

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА
и Г. Г. КУЛЬМАНА.

Въ семи книжкахъ «П у т и» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ:
Н. Н. Алексѣева, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Н. А.
Бердяева, прот. С. Булгакова, Б. П. Вышеславцева, Н. Н. Глувоковскаго, В. В.
Зньковскаго, Л. А. Зандера, отца А. Ельчанинова, П. Н. Иванова, В. Н. Ильина,
Л. П. Карсавина, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), Г. Г. Кульмана, Н. О.
Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева, С. Олларда (Англія), А. Пет-
рова, А. М. Ремизова, В. Спераускаго, П. Тиллика (Германія), кн. Гр. Н. Трубец-
кого, Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, В.
Эккерсдорфа, Эли Эльсонъ, Г. Эренберга (Германія), Г. Цебрикова, и кн. Д. А.
Шаховскаго.

Адресъ редакціи и конторы :
Ю, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 7-го номера: долл. 0,70.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (4 книги). Подписка принимается
въ конторѣ журнала.

№ 7.

А П Р Ъ Л Ъ 1927

№ 7.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

1. В. Зньковскій. — Свобода и собор-
ность.
2. С. Четвериковъ. — Изъ исторіи рус-
скаго старчества.
3. Н. Бердяевъ. — Изъ размышлений о
теодицеѣ.
4. Г. Флоровскій. — Домъ Отчій.
5. Г. Цебриковъ. — Антиминсъ.
6. С. М. Кавертъ. — Различныя те-
чения въ американской религіоз-
ной жизни.
7. Н. Арсеньевъ. — О современном по-
ложеніи христіанства.
8. Н. К. — Съѣздъ въ St.-Albans.
9. П. Лопухинъ. — По поводу статьи
Л. А. Зандера о Бьервильскомъ
съѣздѣ.
10. Г. Федотовъ. — Зарубежная церков-
ная смута.
11. Хроника духовной жизни.
12. Новыя книги: Г. Федотовъ. —
Смертобожничество. В. Ильинъ. —
Л. П. Карсавинъ. «Святые Отцы и
учители Церкви». Г. Флоровскій. —
Книга Мелера о церкви.

СВОБОДА И СОБОРНСТЬ.

Вѣяніе свободы есть во всемъ христіанскомъ мірѣ. При всемъ различіи какъ цѣлыхъ исповѣданій, такъ и отдѣльныхъ христіанскихъ группъ, это вѣяніе свободы не утратилось нигдѣ до конца, хотя часто оно ощущается очень слабо. Мы, «призваны къ свободѣ», по свидѣтельству ап. Павла (Галат. 5, 13), и всѣ вѣрующіе во Христа слышать въ тайникахъ своего сердца этотъ призывъ и слѣдуютъ ему, насколько его вмѣщаютъ. По свидѣтельству того же Апостола, «гдѣ Духъ Господень, тамъ и свобода» (II Корине. 2, 17), — и оттого всѣ благодатныя озаренія, посѣщающія нашу душу, несутъ съ собой свободу, научаютъ ей. Свобода во Христѣ *пребываетъ* въ христіанскомъ мірѣ, несмотря ни на какія — внѣшнія и внутреннія — ея стѣсненія: она живетъ въ сердцахъ, если ей не дано найти свое выраженіе во внѣ, она свѣтитъ и питаетъ издали, если дано ее лишь издали ощущать. Но не въ одномъ лишь христіанскомъ мірѣ звучитъ призывъ къ свободѣ — этотъ призывъ разносится по всему міру, какъ колокольный звонъ, пробирается въ тайники души и вызываетъ отвѣтное движеніе. *Это* откровеніе свободы уже не связывается въ сознаніи съ Именемъ и дѣломъ Христа — оно какъ бы идетъ снизу, изъ глубины человѣческой природы, имѣетъ «натуральный» характеръ. Для болѣе зоркаго взгляда можетъ открыться и то, что эта «натуральная» свобода и свобода во Христѣ недалеко одна отъ другой; что Христова свобода есть вершина и оправданіе того же, что въ ясновидѣніи сердца предносилось «натуральному» человѣку. Однако это взаимоотношеніе двухъ свободъ сложно и запутанно — и въ эмпирической дѣйствительности два пути свободы выступаютъ настолько различно, что мысль объ ихъ внутренней связи скорѣе мѣшаетъ, чѣмъ помогаетъ. Въ насъ самихъ, чѣмъ дальше мы двигаемся въ внутренней жизни, чѣмъ больше мы проникаемъ въ темную глубину своей души, открывается тотъ же дуализмъ, тѣ же два пути и два опыта свободы. «Натуральное» противостоитъ въ насъ самимъ «благодатному», и вѣра въ Христа, слѣдованіе Его заповѣдямъ не создаетъ «сразу» въ насъ новаго человѣка: «ветхій человѣкъ», не пре-

ображенный и не просвѣтленный, не только живетъ въ насъ, но и вступаетъ въ очень сложную и напряженную борьбу съ «новымъ» въ насъ. Въ глубинахъ христіанской души два звучанія призыва къ свободѣ долго остаются различными, — лишь немногіе свѣточи христіанскаго міра явили намъ примѣры такой внутренней цѣлостности, въ которой все натуральное уже просвѣтлено. Поэтому призывъ къ свободѣ звучитъ различно не только въ христіанскомъ и внѣ-христіанскомъ мірѣ, но и въ христіанскихъ сердцахъ открывается то же его двойное звучаніе. Проблема двухъ путей свободы изъ внѣшней дѣлается внутренней, — мало этого, она, по мѣрѣ нашего возрастанія въ духовной жизни, становится все болѣе основной и центральной. Всѣ трудности и вмѣстѣ съ тѣмъ всѣ задачи христіанской свободы какъ разъ и опредѣляются тѣмъ, что два опыта свободы другъ друга не вытѣсняють, но и не сливаются одинъ съ другимъ. Натуральное и благодатное противостоятъ другъ другу, но въ то же время не вытѣсняють одно другого, — два опыта свободы, два пути ея являются лишь однимъ, хотя и самымъ существеннымъ, выраженіемъ этого внутреннего раздвоенія. Пути христіанскаго развитія опредѣляются какъ разъ задачей преодоленія этого дуализма, — и весь глубочайшій смыслъ аскетики въ томъ и состоитъ, чтобы итти къ правильному устроенію души. И это значитъ, что задача аскетики заключается не въ подавленіи натурального, а въ его преображеніи, другими словами, — *въ спасеніи* всего натурального, ибо спасеніе не есть простое утвержденіе бытія въ вѣчности, но именно его устроеніе и преображеніе. Благодатная жизнь, которую даетъ намъ Господь, открываетъ намъ подлинную свободу именно потому, что въ ней все спасается, т. е. преобразается, освобождается отъ «рабства тлѣнія» (Римл. 8, 21), находитъ себя въ вѣчности. Оттого истинный идеаль аскетики еще у св. Аѳанасія Великаго былъ формулированъ, какъ идеаль «обоженія» (δέωσις): въ этой догматически законченной формулѣ раскрывается сокровенный смыслъ «призыва къ свободѣ», раскрывается отношеніе благодатной жизни къ натуральной. Все должно стать благодатнымъ, преобразиться и спастись, т. е. ничто въ мірѣ не предназначено къ гибели, но все имѣетъ передъ собой путь спасенія.

Такимъ образомъ, призывъ къ свободѣ во Христѣ, первоначально создающій внутреннее раздвоеніе натурального и благодатнаго и опредѣляющій поэтому неизбѣжность для христіанина аскетики, открывается потомъ душѣ, какъ залогъ воскресенія и обоженія, какъ возможность спасенія, т. е. восстановленія всего натурального въ благодатномъ. Гдѣ Духъ Господень, тамъ уже осуществляется свобода во Христѣ, тамъ душѣ уже становится доступнымъ, хотя бы временное и частичное вкушеніе Царства Божьяго. Кто приближался къ этому воспріятію свободы нашей во Христѣ, тотъ уже никогда не можетъ окончательно утратить его изъ души, хотя бы оно осталось въ ней непонятнымъ и нераскрытымъ. Оттого, несмотря на паденія, на догматическій разбродъ, а часто и догматическое оскудѣніе въ христіанскомъ мірѣ, духъ Христовой свободы вѣдетъ всюду въ немъ. Благовѣстіе свобо-

ды донинѣ звучить для насъ во всей своей полнотѣ, хотя часто и мы сами, и историческая среда мѣшаетъ намъ понять его и пойти за нимъ. Христіанскій разумъ такъ часто не овладѣваетъ, а нерѣдко и искажаетъ то, что вмѣстило христіанское сердце, но это, конечно, не отмѣняетъ дѣйствія въ сердцѣ вмѣщенного откровенія, а только ослабляетъ его.

Съ свободой во Христѣ именно такъ и обстоитъ дѣло. Сердцу христіанскому вѣдомъ призывъ къ этой свободѣ, близки и дороги откровенія свободы въ нашемъ сердцѣ, но какъ часто благовѣстіе свободы оказывается невмѣщеннымъ разумомъ или непонятнымъ и потому искаженнымъ! Это обстоятельство до крайности осложняетъ то столкновение двухъ путей свободы въ насъ, о которомъ мы говорили выше. Противостояніе натуральнаго и благодатнаго, выдвигая задачу аскетическаго самоустроения, требуетъ большой духовной зоркости, чтобы расчистить путь для этой аскетической работы. Натуральное въ насъ такъ настойчиво и ясно, благодатное въ насъ такъ слабо и неуловимо, что отдѣльному человѣку трудно остаться на вѣрномъ пути. *Внѣ церковнаго сознанія*, внѣ этой пребывающей на землѣ благодати — внѣ Церкви, не только наши силы слабы, но и самое наше сознаніе можетъ запутать насъ. По слову Спасителя (Іоанн. 8:36) мы достигаемъ истинной свободы лишь въ томъ случаѣ «если Сынъ освободитъ насъ». И хотя неразрывность свободы и жизни во Христѣ утверждены здѣсь съ непрерываемой силой, однако и Апостоламъ пришлось въ своей проповѣди не разъ возвращаться къ этой темѣ. Значить — и тогда въ сознаніи вѣрующихъ путь свободы во Христѣ выступалъ для нѣкоторыхъ не съ достаточной ясностью — соблазны и трудности возникали на каждомъ шагу. Такъ, ап. Павелъ упоминаетъ въ одномъ мѣстѣ (Галат. 2. 4.) о «лжебратіяхъ», скрытно приходившихъ подсмотреть за нашей свободой, которую мы имѣемъ во Христѣ Іисусѣ. Тутъ же ап. Павелъ убѣждаетъ Галатъ (а черезъ нихъ и весь христіанскій міръ) «стоять во свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ» (Гал. 5, 1). Значить и тогда не легко было устоять въ христіанской свободѣ, и тогда была склонность отъ нея уйти, подмѣнить или исказить ее. Отказъ отъ свободы много разъ повторялся въ христіанскомъ мірѣ, и слово ап. Павла донинѣ звучить во всей силѣ, напоминаетъ намъ, что мы «призваны къ свободѣ». Мы должны стоять въ свободѣ, хотя она и трудна, вѣрнѣе потому и должны «стоять», что она трудна. Самыя трудности свободы тѣмъ же ап. Павломъ выражены съ чрезвычайной силой въ словахъ: «все мнѣ позволено, но не все мнѣ полезно» (I Коринѣ. 6, 12). Свобода во Христѣ шире, полнѣе, чѣмъ натуральная свобода, ограниченная закономѣрностью природнаго и соціальнаго порядка, — но именно потому, что свобода во Христѣ снимаетъ эти границы нашего естества и открываетъ новый, широкій просторъ передъ нами, она требуетъ отъ насъ «стоянія» во Христовой свободѣ. Эта свобода безмѣрна и она можетъ своей безмѣрностью увлечь, если мы не будемъ аскетически устойчивы въ ней; высоко подымаетъ насъ эта свобода, но именно потому и велики ея трудности, — здѣсь

нужна неустанная борьба, чрезвычайная бдительность — а главное, благодатная помощь свыше. Въ путяхъ натуральной свободы нѣтъ той радости и той жизни, которая открывается въ свободѣ Христовой, но и нѣтъ тѣхъ трудностей, которыя предстоятъ всѣмъ, освобожденнымъ во Христѣ. Здѣсь — ключъ къ личнымъ и историческимъ традиціямъ христіанъ, въ свѣтъ которыхъ понятенъ горькій порывъ уйти отъ свободы, отказаться отъ нея...

