образом поставленный и очень расширенный и углубленный "онтологический аргумент", то-есть совершенно особое выявление **связи фантастического с реальным, своеобразный идеал реализм.**

Появляется сам **Сатана** в окружении относящихся к его свите **"нечистых духов"**. С ним, по своей глупости, советчики пытаются бороться средствами полиции, в которую они верят, как в Бога, но из этого, разумеется, получается такой же результат, как от попытки Ивана Карамазова надавать пинков черту, запустить в него стаканом с чаем.

На фоне этой борьбы черно-красной чертовщины в серой советской действительности и разыгрывается драма любви замужней красавицы Маргариты и ее сошедшего с ума от горя и тягот советского режима возлюбленного — **"Мастера"**, потому что он действительно мастер... Родство этой тематики с Фаустом Гете не подлежит сомнению... "Мастера и Маргариту" можно назвать заключительной и гениальной вариацией нашего времени на ряд "Фаустов", появившихся в течение нескольких столетий в европейской (главным образом германской) литературе, а в XIX в. и, частью, в XX в., достигших предельного литературного совершенства и художественной **убедительности**, именно у таких авторов, как Марло, Гете, Ленау (Штраленау), Пушкин, Поль Валери, Томас Манн и др. Все это показывает, что тема эта, действительно, общечеловеческая.

Духовная природа, так же как и физическая "не терпит пустоты", согласно Аристотелю, и "там где нет богов, там реют привидения", по яркому и чеканному выражению проф. Ф. Ф. Зенлинского.

Вл. Ильин.

“ВИШНЕВЫЙ САД” А. П. ЧЕХОВА В ИСПОЛНЕНИИ АРТИСТОВ Р.С.Х.Д.

29 - X - 1967

На этом представлении пьесы Чехова “Вишневый Сад” русская (и не только русская) публика Парижа пережила один из своих больших дней. Начнем прежде всего с превосходных декораций, которые в первом действии и в действии с балом были удивительны и вполне вошли в общую гармонию представления. Действительно, гармония эта звучала на редкость слитно. Этот вечер многим напомнил, что они не безнадежно расчеловечившиеся роботы, но прежде всего души живые и сердца, исполненные любви и печали. И именно в этом отношении была подобрана искусно ведомыми репетициями нужная тональность и иной раз едва уловимые, но здесь столь уместные оттенки исполнения. Раневская (Т. Б. Маслова) и ее брат Л. А. Гаев (И. Г. Бутаков) были воплощены в качестве взрослых и беззащитных детей, ставших жертвой купца-кулака, чем их трагедия бесконечно усугублялась. Свои трудные роли оба артиста прекрасно оттенили. Великолепна была Аня (Наташа Бабкова) с ее юношеским не критическим оптимизмом молодой, едва вступающей в жизнь студентки. В. И. Пастернак в роли Б. Б. Симонова-Пищика избег карикатурных преувеличений, к сожалению, вошедших уже в традицию при исполнении этой роли. В соответствии с замыслом автора, Варя (Е. В. Крылова) прекрасно воплотила тип, несущей ответственность за повседневные хозяйственные заботы дома Раневской. С. П. Епиходов (А. М. Долинов) — “двадцать два несчастья” — был в должной артистической мере жалок и смешон. Яша, в исполнении В. А. Шушкевича, вышел, согласно замыслу автора, грубоватым парнем, не лишенным мечтаний, столь соответствующих русским просторам. Русская иностранка Шарлотта Ивановна (Н. Б. Анненская), сыграла свою роль с подчеркнутым комизмом. Бойкая горничная Дуняша (А. М. Кудрявова) получилась в стиле тех балованных горничных, которыми когда-то была так характерна старая Россия. Особенно выделился А. Д. Телегин, игравший роль Фирса; он провел всю сцену “забытого человека” так художественно, что довел многих слушателей до слез, показав своим исполнением те старые артистические достижения, к которым и стремятся молодые артисты. Очень интересно, что артистам, игравшим Е. А. Лопухина (И. В. Морозов) и “облезлого барина” — студента Трофимова (К. Б. Щупляк), удалось снять обычно делающие их мало симпатичными персонажами черты и заставить увидеть в них то истинно человеческое, что было в них глубоко запрятано. Это был настоящий сюрприз для зрителей, кто видел эту пьесу в других постановках.

Полная удача общей постановочной части, о которой мы упомянули в начале этой рецензии, должна быть отнесена к замечательному искусству режиссера Б. В. Карабанова, знатока своего дела, сумевшего в общей, глубоко задуманной картине-постановке выделить мельчайшие детали живописных образов и лирико-драматических сцен автора. Этому в большой степени содействовала художественная чуткость талантлив-



Театральная группа Р.С.Х.Д.

вейшего гримера Г. Г. Рахматова, сумевшего создать ряд великолепно выдержанных образов искусством своего карандаша. Костюмерия подобного рода пьес, в наше время разрыва с традициями, представляет собою нечто в высшей степени трудное, иногда даже невозможное. Эти трудности, однако, удалось обойти благодаря великолепному подбору костюмов М. В. Громцевой, вполне соответствующих эпохе, над чем много и вдумчиво поработали М. В. Громцева и И. В. Ростиславова, с полным знанием дела. То же самое надо сказать о мебельно-обстановочной части, удавшейся благодаря любезности госпожи Гедэн и В. А. Шушкевича, что очень способствовало художественному единству постановочного ансамбля.

Этот спектакль зажег, несомненно, в душах зрителей, тот огонь, зажигать который призвано всякое искусство, о чем свидетельствовали бурные аплодисменты публики в конце спектакля, перешедшие в овацию. Отрадно было видеть, с каким вдохновенным молодая театральная труппа Р.С.Х.Д. стремилась быть верной заветам театра, ставившего пьесы А. П. Чехова при его жизни.

Т. З.

РУССКОЕ СТУДЕНЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Русское Студенческое Христианское Движение за Рубежом имеет своей основной целью объединение верующей молодежи для служения Православной Церкви и привлечение к вере во Христа равнодушных к вере и неверующих. Оно стремится помочь своим членам выработать христианское мировоззрение и ставит своей задачей подготовить защитников Церкви и веры, способных вести борьбу с современным атеизмом и материализмом.

Р.С.Х.Д. утверждает свою неразрывную связь с Россией. Наша принадлежность к русскому народу и к Русской Православной Церкви налагает на нас духовные обязательства, независимо от того, мыслим ли мы себя временными изгнанниками-эмигрантами или решили связать свою жизнь с другой страной. Подлинная русская культура неотделима от Православия: поэтому в хранении и продолжении ее мы видим наш долг. Мы видим наш долг также в свидетельстве перед миром о подлинном лице России, в напоминании о традициях русского народа.

ВЕСТНИК

Русского Студенческого Христианского Движения
XXXII-й год издания

ПРЕДСТАВИТЕЛИ «ВЕСТНИКА»

- Во 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°. 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 Бельгии:** Mr. Pierre Rosniansky, 19, rue du Cornet, Bruxelles 4, Belgique.
Подписная плата на год: 150 бельг. фр., с целью поддержки — 200 бельг. фр.
- 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 de Maisonneuve Blvd. Apt. 23. Montreal 6 P. Que. Canada.
Подписная плата на год: 3,50 долл., с целью поддержки — 5 долларов; 10 долларов.
- в Швеции:** Prost S. Timtchenko. — Box. 19027, Stockholm, 19, Suède.
Подписная плата на год: 17 швед. крон, с целью поддержки — 25 швед. крон.

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