Проблематика христіанской свободы имѣетъ свой индивидуальный и свой историческій аспектъ: то, что трудно каждому въ отдѣльности, было трудно и всему христіанскому міру. Разные пути, по которымъ пошелъ христіанскій міръ въ отдѣльныхъ группахъ, раздѣленіе на христіанскій Западъ и Востокъ и новое раздѣленіе на Западъ, — среди другихъ основныхъ своихъ моментовъ имѣло и различное отношеніе къ тайнѣ свободы. Какъ ароматъ, выделяемый цвѣткомъ служить средствомъ его распознаванія, такъ духъ свободы Христовой, какъ онъ выразился въ различныхъ исповѣданіяхъ, вводитъ насъ быть можетъ въ самую сердцевину разногласій, вскрываетъ не концы, а начала расхождений. Мы часто склонны придавать построеніямъ ума руководящее значеніе въ этихъ расхожденіяхъ, но работа ума и здѣсь, какъ и всюду, лишь оформляла и заканчивала то, что началось въ глубинахъ сердца, въ самой тональности той музыки, которая рождалась въ сердцѣ.

Не все, что есть въ Православіи, есть у православныхъ, ибо даже глубочайшая вѣрность Православію еще не означаетъ, что оно открылось мнѣ во всей полнотѣ и глубинѣ. Но, сроднаясь съ Церковью, живя въ ней и участь, мы чувствуемъ, какъ много проникаетъ въ нашу душу помимо нашего сознанія, какъ обвиняетъ насъ таинственная жизнь Церкви. Нѣдра души нашей раскрываются, способность духовнаго зрѣнія становится больше, мы живемъ въ Церкви и накапливаемъ благодатныя озаренія. Эта жизнь въ Церкви, это непосредственное питаніе ею всегда глубже и полнѣе своего осознанія, и мы, православные, всегда ощущаемъ нѣкую невыразимость въ словѣ, нѣкую неопредѣлимость того, что открывается намъ въ Церкви. Живой церковный актъ никакъ не можетъ быть адекватно изъясненъ, и въ этомъ безсиліи человѣческаго слова еще ярче и глубже ощущается то, что Церковь есть жизнь, есть новое бытіе, къ которому надо приближаться всѣмъ своимъ бытіемъ же, а не одними лишь познавательными силами души. Тишина и радость, глубочайшій миръ и нѣкое «веселіе духовное», единеніе со всѣми во Христѣ и свобода въ ея высшемъ цвѣтеніи, — однимъ словомъ, спасеніе мое и спасеніе всего міра открываются въ своей близости, въ своей возможности... *Въ Церкви мы живемъ, ею полны, ею питаемся*, но умомъ ея тайну — какъ обнять? И въ той полнотѣ, которую взоръ открываетъ въ Церкви, въ томъ богатствѣ, отъ котораго мы питаемся, быть можетъ самое безспорное и ясное, а въ то же время самое таинственное и живительное — это переживаніе свободы въ Церкви, переживаніе свободы и соборности. Мы

дышимъ этой свободой, живемъ ею, мы слѣдуемъ ей и питаемся, и черезъ всю душу нашу проходятъ эти излученія Церкви въ насъ.

Величайшимъ пунктомъ въ переживаніи свободы является для насъ Пасха — этотъ «праздниковъ праздникъ» и «торжество изъ торжествъ». Въ лучахъ Пасхи намъ дается до извѣстной степени то же, что дано было видѣть тремъ ученикамъ Господа на горѣ Фаворѣ: все залито для насъ новымъ свѣтомъ, все обвѣяно ликованіемъ, ничто не остается заброшеннымъ и забытымъ, ибо «пришла крестомъ радость всему міру». Передъ вѣрующими открывается такой просторъ, вѣяніе свободы, и звучаніе радости такъ неотразимы, что всѣ исполняются нѣкоего священнаго восторга, нѣтъ мѣры въ ликованіи; слова ап. Павла, что «сама тварь освобождена будетъ отъ рабства тлѣнію въ свободу славы дѣтей Божіихъ» (Римл. 8: 21) открывается въ лучахъ Пасхи во всей своей силѣ и правдѣ. Воскресеніе Христово есть радость не только для насъ, но и для всего міра — это космическое звучаніе Пасхи неотразимо заполняетъ нашу душу. «Днесъ спасеніе міру», поетъ Церковь въ дни Пасхи, и мы ощущаемъ это, какъ вѣсть о томъ, что ничто въ мірѣ не отмѣняется и не подавляется во Христѣ, но все лишь «устраивается» и «спасается» — все должно просвѣтиться въ свѣтѣ Христовомъ. Во Христѣ все впервые находитъ себя, расцвѣтаетъ, становится «самимъ собой» — все «спасается», и оттого лучи радости заливаютъ всю землю, весь міръ, оттого ликуетъ Церковь, всѣхъ зовущая къ спасенію. Благовѣстіе свободы и есть благовѣстіе «спасенія» отъ всего, что искажаетъ, уродуетъ и ограничиваетъ бытіе; свобода открывается здѣсь какъ преображеніе и освобожденіе отъ «рабства тлѣнію». Натуральному открыть путь къ преображенію во благодатное — въ этомъ и есть ликованіе Пасхи, ея смыслъ и радость. Та тихая и неповторимая безпечность, которую дано всѣмъ узнать въ дѣтствѣ и которая есть какъ бы отсвѣтъ рая въ насъ, отблескъ утраченной жизни въ Богѣ, здѣсь снова возвращается намъ, какъ благодатный даръ Пасхи, — и сердце наше ощущаетъ любовь Божію въ такой близости, въ такой ея безмѣрности, что преисполняется снова неповторимой и счастливой безпечности. Мы все готовы обнять — и въ порывѣ любви все и обнимаемъ; мы всему радуемся, все прощаемъ, со всѣмъ миримся — и даже въ нашемъ сердцѣ, просвѣтленномъ лучами Пасхи, всему есть мѣсто, всему дается просторъ. Все имѣетъ передъ собой возможность спасенія. — все въ цвѣтеніи своемъ не погубить иного, все свободно, но и все можетъ сочетаться со всѣмъ въ любви. Откровеніе свободы во Христѣ достигаетъ въ Пасхѣ своего полнѣйшаго выраженія и раскрывается именно какъ путь спасенія и обоженія, путь преображенія и побѣда жизни надъ смертью.

То, что несетъ намъ Пасха, пребываетъ и нынѣ и всегда съ нами, если только мы умѣемъ слышать это. Для препод. Серафима свѣтъ Пасхи былъ незаходящимъ, и онъ каждый день встрѣчалъ всѣхъ пасхальнымъ привѣтствіемъ — «Христосъ Воскресъ». Чѣмъ больше мы живемъ въ Церкви, чѣмъ больше питаемся отъ нея, тѣмъ ближе мы и къ этому воспріятію міра въ лучахъ Пасхи. И какъ счастливая тишина,

охватывающая насъ на Пасху, открываетъ намъ глубочайшій смыслъ дѣтской безопасности, такъ и это окроеніе свободы, которое предносится намъ на Пасхѣ, по новому освѣщаетъ «натуральныя» движенія свободы. Эти натуральныя стремленія свободы есть тоже явленіе дѣтства въ насъ, отсвѣтъ рая, отблескъ первозданной близости къ Богу, нѣкое ясновидѣніе сердца, ждущаго Христовой помощи. Однако и здѣсь и тамъ надо сказать одно: свобода во Христѣ дается намъ лишь по благодати, она не можетъ быть достигнута ни въ порядкѣ «естественной» эволюціи, ни въ порядкѣ самосовершенствованія, — тутъ нѣтъ никакой необходимости или закономерности. Свобода Христова приходитъ къ намъ лишь какъ благодатное осѣяніе Духомъ Святымъ, *и ея предусловіемъ является смиреніе и преданіе себя на волю Божию*. Этимъ сразу опредѣляется отношеніе свободы во Христѣ къ натуральной свободѣ — она покоится ни на уничтоженіи натуральной свободы, ни на ея усовершенствованіи или развитіи: это есть просто иной, благодатный порядокъ, имѣющій лишь преобразить натуральную свободу, «оправдать» ее, дать ей расцвѣсть въ полнотѣ ея и правдѣ. Какъ же это возможно?

Натуральная свобода, проявляясь въ стремленіи нашемъ сбросить съ себя внѣшнее опредѣленіе и принужденіе, имѣетъ ввиду превратить нашу активность въ активность нашего я, сдѣлать ее исходящей изъ нашего внутренняго міра. Но средоточіемъ нашего внутренняго міра — это зналъ уже Ветхій Заветъ, но чрезвычайно настойчиво приводитъ какъ разъ Новый Заветъ — является наше сердце. Въ моральной и религіозной оцѣнкѣ существеннымъ является то, чѣмъ живетъ наше сердце — ибо «гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше». Изъ сердца исходятъ, по слову Спасителя (Матѣ. 15, 19) всѣ злыя дѣла наши, — изъ сердца же исходятъ и все доброе наше и «чистые сердцемъ — Бога узрятъ». Въ этомъ ученіи Новаго Завета, опредѣлившемъ весь нашъ моральный и религіозный строй, не только открывается и истинное средоточіе нашей души, но и снимается тотъ «законъ», подъ которымъ жилъ Ветхій Заветъ и который извнѣ регулировалъ жизнь людей. Перенесеніе центра тяжести на «сердце», ученіе о томъ, что Богу нужно наше сердце, а не внѣшнія дѣла, что смиреніе мытаря больше оправдываетъ его, чѣмъ добродѣтель — фарисея, означаетъ глубочайшій сдвигъ въ самой «натуральной» свободѣ. Христіанство заканчиваетъ эпоху закона) т. е. освобождаетъ отъ власти закона и этимъ *чрезвычайно расширяетъ предѣлы и углубляетъ смыслъ натуральной свободы*. Въ Христѣ открывается новая правда о человѣкѣ, изъясняется даръ свободы, присущій всѣмъ. Человѣкъ становится самимъ собой, лишь опредѣляясь въ сердцѣ своемъ — и это обращеніе къ сердцу, раскрытіе истиннаго источника нашего поведенія есть вмѣстѣ съ тѣмъ окончаніе законничества, т. е. внѣшняго опредѣленія нашей активности.

Но это обращеніе къ сердцу, выводъ изъ подъ власти закона, таитъ въ себѣ чрезвычайныя трудности, въ преодолѣніи которыхъ мы безъ Господа дѣйствительно не

можемъ ничего сотворить. Если слѣдовать императивамъ сердца, то очень скоро открывается, что внутренній міръ нашъ, пока онъ берется въ своей непросвѣтленности и натуральности, представляетъ намъ хаосъ и тьму. Уже въ раннихъ христіанскихъ писаніяхъ — впервые съ особенной силой у Макарія Великаго, а затѣмъ у всѣхъ аскетовъ — раскрывается зловѣщее наше «подполье», та тьма, въ которой пребываетъ наше сердце. Пока мы въ него не заглядываемъ, мы не подозреваемъ всего хаоса и буйства, царящихъ въ немъ движеній, но обращеніе къ сердцу, не подкрѣпленное силами свѣше, обрекаетъ насъ на нѣкій мистическій импрессионизмъ, а вся этика пріобрѣтаетъ характеръ мистическаго натурализма. Мы слѣдуемъ императивамъ сердца — и этотъ анонизмъ и ирраціонализмъ легко переходитъ, въ силу непросвѣтленности сердца, въ аморализмъ. Мы не можемъ совладать съ нашей свободой, съ буйствомъ и хаосомъ нашего сердца и горько сознаемъ, что хотя намъ «все позволено», но «не все полезно». Мы начинаемъ понимать, что одно обращеніе къ внутреннему человѣку, къ его сердцу еще не вводитъ насъ въ тайну свободы, хотя уже выводитъ на просторъ ея: безблагодатная свобода оказывается безсильной и безкрылой. И когда ап. Павелъ пишетъ: «мы не подъ закономъ, а подъ благодатью» (Римл. 6, 15), то обѣ части этой мысли должны быть соблюдены, чтобы вмѣстѣ благовѣстіе свободы. Его смыслъ заключается больше въ томъ, что мы «подъ благодатью», чѣмъ въ томъ, что мы «не подъ закономъ», ибо послѣднее заключается въ первомъ, но не наоборотъ: одно освобожденіе отъ закона еще не вводитъ насъ въ царство благодати. Перенесеніе центра тяжести на внутренняго человѣка и совпадающее съ этимъ преодоленіе внѣшняго закона, обращеніе къ сердцу, взятому въ его натуральныхъ движеніяхъ, вѣрно лишь, какъ первый шагъ въ освѣщеніи человѣка свѣтомъ Христовымъ. Христосъ расширяетъ безмѣрно нашу натуральную свободу, но для того, чтобы мы свободно пришли къ Нему, чтобы мы въ Немъ просвѣтили «естественную» тьму нашего сердца. Безъ этого, безъ аскетической работы надъ собой и смиреннаго отданія себя Богу, расширенная до безмѣрности свобода влечетъ на болѣе даже роковой путь, чѣмъ это было въ эпоху закона.

Эти трудности вращаются вокругъ все того же — вокругъ соотношенія въ насъ, въ нашей жизни натурального и благодатнаго. Христіанство, перенося центръ тяжести на внутренняго человѣка, безмѣрно расширяетъ даръ свободы, но сердце въ своемъ ествѣ (послѣ грѣхопаденія!) есть хаосъ, изъ котораго самъ человѣкъ выбраться не можетъ. Поэтому обнаженіе нашей природной тьмы должно быть соединено съ благодатной помощью — и такъ какъ благодать намъ дается свѣше, но не достигается нашими усиліями, вообще приходитъ свободно, а не по необходимости, то передъ христіанской совѣстью возникаютъ здѣсь трудные и даже роковые вопросы. Внутренняя ясность, присущая здѣсь Православію, обусловлена всѣмъ его духомъ, и это отчетливо усматривается даже при бѣгломъ его сопоставленіи съ другими исповѣданіями.

Дѣйствительно — мы и въ католицизмѣ находимъ глубокое сознаніе, что ано-
мизмъ (освобожденіе отъ «закона») можетъ быть подлинно преодолено лишь въ
Церкви; поэтому и въ католицизмѣ мы находимъ послѣдовательное и глубокое
передвиженіе тайны свободы изъ отдѣльной личности въ Церковь. Но въ духовныхъ
перспективахъ католицизма это въ сущности связано съ подавленіемъ личности. Вся
ея свобода исчерпывается и заканчивается отдачей своей свободы Церкви, послу-
шаніемъ ея авторитету; внутренній хаосъ поэтому не преодолевается и не просвѣт-
ляется, а просто отсѣкается; самая связь личности съ Церковью поконится на *внѣш-*
немъ усмирении хаоса въ сердцѣ, т. е. *на бѣгствѣ личности отъ самой себя*. Въ силу
этого въ католическую мистику вкрались тона гностическаго дуализма, нѣкоторое
презрѣніе къ тѣлу и къ природѣ, къ плоти индивидуальной, національной, истори-
ческой. «Естество» въ его реальномъ многообразіи, въ хаосѣ его природныхъ дви-
женій не идетъ къ просвѣтленію, — благовѣстіе свободы оказывается поэтому не
до конца понятнымъ. Личность, въ ея своеобразіи, въ ея реальномъ содержаніи, не
спасается во Христѣ, какъ таковая, но спасается *отъ* себя, и система христіанской
свободы неизбежно переходитъ въ систему новаго, христіанскаго законничества.
Характернѣйшимъ выраженіемъ этого является психологія послушанія Церкви.
Безъ «послушанія» Церкви, т. е. отдачи своего индивидуальнаго разума, своей воли
Церкви нельзя мыслить ея соборности — ея внутренняго единства и цѣльности, ея
органической общности; поэтому пребываніе въ Церкви даетъ себя чувствовать въ
церковной дисциплинѣ. Но это понятіе церковной дисциплины до такой степени
пріобрѣло внѣшній смыслъ въ католичествѣ, что на долю послушанія, какъ *сво-*
боднаго акта, остается лишь начало общенія съ Церковью, а затѣмъ уже въ личности
нѣтъ мѣста послушанія, а есть лишь мѣсто подчиненію. Православіе не менѣ ка-
толицизма чтитъ послушаніе, но для него оно вырастаетъ на почвѣ любви къ Церкви,
какъ вѣчно живой и свѣжей актъ сліянія съ Церковью: послушаніе поэтому *не на-*
чинаетъ, а лишь выражаетъ и реализуетъ это сродненіе съ Церковью, свободный
смыслъ котораго никогда не исчезаетъ. Въ силу этого аскетика въ Православіи имѣ-
етъ *радостный* характеръ, какъ движеніе къ обоженію и просвѣтленію, а въ като-
личествѣ она угрюма, связана часто съ презрѣніемъ къ міру и его движеніямъ.
Своеобразный «христіанскій спиритуализмъ», съ такой силой развившійся въ про-
тестантизмѣ, кроется уже въ этомъ равнодушіи католицизма къ реальной личности,
въ нечувствіи того, что и къ ней относится благовѣстіе свободы, что спасется, пре-
образится и обожится конкретная полнота личности. Глубочайше съ этимъ связано
и то, что въ католицизмѣ выступаетъ уже съ противоположными чертами — какъ
своеобразный «христіанскій матеріализмъ» — именно его теократическій замыселъ,
его мысль осуществить Царство Божіе черезъ власть, черезъ законъ, какъ бы *минуя*
внутренній міръ человѣка. Историческое бытіе собственно не освѣщается и не пре-
ображается, а внѣшне отсѣкается отъ природной полноты, чтобы получить церков-

ную форму. Торжество этой церковной формы, такъ сказать, внѣшнее оцерковленіе бытію придаетъ самой церковности внѣшній характеръ — это мы и назвали «христіанскимъ матеріализмомъ», ибо здѣсь не духъ церковности, а ея матерія выступаютъ на первый планъ. Неизбѣжное при этомъ историческое и мистическое сосредоточеніе церковной активности въ клиръ, оскуднѣніе активности во всемъ остальномъ церковномъ тѣлѣ — все это внутренне связано съ неполнымъ воспріятіемъ благовѣстія свободы. Свобода пребываетъ въ Церкви, *но не въ и въ Церкви приобщаются къ ней*, — отсюда естественное (исторически даже продуктивное) развитіе внѣшней церковной дисциплины, подмѣнъ христіанскаго послушанія, восходящаго къ свободному и любовному преданію себя Церкви, — подчиненіемъ авторитету клира. Конечно, все это не могло какъ и ничто не можетъ совершенно устранить вѣяніе свободы Христовой въ католическомъ мірѣ, ибо «гдѣ Духъ Господень, тамъ и свобода» но опыту свободы не на что опереться въ католицизмѣ. Хаосъ внутренняго нашего міра, открывающійся съ освобожденіемъ отъ закона, ограничивается, но не закономъ Христовымъ (см. напр., Римл. 8, 2), но закономъ авторитета, сосредоточеннаго въ клиръ. Натуральное должно въ насъ замереть и ступешаться, чтобы уступить мѣсто благодатному; но этотъ спиритуализмъ въ отношеніи къ личности, въ исторіи неизбежно порождаетъ — въ отношеніи къ Церкви — противоположную крайность: черты христіанскаго матеріализма въ теократическомъ замыслѣ звучатъ потомъ даже въ мистическомъ переживаніи Церкви. Многое въ исторіи католичества, въ мистикѣ папизма (очень сложной и напряженной) должно быть объяснено отсюда. Здѣсь же корни и цѣлаго ряда особенностей въ мистическомъ строѣ у католическихъ святыхъ и подвижниковъ (конечно, выключая Св. Франциска Ассизскаго). Нельзя не отмѣтить, что главнымъ сюжетомъ церковнаго творчества въ католициствѣ является Распятіе, а не Воскресеніе Христово — въ полную параллель къ этому и все бытіе знаетъ лишь свою Голгофу, не зная воскресенія. Презрѣніе клира къ браку такъ же здѣсь характерно, какъ и презрѣніе его къ языку, къ національному началу: цвѣтеніе историческаго бытія въ различныхъ народныхъ индивидуальностяхъ лишь мѣшаетъ католицизму! Языкъ — это удивительное проявленіе и проводникъ національнаго духа — не освящается въ католициствѣ, которое предпочло, чтобы во всемъ католическомъ мірѣ богослуженіе совершалось на одномъ и томъ же языкѣ — и при томъ мертвомъ. И національное бытіе такимъ образомъ знаетъ лишь свое распятіе, но не знаетъ своего воскресенія и освященія въ Церкви: такъ и все бытіе, вся «природа» — во Христѣ не обрѣтаетъ своей свободы, не спасается въ своемъ своеобразіи, но лишь черезъ отказъ отъ самого себя приходитъ ко Христу...

Протестантизмъ, во всѣхъ его проявленіяхъ былъ въ христіанскомъ Западѣ реакціей духа свободы, какъ его оставилъ намъ Христосъ. Начало свободы, какъ бы сдавленное и до крайности ограниченное, нашло здѣсь свой выходъ, нашло для себя

просторъ. Личности былъ возвращенъ даръ свободы, но въ силу историческихъ условій онъ былъ понятъ совершенно внѣцерковно, какъ всецѣло индивидуальное начало. Хаосъ натуральной свободы, подстерегающій насъ на порогѣ христіанской свободы, преодолевается здѣсь силами *самой* же личности, ея внутреннимъ самоустроениемъ. Идея «автономной» этики, выдвинутая Кантомъ, выражаетъ поэтому глубочайшую мысль протестантизма — но какъ разъ въ ней съ полной ясностью выступаетъ тотъ же мотивъ законничества, который звучитъ и въ католичествѣ. Правда, это не внѣшній законъ, не авторитетъ церкви, а внутренний законъ, открывающійся въ глубинахъ личности. Протестантизмъ, въ его ученіи о невидимой Церкви, совершенно уже явственно наклоняется въ сторону христіанскаго спиритуализма; все натуральное бытіе не можетъ быть оцерковлено и не нуждается въ этомъ: *для него достаточна его натуральная свобода*. Все бытіе, само въ себѣ, внѣ Христа и Церкви Его, свободно, какъ таковое, не нуждается для того, чтобы быть свободнымъ ни въ освященіи, ни въ преображеніи. Личность, національность, историческій потокъ имѣютъ, такъ сказать свое «естественное» богословіе, внѣ дѣла Христова; лишь сердце человѣка, въ движеніи вѣры и любви, усваиваетъ Его дѣла. Эта невоплотимость правды Христовой въ реальности и отдѣляетъ Церковь отъ всей реальности; оттого собственно въ Церкви нѣтъ ничего историческаго, въ ней ничего не нарастаетъ черезъ исторію, ничего онтологически не накапливается. Культура развивается въ своихъ автономныхъ сферахъ, независимо отъ Церкви; культура свободна *per se* и не нуждается въ «спасеніи» черезъ дѣло Христово. Система христіанскаго спиритуализма приводитъ къ тому, что въ мірѣ нѣтъ и не можетъ быть Христовой свободы — въ мірѣ царитъ и себѣ довлѣетъ натуральная свобода. Чтобы «стоять» въ ней нужно въ самомъ себѣ обрѣсти высшій законъ, т. е. *стоять, по существу, въ самомъ себѣ*. Это переводитъ отъ христіанскаго спиритуализма къ тому религіозному имманентизму, который такъ часто обнаруживается въ культурѣ протестантизма. Отсюда же новое усиленіе, религіозное освященіе индивидуализма, оставленнаго въ наслѣдіе Европѣ Римомъ, и расцвѣтшаго религіозно лишь на почвѣ протестантизма. Личность святится черезъ раскрытіе и совершенствованіе самой себя, идеалъ свободной, законченной въ себѣ, стойкой и независимой ни отъ него и ни отъ личности, идеалъ достоинства человѣческаго, вѣра въ индивидуальный разумъ, въ сущности абсолютный этический плюрализмъ — таковы духовныя перспективы, открывающіяся въ протестантизмѣ.

Какъ все иначе въ Православіи! Какъ трудно намъ раздѣлить духовную установку католицизма, при всей близости въ догматическомъ сознаніи, какъ трудно принять систему христіанскаго спиритуализма въ протестантизмѣ, при всемъ совпадении въ духѣ свободы! Въ католицизмѣ мы не можемъ принять его отреченія отъ свободы; для насъ — тотъ хаосъ во внутреннемъ нашемъ мірѣ, который насъ ожидаетъ на порогѣ свободы, не ведетъ къ отказу отъ свободы, а наоборотъ, впервые

какъ разъ ставить ея задачу, опредѣляетъ ея проблему. Именно потому, что освобожденное отъ внѣшняго закона сердце стоитъ передъ опасностью мистическаго импрессионизма, путь свободы и долженъ быть путемъ просвѣтленія внутренней тьмы, благодатнаго преодоленія внутренняго хаоса. Если мы не подъ закономъ, то будемъ же подъ благодатью — и въ снисканіи благодати и лежитъ путь къ тому, чтобы устоять въ свободѣ, къ которой насъ призвалъ Христосъ. А это значить, что обрѣсти свою свободу мы можемъ лишь въ Церкви и съ Церковью. Этимъ Православіе рѣзко отграничивается отъ протестантскаго пониманія свободы: намъ чуждъ индивидуализмъ и раціонализмъ, чуждо все ученіе о личности, какъ самостоятельномъ, самодостаточномъ началѣ (что вовсе не осуждаетъ православную мысль на имперсонализмъ) — *чуждо и ученіе о разумѣ, какъ функціи личности. Лишь въ Церкви расцвѣтаетъ личность*, а внѣ Церкви она безсильна и не можетъ справиться съ своей свободой; лишь въ разумѣ Церкви завершается и становится органомъ истины мыслительная жизнь личности. Но Церковь вовсе не поглощаетъ личности, не насилуетъ ея свободы и разума, вообще не внѣшне дѣйствуетъ на личность. Найти себя въ Церкви это значить — освободиться отъ погруженности въ самого себя, встать на путь смиренія и на немъ ощутить себя въ связи съ живымъ цѣлымъ; это значить — не отказываясь ни отъ чего въ себѣ, научиться все осмысливать не съ точки зрѣнія своей отдѣльности, а съ точки зрѣнія Церкви. Преодолевая иллюзію своей самодостаточности и восполняя себя въ Церкви, мы впервые можемъ дать просторъ всему въ насъ своеобразному и неповторимому, стремясь къ его «оцерковленію» — но не внѣшнему, а внутреннему, черезъ очищеніе сердца, черезъ внутреннее осіяніе души благодатью. Вѣра во Христа такъ же не осуществляетъ еще въ насъ свободы во Христа, какъ вѣра не осуществляетъ въ насъ и любви Христовой. Свобода во Христѣ есть состояніе благодатное, достижимое лишь въ Церкви, но раскрывающееся въ каждой личности, какъ ея свобода. Путь къ этому воскресенію натурального въ благодатномъ идетъ черезъ смиреніе, т. е. черезъ дѣйственное преодоленіе замкнутости въ себѣ и сродненіе съ Церковью. Но это смиреніе всегда само должно быть свободнымъ, исходить изъ глубинъ души, опредѣляться сердцемъ, чтобы раскрыть возможность лучами благодати проникать въ тайники нашего существа. Смиреніе, растущее изъ любви къ Богу, есть тоже принесеніе себя въ жертву Богу («да будетъ воля Твоя»), но оно уже есть и начало просвѣтленія нашего сердца и возстановленія всего его состава въ благодатномъ порядкѣ. Это смиреніе не только не ослабляетъ личности, а наоборотъ, даетъ ей силу, свободу — и потому для Православія совершенно немыслимо сосредоточеніе церковной активности въ клиръ: все церковное тѣло есть субъектъ этой активности.

Свобода во Христѣ раскрывается въ личности, *но не личность является субъектомъ свободы*, а Церковь въ цѣломъ: свобода во Христѣ дана Церкви, значить дана и намъ въ Церкви, но она не дана и неосуществима въ отдѣльномъ, внѣ Церкви

стоящемъ человѣкѣ. Какъ истина вручена разуму Церкви въ цѣломъ, а въ отдѣльномъ человѣкѣ, въ его разумѣ раскрывается неполно и частично, такъ и свобода дана Церкви и въ ней лишь осуществляется, а отдѣльная личность обрѣтаетъ свою свободу и реализуетъ ее не сама по себѣ, а лишь въ Церкви.

Но какъ же мыслить личность свободной, если она свободна лишь въ Церкви, если субъектомъ свободы является Церковь, а не личность. Не имѣемъ ли здѣсь дѣло въ сущности съ такимъ пониманіемъ свободы, которое является болѣе глубокимъ ея отрицаніемъ, чѣмъ это мы находимъ въ католичествѣ, гдѣ лишь безсиліе свободы, ея трудности и искушенія ведутъ къ отреченію отъ нея? Въ системѣ же, набросанной выше, личности приписывается: *безпредѣльная свобода до сліянія съ Церковью*, но свобода роковая и безсильная, а затѣмъ *нѣкое пребываніе въ свободѣ съ Церковью*. Отъ личности не отнимается ли самое глубокое, самое священное въ ней — *царь ея свободы*? Не содержитъ ли въ себѣ намѣченное выше пониманіе свободы, какъ свободы Церкви и въ Церкви — глубочайшее отрицаніе свободы въ человѣкѣ и перенесеніе всей свободы къ Богу (въ Его дѣйствіяхъ въ человѣкѣ)? Вѣдь если истинная свобода открывается намъ тогда, когда мы соединяемся съ Церковью, т. е. есть нѣкій благодатный фактъ, не зависящій отъ самого человѣка, то это его «*пребываніе въ свободѣ*» есть ли *его* свобода? Не есть ли такая наша свобода лишь свобода Бога въ насъ? Не есть ли наша активность съ мистической точки зрѣнія, не наша собственно, а лишь дѣйствіе Бога въ насъ? Это такъ же можетъ привести насъ къ квіетизму, какъ и къ своеобразному мистическому окказіонализму, при которомъ въ человѣкѣ нѣтъ собственно никакой *его* активности, но вся активность отъ Бога, а человѣку принадлежитъ лишь быть орудіемъ Бога?

Нельзя отрицать всей серьезности и умѣстности этихъ вопросовъ. Мы здѣсь подходимъ къ труднѣйшимъ проблемамъ метафизики христіанства, а вмѣстѣ съ тѣмъ къ самымъ существеннымъ сторонамъ благовѣстія свободы, какъ его сохранило Православіе. Оно отвѣчаетъ на поднятые вопросы ученіемъ о соборности Церкви — ученіемъ недостаточное еще сформулированнымъ, но тѣмъ болѣе глубокимъ въ его живомъ откровеніи въ Церкви.

«Соборность» Церкви есть прежде всего выраженіе ея вселенскаго духа. Не выѣшнее распространеніе Церкви въ мірѣ создаетъ ея вселенскость, а наоборотъ, — самое это распространеніе Церкви выявляетъ и реализуетъ внутреннюю устремленность къ тому, чтобы охватить и освятить весь міръ, чтобы своей благодатной силой спасти его. Этой устремленности Церкви къ спасенію всего міра отвѣчаетъ и то, что въ Церкви уже пребываетъ весь міръ, — хотя самъ міръ этого не знаетъ и въ значительной своей части даже и не хочетъ этого. Но Церковь, насажденная Спасителемъ, стала душой міра, его сокровеннымъ средоточіемъ, мѣстомъ встрѣчи божественнаго и человѣческаго, т. е. возможностью просвѣтленія и обоженія міра и человѣка. Потому все и можетъ быть оперковано, что все уже заключено въ

Церкви, но не въ своей реальной сторонѣ, столь часто отстоящей отъ Церкви, а въ своей идеальной, невоплощенной, но воплотимой сторонѣ. Церковь стала матерью всѣхъ и оцерковленіе есть реализація нашего сыновства въ Церкви, которая каждого ждетъ къ себѣ, о всемъ и обо всѣхъ молится и скорбитъ, какъ истинная мать. Человѣчество и міръ уже собраны внутренно въ Церкви, и все, что приходитъ къ Церкви, не становится впервые ей роднымъ, а лишь открываетъ это исконное во Христѣ родство свое. Эта онтологическая, хотя и закрытая, не реализованная, а лишь потенциальная собранность міра въ Церкви есть вселенскость Церкви, и отсюда и вытекаетъ ея вселенскій духъ, ея живая и неустанная любовь къ міру, вселенская ея устремленность. Соборность лишь *выражается* въ вселенскомъ духѣ Церкви, но *она есть и пребываетъ*, какъ нѣкій онтологическій фактъ. Развѣтіе этого ученія въ самомъ Православіи не нашло законченнаго догматическаго выраженія, но какъ неформулированный догматъ оно живетъ глубоко въ Церкви. Вселенскій духъ Православія потому такъ рѣзко противостоитъ внѣшнему универсализму католичества, что внѣшнее собраніе міра въ Церкви есть для Православія не начало, а конецъ созиданія Царства Божія. Міръ уже пребываетъ въ Церкви — въ своихъ идеальныхъ, нереализованныхъ основахъ, онъ уже собранъ въ Церкви, но эта мистическая собранность, эти излученія Боговоплощенія весь міръ должны освѣтить его и направить его (въ его реальности) къ Церкви. Мистическая собранность міра въ Церкви должна стать реальной лишь черезъ нашу свободу — въ категорическомъ признаніи этого и лежитъ отличіе Православія отъ католичества. Но эта мистическая собранность уже есть, какъ задача и путь оцерковленія міра — и здѣсь Православіе такъ рѣзко отличается отъ спиритуализма протестантскаго міроощущенія. Бытіе, отошедшее черезъ грѣхъ отъ Бога, *только въ Церкви можетъ съ Нимъ возсоединиться*, потому что черезъ Боговоплощеніе и Искупительное дѣло Спасителя мистически уже состоялось во Христѣ это соединеніе. Церковь и есть, какъ тѣло Христово, средоточіе и сила этого возсоединенія, она хранитъ его для каждого, возлагая на каждого реализацію, явленіе въ реальности этого уже совершеннаго Христомъ возсоединенія съ Богомъ. Соборность изъ мистической должна стать всецѣлой, охватить всю реальность, — и этимъ Православіе такъ же отлично отъ протестантизма (въ его ученіи о невидимой Церкви), какъ отлично оно отъ него въ признаніи мистической собранности всего въ Церкви. Отдѣленность наша другъ отъ друга, мнимая въ онтологіи до явленія Христа, стала вдвойнѣ мнимой послѣ созданія Церкви. Единство не нужно еще создавать, его лишь нужно раскрыть и осуществить — этотъ приматъ Церкви есть тотъ новый онтологическій фактъ, который принесъ міру Христосъ въ своемъ воплощеніи и своемъ искупительномъ дѣлѣ. Нечувствіе этой собранности міра въ Церкви, этой обращенности ея къ міру, какъ Матери, съ любовью и скорбью слѣдящей за всѣми и всѣмъ, что еще не стало реально единымъ съ ней, опредѣлило религіозную судьбу протестантизма. Съ особой силой

это сказывается въ нечувствіи «церковнаго преданія», — онтологія церковности воспринимается поэтому здѣсь лишь въ своей «невидимой» сторонѣ, какъ то отсѣченной отъ живой связи со всѣмъ бытіемъ. Историческое бытіе накоплялось, а Церковь для протестантизма была и остается внѣ этого, ея жизнь не есть «историческая» жизнь, и мы въ настоящее время такъ же стоимъ передъ Евангеліемъ, какъ стоялъ міръ въ первомъ вѣкѣ. Невоплотимость Церкви, отсутствіе въ ней подлинной связи съ міромъ и ведетъ къ разрыву ихъ: какъ Церковь здѣсь пребываетъ внѣ міра, такъ и міръ — внѣ Церкви. «Соборность» есть лишь нѣкій психологическій фактъ, для котораго собственно нѣтъ никакой онтологической основы, да и самое собраніе въ Церковь остается внутреннимъ, не затрагивая реальности. Если въ католичествѣ оцерковленіе, приведеніе реального міра къ Церкви идетъ мимо свободы, то въ протестантизмѣ свобода утверждается, какъ абсолютно личное, внутреннее начало, только внутренне могущее сочетаться въ единство съ міромъ. Если тамъ — реальное существо вытѣсняетъ свободу, то здѣсь свобода вытѣсняетъ реальное единство.

Церковь есть богочеловѣческій организмъ, божественное въ ней не ослабляетъ и не подавляетъ человѣческаго, но и само не подавляется человѣческимъ. Въ Церкви вѣетъ духъ свободы, и это открываетъ просторъ человѣческому началу, требуетъ даже этого простора, ибо лишь черезъ свободное устремленіе сердца дѣло Спасителя, собраніе человѣчества и міра можетъ стать реальнымъ. Духъ свободы въ Православіи не позволяетъ ему поставить реальное единство внѣ этого внутреннего преображенія міра, иначе говоря — глубочайше противится теократическому замыслу, стремленію съ помощью власти насадить Царство Божіе. Единство, которымъ живетъ Церковь и о которомъ она постоянно молится, есть единство свободного соединенія во Христѣ, есть внутренняя созвучность живущихъ о Христѣ сердецъ. Но это свободное движеніе ко Христу потому только и возможно для насъ, что Христосъ всѣхъ и все возлюбилъ, — если бы не было нашей, Христомъ дарованной, не реализованной, но потенциально уже данной намъ связи съ Церковью, какъ бы мы, своими силами, могли соединить свою грѣховность со святостью. Уже въ созданіи міра была дана живая связность бытія въ себѣ и живая связность его съ Богомъ, — но нарушенная (хотя и не уничтоженная грѣхопадениемъ) эта связность восстановлена Христомъ черезъ созданіе Церкви. Потенциальная соборность, оставшаяся до Христа неосуществимой, непереводимой въ реальность, во Христѣ открылась для насъ какъ осуществимая. Это и есть Церковь, какъ «небо на землѣ», какъ точка соединенія божественнаго и человѣческаго; съ особой силой переживаемъ мы это въ таинствахъ Церкви, но мистическій реализмъ Церкви свѣтится въ каждомъ актѣ ея. Какъ забыть намъ слова Спасителя: «ядый Мою плоть и пійй Мою кровь, во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ» (Іоан. 6, 56)? Это пребываніе наше во Христѣ Спасителѣ и Его пребываніе въ насъ, достигающее полноты въ причащеніи, образуетъ истинный смыслъ и всего пребыванія нашего въ Церкви. Конечно, мистическое и

реальное соединены здѣсь такъ, что воспріятіе ихъ глубочайшаго единства не дается внѣшнему взору. Но не то ли же должно сказать о Боговоплощеніи, о всей тайнѣ Богочеловѣчества Иисуса Христа? Чувственные глаза («несмысленная и косная сердцемъ», Луки 24, 25) усваиваютъ только человѣчество во Иисусѣ Христѣ, и нужно духовно родиться, чтобы усвоить «нераздѣльность и неслиянность» во Христѣ Иисусѣ Божественнаго и человѣческаго.

Пребываніе въ Церкви въ такой полнотѣ даетъ намъ усвоить эту тайну «нераздѣльности и неслиянности» Божественнаго и Человѣческаго во Христѣ, что душа наша становится способной вмѣстить (не говорю — понять) и тайну Церкви. Мы носимъ въ себѣ залогъ и силу объединенія со всѣми и всѣмъ черезъ Церковь, — и это и прорастаетъ въ насъ психологически, какъ любовь во Христѣ, въ лучахъ которой исчезаютъ всѣ перегородки между людьми, и далекое и чужое становится роднымъ и дорогимъ. Въ этомъ переводится въ реальный планъ то мистическое сближеніе, которое даетъ намъ Церковь, — и здѣсь, въ путяхъ любви и въ путяхъ церковнаго спасенія, открывается одинъ изъ отсвѣтовъ въ насъ величайшей тайны — Св. Троицы. Богъ единъ, но Богъ и троиченъ; дѣйствительно Единство Божества, но дѣйствительна и троичность его. Эту тайну Тріединства не усваиваетъ нашъ умъ и постоянно даетъ перевѣсъ то началу единства, то началу троичности, — но сердце твердо хранитъ эту тайну *и въ Церкви укрѣпляется въ ней* — ибо въ самой Церкви ея полнота не ослабляетъ ея живого единства. Даже пути натуральной человѣческой любви хранятъ въ себѣ отсвѣтъ этой тайны, — ибо и ея пути есть пути къ единосущію, къ тому, чтобы двое стали одно, не переставъ быть двумя. Но любовь во Христѣ соединяетъ насъ не съ кѣмъ либо однимъ, а со всѣми; Церковь открывается намъ какъ осуществленное единосущіе ея членовъ во Христѣ, какъ потенциальное единосущіе и всего внѣцерковнаго міра съ нами. Не теряя себя, мы въ Церкви обрѣтаемъ реальное единосущіе со всѣми, и эта новая жизнь въ насъ и проявляется въ любви Христовой или — что то же — въ благодати Св. Духа. Живое единство въ Церкви есть непременно свободное, т. е. оно восходитъ къ движеніямъ сердца, а не держится внѣшне, черезъ внѣшній или внутренній законъ. Это единосущіе, не поглощающее своеобразія каждаго лица, сохраняющее свободу его, есть отсвѣтъ въ насъ тайны Св. Троицы, — но это же значить, что обособленіе и отдѣльность людей не есть только явленіе, не значить, что они метафизически укоренены; метафизическая основа индивидуальности, охраняющая ея своеобразіе и свободу, не такова, чтобы быть абсолютной и непрозрачной — она не исключаетъ единства и даже таинственнаго нашего единосущія (не подобосущія!). Эта потенциальная собранность наша, данная уже при сотвореніи міра, но ставшая «неплодящей» вслѣдствіе грѣха, ожила и утвердилась во Христѣ въ созданной Имъ Церкви, — и здѣсь она тоже пребываетъ потенциальной, но уже «плодящей», могущей стать реальной. Потенціальность этой соборности связана съ нашей свободой — изнутри, изъ

глубины сердца только и может исходить движеніе наше къ тому, чтобы потенциальная собранность въ Церкви стала во мнѣ, въ насъ реальной и дѣйственной.

Соборность, заключенная въ Церкви, есть живая полнота множества и конкретное его единство, — все может спастись черезъ Церковь, т. е. найти свое мѣсто въ вѣчности. Но это спасеніе черезъ Церковь невозможно безъ свободного обращенія къ ней: нѣтъ соборности, если нѣтъ свободы — ибо тогда было бы внѣшнее и принудительное объединеніе, въ которомъ объединялась бы полнота бытія — но нѣтъ и свободы, если мы окончательно отдѣлены другъ отъ друга, если мы не собраны уже Матерью-Церковью, если она не ждетъ насъ и не зоветъ къ себѣ — ибо наша свобода безъ этого безсильна и бесплодна. Свобода, какъ актъ отдѣльнаго, въ себѣ замкнутого человѣка, не можетъ пойти дальше освобожденія отъ всякаго закона («все мнѣ позволено»); слѣдующій шагъ можетъ быть сдѣланъ лишь въ сердцѣ, осѣненномъ благодатью. Но если въ человѣкѣ дѣйствуетъ уже благодать, то значитъ онъ уже въ Церкви, сосудъ благодати, онъ уже питается ея соками, свѣтится ея свѣтомъ, видитъ ея зрѣніемъ. Благодать въ человѣкѣ дѣлаетъ реальной его связь съ Церковью, — и тогда отдѣльный человѣкъ перестаетъ быть отдѣльнымъ, но принадлежитъ высшему единству, не теряя себя, не теряя своей свободы, не теряя свою обособленность. Благодать въ человѣкѣ связываетъ хаосъ, царящій въ его сердцѣ, и просвѣтляетъ его «Свѣтомъ Лица Христова», какъ говоритъ одна церковная молитва. Когда ап. Павелъ пишетъ (Галат. 2,20): «уже не я живу, но во мнѣ живетъ Христосъ», то въ этихъ словахъ выражена эта мысль о единосущіи нашемъ (по благодати) со Христомъ: это и есть путь къ обоженію.

На литургіи, въ заамвонной молитвѣ, мы молимся о томъ, чтобы Господь «сохранилъ исполненіе Церкви». Это «исполненіе Церкви» уже есть, ибо Церковь, какъ Мать, любовью своей все обнимаетъ, и отсюда ея вселенскій духъ, ея космическій путь. Обнимая весь міръ въ любви и молитвѣ, Церковь ждетъ, когда все, въ свободномъ устремленіи къ Богу, придетъ къ Нему, когда ея мистическая соборность станетъ реальной и весь космосъ освободится отъ рабства тлѣнію. Но по слову ап. Павла «тварь покорилась суетѣ не добровольно, а по волѣ покорившаго ее» (Римл. 8, 20); космическое торжество Церкви задерживается человѣкомъ, даромъ свободы ему присущимъ. Въ человѣкѣ и черезъ человѣка, черезъ его возвращеніе къ Богу, разрѣшается и космическая трагедія — и этотъ мистическій антропоцентризмъ съ новой стороны освѣщаетъ тайну Церкви. Церковь стала душой міра, но она стала и центральной темой исторіи человѣчества — ибо черезъ исторію происходитъ излученіе Искупительнаго дѣла Спасителя въ міръ. Не въ отдѣльномъ человѣкѣ совершается реальная жизнь Церкви, а въ живой конкретной сросшенности членовъ Церкви въ одно цѣлое. Церковь имѣетъ свою историческую плоть, свое историческое явленіе, но именно какъ Церковь, а не какъ человѣческое учрежденіе. Здѣсь Православіе вмѣстѣ съ католицизмомъ одинаково противостоитъ протестантизму, ибо

Православіе (вмѣстѣ съ католицизмомъ) учить о Церкви, какъ живомъ и подлинномъ единствѣ умершихъ и живыхъ, ея видимаго и невидимаго состава. Церковь на землѣ есть *историческое* явленіе Церкви, ея не исчерпывающее, но вмѣстѣ съ тѣмъ внутренне связанное со всей полнотой. Соборность дана намъ не только въ мистическомъ единствѣ всѣхъ въ Матери-Церкви, но она уже пульсируетъ и въ реальномъ, въ историческомъ единствѣ Церкви на землѣ. Конечно, Церкви лишь въ полнотѣ видимаго и невидимаго состава ея принадлежитъ сила Христова, лишь въ полнотѣ дана святость и непогрѣшимость: Церковь на землѣ, въ человѣческой своей сторонѣ, можетъ быть подверженной грѣху, соблазнамъ, впадать въ ереси. Въ этой исторической сторонѣ Церкви есть однако свое отраженіе той мистической собранности всего и всѣхъ въ живое цѣлое, которая образуетъ самое ея существо — она дана въ іерархіи и соборахъ.

Судьбы іерархическаго начала въ христіанскихъ исповѣданіяхъ необычайно характерны для различнаго пониманія свободы и соборности. Церковь есть мистическій организмъ, тѣло Христово и оттого начало іерархіи не только практически цѣлесообразно, но и внутренне отвѣчаетъ духу Церкви. Однако священнослужители суть лишь *предстоятели* Церкви, призванные благодатью къ совершенію таинствъ, но совершающіе ихъ *въ* Церкви, и *съ* Церковью. Сама Церковь черезъ нихъ совершаетъ таинства, и потому правильно надо признать то, что личныя свойства священника, его грѣховность и маловѣріе не останавливаютъ дѣйствія благодати. И все же — лишь черезъ нихъ совершаются таинства, — и это не только потому, что черезъ священство, черезъ преемство благодати сохраняется историческая связь съ неисполненіемъ Духа Святаго Апостоламъ, а черезъ нихъ — всей Церкви. Кромѣ исторической правды іерархіи въ Церкви, есть въ ней и мистическая правда, ибо благодать сообщается Церкви всегда черезъ личность, а не безлично.

Но эта благодатная выдѣленность священства, его особые дары и особая задача ни въ малѣйшей степени не ослабляютъ жизненности всего церковнаго тѣла, ибо благодать въ отдѣльномъ священникѣ держится не его личными заслугами и свойствами, а его живой связью со всей Церковью. Сила Христова сообщена всей Церкви, какъ ей же, въ ея живой полнотѣ, дана и святость и непогрѣшимость. Это и находитъ свое историческое выраженіе въ соборахъ, какъ проявленіяхъ жизни всей Церкви на землѣ.

Въ протестантизмѣ начало іерархіи настолько ослаблено, что оно сохранило болѣе внѣшній, такъ сказать, техническій смыслъ. Перенесеніе всего на личность вѣра въ индивидуальный разумъ и естественное ослабленіе и даже вывѣтриваніе идеи церковнаго разума, неизбежная отсюда онтологическая разъединенность членовъ Церкви и даже ихъ атомизація привели къ тому, что между клиромъ и церковнымъ народомъ утратилось различіе. Церковь на землѣ перестала быть органическимъ единствомъ, а по истинѣ стала совокупностью вѣрующихъ, чѣмъ то въ родѣ

соціально-психического объединенія. Единосушіе замѣняется подобосушіемъ, отдѣльные члены, соединенные лишь въ вѣрѣ, такъ и остаются реально между собой отдѣльными, поэтому ученіе о церковномъ разумѣ, какъ основѣ и границѣ индивидуальнаго разума, собственно неосуществимо въ протестантизмѣ. Ослабленіе іерархическаго начала связано здѣсь такимъ образомъ съ ослабленнымъ раскрытіемъ соборности, пребывающей лишь невидимо и не могущей быть воплощенной, — протестантизмъ какъ бы вернулся къ «натуральной» соборности — къ тѣмъ отсвѣтамъ первозданной близости міра къ Богу, которыя сохранились въ мірѣ послѣ грѣхопаденія. — Католичество, сохранившее вѣрность Церкви, сохранило и іерархію, — но неувоенность благовѣстія свободы, ослабившая эмпирически жизненность всего церковнаго организма, способствовало тому сосредоточенію всей активности въ клиръ, которое выдвигалось различными чисто историческими явленіями. Изъ этого внутренне и родился папизмъ, ученіе о воплощеніи въ папѣ того, что дано въ Церкви. Соборы, какъ бы пробуждавшіе активность Церкви, все же не давали мѣста мірянамъ, а съ другой стороны утратили свое прежнее значеніе: соборное управленіе Церковью не только практически, но и въ сознаніи церковномъ отодвинулось въ далекое прошлое. Въ Православіи же, при всемъ глубочайшемъ преклоненіи передъ клиромъ и подлинно благоговѣйномъ отношеніи къ нему, никогда не утрачивалось сознаніе того, что Церковь управляется соборно, т. е. по формулѣ посланія восточныхъ патріарховъ — всѣмъ церковнымъ народомъ. Для Православія носителемъ церковной силы и разума является вся Церковь въ ея живомъ единствѣ, и никогда одно лицо не могло бы претендовать на непогрѣшимость. Непогрѣшимость дана Церкви, какъ живой цѣлостности, — отдѣльное же лицо, глава Церкви, можетъ лишь выражать истину и хранить ее. Часто на вселенскихъ соборахъ провозвѣстникомъ истины и столпомъ Православія бывалъ не первоіерархъ, а низшій въ чинѣ клирикъ. Поэтому въ Православіи нѣтъ формальныхъ признаковъ вселенскаго собора, вѣрнѣе формальная правильность въ организаціи собора вовсе не является достаточной — лишь сама же Церковь даетъ окончательную квалификацію тѣхъ или иныхъ соборныхъ дѣяній. Это вноситъ извѣстную неопредѣленность въ ученіе о соборахъ — по крайней мѣрѣ, съ формально юридической точки зрѣнія. Но въ Церкви дѣйствуетъ Святой Духъ, и только это и дѣлаетъ ее хранительницей истины, воплощеніемъ Премудрости Божіей. Отсюда и видно, что соборное управленіе Церковью, рѣшительно несогласуемое съ папизмомъ, единственно вѣрно выражаетъ самую природу Церкви. Церковь есть тѣло Христово, мистическій организмъ, — ея жизнь есть жизнь всего организма. Іерархизмъ вѣренъ, но невѣрно отнятіе у всего церковнаго народа активности, невѣрно сосредоточеніе всей силы въ клиръ: на такомъ пути можетъ происходить лишь высыханіе тѣла церковнаго, ослабленіе свободы входящихъ въ его составъ личностей. Вселенскій духъ Церкви связанъ съ дыханіемъ жизни во всемъ ея составѣ, иначе будетъ слабѣть органическая связь

въ ней и постепенно подмѣняться внѣшней, любовь станетъ замѣняться подчиненіемъ. Жизнь Церкви на землѣ, чтобы не растворялись богатства, присущія ей въ мистическихъ нѣдрахъ, должна быть связана съ свободой и жизненностью всѣхъ членовъ Церкви. То, что соединилъ русскій языкъ въ слово «соборность» — соборное управленіе Церковью и собираніе всего міра въ лонѣ Церкви и дѣйствіе вселенскаго духа въ ней — глубочайше связано одно съ другимъ по существу.

Въ правильномъ сочетаніи началъ свободы и соборности лежитъ ключъ къ догматической чистотѣ Православія. Вопросъ былъ поставленъ такъ: если мы подлинно свободны лишь въ Церкви, то есть ли это свобода Божія въ насъ или это дѣйствительно наша, человѣческая свобода? Въ самомъ вопросѣ какъ бы предугадывается возможность двухъ противоположныхъ рѣшеній, — между тѣмъ истина, какъ ее даетъ намъ Православіе, въ томъ и заключается, что *снимается самая автономія*. Лишь въ Церкви совершается Боговоплощеніе, т. е. нераздѣльное и неслиянное сочетаніе Божественнаго и человѣческаго, и въ Церкви нѣтъ свободы человѣка отдѣльно отъ свободы Божества въ насъ (т. е. дѣйствія благодати въ насъ), ибо натуральное, лишь будучи преображеннымъ благодатно, реализуетъ свою свободу. Это значитъ, что человѣкъ обрѣтаетъ свою свободу, лишь отдаваясь Богу, въ смиреніи преклоняясь передъ Нимъ, — а Господь дѣйствуетъ въ насъ не мимо нашей свободы, а лишь черезъ нее. Тайна свободы есть поэтому лишь особый аспектъ Боговоплощенія какъ оно пребываетъ въ Церкви, а черезъ Церковь въ насъ.

Итакъ, свободенъ ли *человѣкъ* въ Церкви? Да, это свобода человѣка — и какъ глубоко ощущаемъ мы, въ нашихъ паденіяхъ, всю реальность *нашей* свободы — именно въ атмосферѣ Церкви! Внѣцерковное покаяніе имѣетъ и другой смыслъ и какъ бы иную тональность, чѣмъ покаяніе въ Церкви, когда съ такой болью переживается каждымъ его неправда въ свѣтѣ жизни, открывающейся каждому въ Церкви. Но свобода въ Церкви не есть свобода обособленнаго человѣка, а свобода члена Церкви, т. е. свобода, осіянная благодатью Св. Духа. Система окказіонализма не тѣмъ неправа, что въ активности нашей она усматриваетъ лишь дѣйствіе Божества, — ибо это дѣйствіе (въ Церкви) дѣйствительно есть налицо: но свобода въ Церкви есть въ самомъ дѣлѣ свобода, осіянная благодатью, восполненная благодатью Св. Духа. Система окказіонализма неправа однако въ томъ, что она мыслитъ человѣка пассивнымъ, въ то время какъ лишь благодаря свободѣ человѣка, свободнымъ его актомъ — излученія силы Божіей только и происходятъ въ насъ. Окказіонализмъ, какъ отрицаніе активности бытія, какъ неусвоеніе силы въ самомъ бытіи, такъ же поэтому акосмиченъ, какъ и та система, которая отдѣляетъ міръ отъ Бога, дѣлаетъ его непроницаемымъ для лучей Божества и ненуждающимся въ ней. Мнимость космичности обнаруживается въ послѣднемъ случаѣ въ томъ, что истинное бытіе приписывается все же Богу, а въ мірѣ пребываетъ низшее — неосвященное и неосвящаемое бытіе. А въ Православіи намъ свѣтитъ истина о свободѣ во Христѣ — это

наша свобода, но это свобода съ Христомъ: Господь не дѣйствуетъ въ человѣкѣ помимо его свободы, но и свобода не созидаетъ ничего безъ Бога. Господь нашъ создалъ Церковь, и лишь въ ней и съ ней стала вновь возможна для насъ, осуществима наша свобода.

*
* *

Свободы въ мірѣ много, но истинной свободой является лишь свобода во Христѣ, ибо только въ ней открывается путь къ освобожденію отъ главной скованности нашей — отъ «рабства тлѣнію»; свобода во Христѣ открываетъ намъ путь къ спасенію — къ преображенію и обоженію. Но эта свобода не дается отдѣльному лицу — она дана въ Церкви, а въ Церкви дается всѣмъ, ибо Церковь, какъ Мать всѣхъ обнимаетъ и внутренне всѣхъ въ себѣ включаетъ. Эта мистическая собранность насъ въ Церкви, эта возможность для насъ, а черезъ насъ и для всего міра — приобщиться къ спасительному дѣлу Господа нашего, открыта всегда передъ нами. Первый актъ свободы и заключается въ томъ, чтобы пойти къ Церкви, и этотъ актъ, какъ движеніе натуральной свободы, возможенъ лишь въ сердцѣ, т. е. уже стоитъ внѣ закона — внѣшняго или внутренняго. Въ этомъ актѣ со всей безмѣрностью и жутью предстаетъ передъ нами и радость и трудность свободы; мы *можемъ* не идти къ Церкви — и однако сознаніе этого уже тревожитъ или мутитъ душу. Оттого даръ свободы есть бремя, переходящее въ настоящій крестъ, когда горькое покаяніе показываетъ намъ, какъ трудно совладать съ нашей свободой. Но если мы обращаемся къ Церкви, то даръ свободы благодатно восполняется силами Церкви, и мы сознаемъ тогда, что мы можемъ быть свободными лишь со всѣми, въ соборномъ единеніи со всѣми въ Церкви. Но въ Церкви мы не утрачиваемъ нашей свободы, а еще глубже и полнѣе переживаемъ ее, ибо «гдѣ Духъ Господень, тамъ и свобода».

Все можетъ, все должно быть преображено, чтобы стать свободнымъ во Христѣ: черезъ Церковь идемъ мы къ свободѣ, черезъ оцерковленіе себя, жизни, міра мы реализуемъ нашу свободу, реализуемъ соборность.

В. З ѣ н ѣ к о в с к і й.

ИЗЪ ИСТОРИИ РУССКАГО СТАРЧЕСТВА.

III.

Писанія старца Паисія Величковскаго и его наставника и друга, старца схимонаха Василия, объ умной молитвѣ.

«Сладостна бывающая въ сердцѣ чистая и постоянная память объ Іисусѣ, и происходящее отъ нея неизреченное просвѣщеніе».

Маркъ, митрополитъ Ефесскій.

1) О томъ, что такое умная молитва. Ученіе старца Паисія объ умной молитвѣ было уже вкратцѣ изложено во второмъ очеркѣ «Изъ истории русскаго старчества».*) Теперь намъ предстоитъ изложить его подробнѣе, пользуясь писаніями какъ старца Паисія, такъ и старца Василия, его друга и наставника. Оба старца были тѣсно связаны взаимною любовію и единомысліемъ, и ихъ писанія объ умной молитвѣ одно другое дополняютъ, почему Оптиная Пустынь и нашла возможнымъ, въ изданномъ ею жизнеописаніи Старца Паисія, помѣстить, наряду съ писаніями послѣдняго, и писанія старца Василия. И такъ, что такое «умная» молитва? Собственно говоря, всякая наша молитва должна быть умной молитвой, т. е. умомъ въ сердцѣ совершаемой. Однако, это далеко не всегда бываетъ въ дѣйствительности. Большею частью мы не въ состояніи бываемъ подняться до молитвы чистой, внимательной, неразсѣянной, а тѣмъ болѣе сдѣлать ее постояннымъ нашимъ настроеніемъ. Христіанское подвижничество не удовлетворяется такою рассѣянною молитвою.

*) См. «Путь» № 3.

Оно стремится достигнуть не случайного, не мимолетного, но постоянного внутренняго пребыванія съ Богомъ, постоянного ношенія въ сердцѣ своемъ спасительной памяти объ Іисусѣ Христѣ, при помощи которой побѣждаются возникающія въ душѣ дурныя мысли, желанія и настроенія, и достигается чистота сердца, внутренній миръ и истинная радость.

Достигнуть такого душевнаго устроенія невозможно безъ внутренняго подвига постоянной настойчивой работы надъ очищеніемъ сердца и надъ водвореніемъ въ немъ неотходной молитвенной памяти объ Іисусѣ Христѣ, молитвенной постоянной близости съ Нимъ. Порядокъ этой внутренней работы и составляетъ содержаніе «дѣланія умной молитвы» или молитвы, умомъ въ сердцѣ совершаемой, и о немъ подробно говорятъ въ своихъ писаніяхъ Отцы Церкви, отъ которыхъ заимствуютъ свое ученіе и старцы Паисій и Василій.

Считая умную молитву необходимымъ основаніемъ и условіемъ правильной монашеской жизни, старецъ Паисій и на Аѳонѣ, и въ Драгомирнѣ, и въ Нямцѣ усердно насаждалъ и укоренялъ ее въ своемъ монашескомъ Братствѣ, убѣждая братію не ослабѣвать въ этомъ молитвенномъ дѣланіи, не унывать отъ неудачъ. Онъ постоянно напоминалъ имъ чрезвычайную важность и спасительность умной молитвы и желая возбудить въ братіи усиленную ревность къ занятію этимъ дѣланіемъ, «приводящимъ подвижника къ великому и неизреченному преуспѣянію въ различныхъ добродѣтеляхъ». Приводимъ слова о ней св. отцовъ-подвижниковъ. Такъ, по словамъ *Св. Іоанна Лѣствичника* въ 28-мъ его словѣ о молитвѣ, эта «молитва есть сопребываніе и соединеніе челоуѣка и Бога; по дѣйствию же своему она есть утвержденіе міра, примиреніе съ Богомъ, мать и вмѣстѣ дочь слезъ, умилоствленіе грѣховъ, мость, проводящій черезъ искушенія, огражденіе отъ скорбей, сокрушеніе браней, дѣло ангеловъ, пища всѣхъ безплотныхъ, будущее веселіе, безконечное дѣланіе, источникъ добродѣтелей, причина дарованія, тайное преуспѣяніе, пища души, просвѣщеніе ума, сѣкира отчаянію, доказательство надежды, освобожденіе отъ печали, богатство монаховъ, сокровище безмолвниковъ, ослабленіе ярости, зеркало преуспѣянія, показаніе мѣры, обнаруженіе состоянія, показатель будущаго, печать славы. Молитва есть воистину для молящагося и судилище, и самый судъ, и престоль суда Господня, прежде будущаго Престола». Блаженный *Макарій Великій* говоритъ о той же молитвѣ: «Глава всякаго добраго старанія и вершина всѣхъ дѣланій есть претерпѣвать въ молитвѣ, посредствомъ которой мы всегда можемъ прошеніемъ отъ Бога приобрѣсти прочія добродѣтели. Черезъ молитву въ сподобляющихся бываетъ приобщеніе святости Божіей и духовнаго дѣйствія, и соединеніе ума, устремленнаго ко Господу, неизреченною съ Нимъ любовію. Кто всегда понуждаетъ себя съ терпѣніемъ пребывать въ молитвѣ, возгорается къ Богу Божественнымъ усердіемъ и пламеннымъ желаніемъ отъ духовной любви и по мѣрѣ своей приѣмлетъ благодать духовнаго освятельнаго совершенства» (Бес. 40. гл. 2). Опытность въ молитвѣ приобрѣтается постояннымъ

упражненіемъ. Молиться можно различными словами. Но обычно упражненіе въ умной молитвѣ совершается произнесеніемъ краткой Іисусовой молитвы: «Господи, Іисусе, Христѣ, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго», еще болѣе кратко и въ соотвѣтствіи со словами Апостола Павла: «хочу пять словесъ умомъ моимъ глаголати, нежели тѣмъ словесъ языкомъ». (I Кор. XIV. 19)— произнесеніемъ молитвы: «*Іисусе, Сыне Божій, помилуй мя!*» Эта краткая Іисусова молитва имѣетъ то преимущество, что она, при своей краткости и удобоисполнимости, наиболѣе совершеннымъ образомъ выражаетъ основную истину христіанства — спасеніе человѣка черезъ Іисуса Христа — Сына Божія, и мольбу о помилованіи и спасеніи.

Св. Симеонъ, архіепископъ Θεσσαλονικскій, объ этой священной молитвѣ говоритъ: «Сія Божественная молитва, Спаса нашего призываніе: *Господи, Іисусе Христѣ, Сыне Божій, помилуй мя*, и молитва есть, и моленіе, и исповѣданіе вѣры, и подательница Св. Духа, и даровательница Божественныхъ Даровъ, и очищеніе сердца и изгнаніе бѣсовъ, и вселеніе Іисусо Христово, и источникъ духовныхъ мыслей и помысловъ Божественныхъ, и грѣховъ избавленіе, и врачеваніе душъ и тѣлъ, и подательница Божественнаго Просвѣщенія, и источникъ милости Божіей, и даровательница смиреннымъ откровеній и Тайнъ Божественныхъ, и самое спасеніе, такъ какъ носить въ себѣ и спасительное имя Бога нашего: каковое имя и есть нареченное на насъ имя Іисуса Христа, Сына Божія». (Гл. 296).

2) О поводахъ, побудившихъ старца Паисія выступить съ писаніями объ умной молитвѣ. Не всѣ монахи и не всегда понимали великое значеніе внутренней Іисусовой молитвы. Были такіе, которые все молитвенное дѣланіе полагали только во внѣшнемъ, словесномъ «вычитываніи каноновъ и тропарей». не заботясь о внутреннемъ очищеніи сердца постояннымъ усерднымъ, въ глубинѣ сердца совершаемомъ, призываніемъ имени Іисуса Христа. По словамъ старца схимонаха Василія «они не понимали, что такое внѣшнее моленіе назначено намъ святыми отцами только какъ временное, въ виду немощи и младенчества нашего ума съ тѣмъ, чтобы мы, постепенно совершенствуясь, восходили на ступень «умнаго дѣланія» и ни въ какомъ случаѣ не оставались до самой своей смерти при одномъ только внѣшнемъ моленіи. По словамъ Св. Григорія Синаита только однимъ младенцамъ свойственно, совершая внѣшнее устами моленіе, думать, что они совершаютъ нѣчто великое и, утѣшаясь количествомъ читаемаго, вырачивать въ себѣ внутренняго фарисея». Конечно, продолжаетъ старецъ, не слѣдуетъ думать, будто сѣяте отцы, удерживая насъ отъ исключительно внѣшняго моленія и обращая къ умной молитвѣ, уничижаютъ этимъ псалмы и каноны. Да не будетъ! Всѣ священнодѣйствія Церкви установлены въ Ней Св. Духомъ и всѣ они отображаютъ въ себѣ тайну Божіею Слова, вплоть до Его второго пришествія и нашего всеобщаго воскресенія. И нѣтъ ничего въ церковныхъ обрядахъ человѣческаго, но все это есть

дѣло Божьей Благодати, не возрастающее отъ нашихъ достоинствъ и не умаляющееся отъ нашихъ грѣховъ. Мы же говоримъ не объ уставахъ Св. Церкви, а объ особомъ правилѣ и жительствѣ монаховъ, то есть объ умной молитвѣ, какъ такомъ дѣланіи, которое стараніемъ и сердечной правотою, а не одними только псаломскими словами, произносимыми безъ умнаго вниманія только устами и языкомъ, обычно привлекаетъ благодать Св. Духа». Не понимая вышесказаннаго, упомянутые инокѣ, по своему невѣжеству, почитали наставленія старца Паисія объ умной молитвѣ какимъ то новшествомъ, противнымъ ихъ установившейся привычкѣ, называли умную молитву обманомъ, прелестью и ересью, и смущали своими рѣчами нѣкоторыхъ неопытныхъ и нетвердыхъ людей изъ монашескаго братства. Это обстоятельство и побудило старца Паисія выступить со своими писаніями въ защиту умной молитвы и въ опроверженіе ложныхъ навѣтовъ на это духовное дѣланіе.

Въ первый разъ старецъ Паисій письменно выступилъ въ защиту умной молитвы еще на Аеонѣ, когда, по настоянію Аеонскихъ старцевъ, онъ въ 16 главахъ (а по другимъ въ 14) опровергъ неправильное мнѣніе объ умной молитвѣ нѣкотораго старца Аеанасія—молдаванина, проживавшаго со своими учениками въ скиту Кансокаливѣ. Затѣмъ, будучи уже въ Драгомирнѣ, приблизительно въ 1864-65 году, старецъ вторично писалъ въ защиту умной молитвы противъ «нѣкоего суетоумнаго философа монаха», проживавшаго на Украйнѣ, въ Мошенскихъ горахъ, который своими рѣчами противъ этой молитвы возымѣлъ такое вліяніе на своихъ собратій, что они, собравши бывшія у нихъ отеческія книги, учившія объ этой молитвѣ и, привязавъ къ нимъ камень, потопили ихъ въ рѣкѣ Тясмынѣ. Старецъ Паисій написалъ по этому поводу сочиненіе въ шести главахъ и послалъ его Мошенскимъ монахамъ. Это сочиненіе помѣщено въ Оптинскомъ изданіи жизнеописанія старца Пасія. Наконецъ, въ 3-й разъ старецъ Паисій выступилъ въ защиту умной молитвы уже незадолго до своей кончины, будучи архимандритомъ и настоятелемъ Нямецкаго монастыря. Этого сочиненія въ печати нѣтъ, но мы имѣли возможность читать его въ рукописи. Написано оно было по слѣдующему поводу. Къ настоятелю поляноворонокской обители въ Молдавіи, іеросхимонаху Агаѣону, за подписью 13 монаховъ и всей братіи той же обители, поступила жалоба на іеромонаха обители Теофемпта, хулящаго святоотеческія книги, учащія объ умной молитвѣ Іисусовой, и называющаго читающихъ эти книги еретиками и «фармазонами», между тѣмъ какъ, по словамъ жалобщиковъ, книги получены ими изъ обители старца Паисія. Жалобщики требовали, чтобы Теофемптъ въ соборѣ братіи доказалъ, что они еретики. Въ виду этой жалобы, по обычаю, всѣ собрались въ церковь, и позвали Теофемпта, но онъ не пришелъ. Отправились къ нему въ келлію и спрашивали, за что онъ называетъ братію еретиками? Теофемптъ отвѣчалъ такими словами: всѣ отеческія книги, которыя вы читаете, есть химера и всѣ вы прельщенные. При этомъ онъ называлъ святую Іисусову молитву ересью, говорилъ, что эта ересь

вышла изъ Мошенскихъ горъ, а потомъ дошла до старца Паисія, и уже тому будетъ назадъ около тридцати лѣтъ.

Рѣшено было подать жалобу на Θεопемпта Нямецкому архимандриту старцу Паисію, съ изложеніемъ всѣхъ предыдущихъ обстоятельствъ. Жалоба было получена старцемъ 19-го іюня 1793 года и послужила для него поводомъ написать новое сочиненіе въ защиту умной Іисусовой молитвы.

Въ началѣ своего второго сочиненія старецъ обращается къ Іисусу Христу со слѣдующей молитвой: «Я, прахъ и пепелъ, преклонивъ мысленныя колѣна сердца моего предъ неприступнымъ величествомъ Божественной славы Твоей, молю Тебя, всесладчайшій мой Іисусе, Единородный Сыне и Слово Божій, сіяніе Славы и образъ впоста-си Отчей, просвѣтившій слѣлорожденного, просвѣти мой помраченный умъ и помыслъ даруй окаянной душѣ моей твою благодать, да будетъ сей мой трудъ во славу Пресвятаго Имени Твоего и въ пользу тѣмъ, кто хочетъ черезъ умное и священное дѣланіе молитвы духомъ прилѣпляться Тебѣ, Богу нашему, и всегда носить въ сердцѣ своемъ Тебя, безцѣнный бисеръ, а также и въ исправленіе тѣхъ, кто по крайнему своему невѣжеству дерзнули похулить это Божественное дѣланіе!»

Послѣ этого старецъ говоритъ о древности и общеизвѣстности молитвеннаго умнаго дѣланія, и о томъ, что оно было всѣми почитаемо, и никогда никто не произносилъ хулы на него до времени еретика Варлаама (въ XIV в.), который первый сталъ хулить умную молитву.

«Да будетъ извѣстно, пишетъ старецъ, что это Божественное дѣланіе священной умной молитвы было постояннымъ дѣломъ древнихъ Богоносныхъ отцевъ нашихъ, и просіяло, какъ солнце, среди монаховъ во многихъ мѣстахъ пустынныхъ и въ общежительныхъ монастыряхъ: въ Синайской Горѣ, въ Египетскомъ Скитѣ, въ Нитрійской Горѣ, въ Іерусалимѣ и окружающихъ его монастыряхъ, словомъ, во всемъ Востокѣ: и въ Царьградѣ, и во святой Горѣ Аѳонской, и на островахъ морскихъ, въ послѣднія же времена, благодатію Христовой, и въ Великой Россіи. Этимъ умнымъ вниманіемъ священной молитвы многіе изъ Богоносныхъ отцевъ нашихъ, воспламенившись Серафимскимъ огнемъ любви къ Богу и ближнему, содѣлались строжайшими хранителями заповѣдей Божіихъ, и очистивъ свои души и сердца отъ всѣхъ пороковъ ветхаго чело-вѣка, удостоились стать избранными сосудами Св. Духа. Многіе изъ нихъ, побуждаемые сокровеннымъ Божественнымъ вдохновеніемъ, написали объ этой Божественной умной молитвѣ, въ согласіи съ Божественнымъ Писаніемъ Ветхаго и Новаго Завѣта, книги святыхъ своихъ ученій, исполненныя премудрости Св. Духа. И это они сдѣлали по особому Божію Промыслу, чтобы какъ-нибудь въ послѣдующія времена не пришло въ забвеніе это Божественное дѣло. На это Божественное дѣланіе и храненіе сердечнаго рая никто изъ правовѣрующихъ не дерзалъ когда-либо произнести хулу, но всегда всѣ относились къ нему съ великимъ почтеніемъ и крайнимъ благоговѣніемъ, какъ къ вещи, исполненной великой духовной пользы. Начальникъ же злобы и

противникъ всякому доброму дѣлу діаволъ, видя, какъ черезъ это умное дѣланіе молитвы монашескій чинъ, избирая благую часть, неотторжною любовью сидить у ногъ Иисусовыхъ, въ совершенствѣ преуспѣвая въ Его Божественныхъ заповѣдяхъ, употреблялъ всѣ свои козни, чтобы опорочить и похулить душеспасительное это дѣло, и если только возможно, совершенно уничтожить его съ лица земли.

Онъ отыскалъ въ Италійскихъ странахъ Калабрійскаго змія, еретика Варлаама, и, вселившись въ него, со всею своею силою, побудилъ его хулить нашу Православную вѣру. Подобно тому, какъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ отъ начала православной вѣры до настоящаго времени является для невѣрующихъ камнемъ претканиа и соблазна, для вѣрующихъ же—спасеніемъ душъ, такъ и священная Іисусова Молитва, хотя для нѣкоторыхъ невѣровавшихъ и сомнѣвавшихся и была камнемъ претканиа и соблазна, однако до временъ названнаго еретика никто не осмѣливался открыто, устно и письменно, произнести хулу на духовное дѣланіе этой молитвы и на самихъ дѣлателей. Варлаамъ первый выступилъ хулителемъ этой божественной молитвы. Выйдя, какъ змій изъ бездны, изъ итальянской земли Калабріи, онъ пришелъ въ Грецію, и сначала поселился въ Солуни, недалеко отъ Св. Горы Аѳонской. Тамъ онъ услышалъ о святогорскихъ монахахъ и о совершаемой ими сященной молитвѣ и, гордясь своею философскою премудростію и звѣздочетствомъ, сталъ изливать смертоносный ядъ хуленій сперва на самую молитву и на монаховъ, а потомъ и на всю Церковь Божію и на догматы Ея. Онъ называлъ созданіемъ несозданный и присносущій Свѣтъ Божества Христова, возсіявшій на Фаворѣ отъ Пречистаго Лица Его на святыхъ Его учениковъ и Апостоловъ; точно также и все другое, существо и естественно происходящее отъ одного и того же существа и естества Пресвятыя Троицы, подобно тому, какъ отъ солнца лучи, свѣтъ и сіяніе, какъ то: дѣйство, силу, благодать, свѣтъ и сіяніе, дары и дарованія и проч., что невозможно и перечестъ, этотъ еретикъ вмѣстѣ съ ученикомъ своимъ Акиндиномъ и другими своими послѣдователями и преемниками называли тварію и созданіемъ. Всѣхъ же православныхъ христіанъ, исповѣдующихъ, что въ Богѣ нѣтъ ничего созданнаго, но все въ Немъ несозданно и присносущно они осмѣливались называть двоебожниками и многобожниками, будучи сами безбожниками. Вслѣдствіе этого собравшійся на Св. Горѣ Аѳонской Соборъ Святогорскихъ Отцевъ положилъ анаѳему на хулы сперва самого Варлаама, не послушавшаго многократныхъ словесныхъ и письменныхъ увѣщаній Св. Григорія Паламы, и не пожелавшаго покаяться и прекратить свои хулы. Потомъ и на всѣхъ вмѣстѣ этихъ еретиковъ и ихъ послѣдователей въ разное время собирались въ Царьградѣ, въ великой Церкви Премудрости Божіей, четыре великихъ Собора. На двухъ изъ нихъ присутствовалъ Св. Григорій Палама, еще въ іеромонашескомъ чинѣ, на третьемъ — уже въ санѣ архіепископа Фессалоникскаго, а четвертый Соборъ происходилъ уже послѣ его кончины. На всѣхъ этихъ соборахъ всѣхъ упомянутыхъ еретиковъ, не пожелавшихъ покаяться и предать проклятію свои ереси хулы, Церковь

предала анафемѣ. И такимъ образомъ, послѣ многолѣтнихъ ихъ нападеній на Церковь, наступила, наконецъ, совершенная тишина. вмѣстѣ съ тѣмъ Церковь признала чистыми и неповинными и Святоторскихъ монаховъ отъ всѣхъ хуленій и клеветъ, возводимыхъ на нихъ еретиками. И божественная молитва Іисусова не только устами, но и умомъ въ сердцѣ совершаемая, какъ непорочное Солнце, осталась неомраченною еретическими хуленіями, и, какъ дѣло Божественное, прославлялась всею святою Церковью».

Указавъ древнѣйшій источникъ хулы на священную умную молитву, старецъ призываетъ братію не смущаться духомъ и не сомнѣваться умомъ въ правильности этого духовнаго дѣланія. «Молю и прошу васъ отъ всей души, имѣйте божественную ревность и несомнѣнную вѣру къ отеческимъ книгамъ и къ ученію, заключающемуся въ нихъ, ибо оно во всемъ согласно съ Божественнымъ Писаніемъ и съ разумомъ всѣхъ вселенскихъ учителей и всей святой Церкви, такъ какъ одинъ и тотъ же Св. Духъ дѣйствовалъ, какъ во вселенскихъ учителяхъ, такъ и во святыхъ отцахъ, учителяхъ и наставникахъ монашескаго жительства. И тѣмъ и другимъ, за ихъ совершенное Богоугожденіе, Онъ одинаково открылъ Тайны царствія Божія, т. е. глубины Божественнаго Писанія, и потому ученіе, находящееся въ отеческихъ книгахъ, есть истинное наставленіе монахамъ, желающимъ спастись, и вы, придерживаясь его, бѣгайте, удаляйтесь отъ хуленій появившагося у васъ хулителя святыхъ книгъ Богоносныхъ отецъ нашихъ. Ибо ни онъ, ни другіе подобные ему, не могутъ представить ни одного святого свидѣтеля своему зломудрію и своимъ хуламъ, но все свое основаніе имѣютъ лишь на песокъ развращеннаго и богопротивнаго собственнаго разума. Они заблуждаютъ отъ чрева и говорятъ ложь подушаемые отцомъ лжи діаволомъ хулить истину. Вы же, вѣрные и истинные сыны Православной Божіей Церкви, держащіеся истины, утверждаетесь на недвижномъ камнѣ вѣры: ибо вы имѣете объ истинномъ дѣланіи заповѣдей Божіихъ и объ этой всесвященной молитвѣ великое множество свидѣтелей, — преподобныхъ и Богоносныхъ отецъ нашихъ, списокъ которыхъ я при этомъ вамъ сообщаю. Послѣдуйте же ихъ святому ученію, понуждайтесь душою и тѣломъ на всякое дѣло благое и угодное Богу, по силѣ вашей, при содѣйствіи благодати Божіей».

3) О двухъ видахъ умной молитвы и о томъ, что не слѣдуетъ преждевременно порываться къ тому, что превосходитъ мѣру нашего духовнаго возраста. Въ монашескомъ дѣланіи, по словамъ старца Паисія, нужно различать двѣ ступени — *дѣяніе* и *видѣніе* (зрѣніе) и соотвѣтственно этимъ двумъ ступенямъ два вида умной молитвы — *дѣятельную* и *зрительную*, одну для новоначальныхъ, соотвѣтствующую дѣянію, другую для совершенныхъ, соотвѣтствующую видѣнію. Первая есть начало, вторая — конецъ, ибо дѣяніе есть восходъ въ видѣніе. «Должно знать, что по Св.

Григорію Синаиту, первыхъ видѣній*) восемь, перечисляя которыя, онъ (Св. Григорій) говоритъ: «Мы считаемъ восемь первыхъ видѣній: *первое* — о Богѣ, безвидное и безначальное, несозданное, причина всего, Троичное Единство, и превыше-существенное Божество; *второе* — умныхъ силъ порядокъ и устроение; *третье* — существующаго составъ; *четвертое* — смотрительное снисхождение Слова; *пятое* — всемірное воскресеніе; *шестое* — страшное и второе Христово пришествіе; *седьмое* — вѣчную муку; *восьмое* — царство небесное, конца не имущее». Постараюсь теперь, продолжаетъ старецъ Паисій, уже отъ себя, по мѣрѣ худости моего слабаго разума, объяснить, въ какой силѣ нужно понимать дѣяніе и видѣніе. Да будетъ извѣстно (говорю это къ подобнымъ мнѣ самымъ простымъ инокамъ), что весь монашескій подвигъ, которымъ бы кто-либо при помощи Божіей подвизался на любовь къ Богу и ближнему, на кротость, смиреніе, терпѣніе, и на всѣ прочія Божескія и отеческія заповѣди, на совершенное Богу повиновеніе душою и тѣломъ, на постъ, бдѣніе, слезы, поклоны, и прочее утомленіе тѣла, на всеусердное совершеніе церковнаго и келейнаго правила, на умное тайное упражненіе въ молитвѣ, на плачь и о смерти размышленіе, весь таковой подвигъ, пока еще умъ управляется человѣческимъ самовластіемъ и произволеніемъ, насколько извѣстно, называется дѣяніемъ; видѣніемъ же ни въ какомъ случаѣ не называется. А если бы гдѣ-нибудь умный подвигъ молитвы въ писаніи Святыхъ Отецъ и назывался зрѣніемъ, то это лишь по просторѣчію, подобно тому, какъ и умъ, будучи окомъ души, называется зрѣніемъ. Когда же при помощи Божіей, вышеуказаннымъ подвигомъ, особенно же глубочайшимъ смиреніемъ, очистить человѣкъ свою душу и сердце отъ скверны душевныхъ и тѣлесныхъ страстей, тогда благодать Божія, мать всѣхъ общая, взявши очищенный его умъ, какъ младенца за руку, возводитъ его, какъ бы по ступенямъ, на упомянутыя духовныя видѣнія, открывая уму, по мѣрѣ его очищенія, неизрѣченныя и непостижимыя уму Божественныя Тайны, и это по справедливости называется истинное духовное видѣніе: это есть зрительная, или по св. Исааку, чистая молитва, отъ нея же ужасъ и видѣніе! Но войти въ эти видѣнія невозможно никому самовластно, произвольнымъ подвигомъ, если не посѣтитъ его Богъ и не введетъ въ нихъ Своею благодатію. Если же кто дерзнетъ восходить на таковыя видѣнія помимо свѣта благодати Божіей, тотъ, по Св. Григорію Синаиту, пусть знаетъ, что онъ воображаетъ мечтанія, а не видѣнія, будучи прельщаемъ мечтательнымъ духомъ». Подобное же имѣетъ и старецъ Василиій, предостерегая торопливыхъ, неопытныхъ и дерзкихъ отъ преждевременнаго исканія зрительной молитвы. Онъ пишетъ: «Умное дѣланіе требуетъ страха и трепета, сокрушенія и сми-

*) Слово видѣніе употребляется здѣсь не въ смыслѣ явленія намъ какаго-либо предмета въ доступномъ нашимъ тѣлеснымъ очамъ, внѣшнемъ образѣ, а въ смыслѣ возвышающагося надъ всѣми чувственными условіями таинственнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ несомнѣннаго, достовѣрнаго постиженія глубочайшихъ истинъ вѣры. Онѣ именуются видѣніями вслѣдствіе очевидной, непосредственно открывающейся нашей душѣ, ихъ достовѣрности, не требующей ни чувственныхъ, ни логическихъ доказательствъ. П. С. Ч.

ренія, и многого испытанія священнаго Писанія, и совѣтованія съ единомышленными братьями, но ни въ какомъ случаѣ дерзости и самочинія. Дерзкій и самонадѣянный, стремясь къ тому, что выше его достоинства и устройства, съ гордостью поспѣшаетъ къ зрительной молитвѣ, охваченный тщеславною мечтою взойти на высокую степень, проникнутый сатанинскимъ, а не истиннымъ желаніемъ, таковой легко уловляется дѣвольскими сѣтями. И что намъ порываться къ высокому преуспѣянію въ умной и священной молитвѣ, котораго, по Святому Исааку, едва удостоивается одинъ изъ десяти тысячъ. Довольно, вполне довольно для насъ, страстныхъ и немощныхъ, увидѣть хотя слѣдъ умнаго безмолвія, т. е. дѣлательную умную молитву, которою прогоняются отъ сердца прилоги вражіи и злые помыслы, въ чемъ и состоитъ дѣло новоначальныхъ и страстныхъ монаховъ, черезъ которое можно достигнуть (если Богъ захочетъ) и зрительной, духовной молитвы. И не слѣдуетъ намъ унывать отъ того, что не многіе удостоиваются зрительной молитвы: ибо у Бога нѣтъ неправды. Только не будемъ лѣнны идти путемъ, ведущимъ къ этой священной молитвѣ, т. е. дѣлательною умною молитвою будемъ сопротивляться прилогомъ, страстямъ, и злымъ помысламъ. Идя этимъ путемъ святыхъ, мы удостоимся и жребія ихъ, хотя и не здѣсь на землѣ, какъ говоритъ Св. Исаакъ и многіе другіе святые» (Изъ предисловія на книгу Св. Григорія Синаита).

4) Свидѣтельство Слова Божія и святыхъ отцовъ Церкви объ умной молитвѣ. Старецъ Паисій приводитъ многочисленныя свидѣтельства Слова Божія и Святыхъ Отцовъ въ пользу умной молитвы. *) «Божественная умная молитва имѣетъ непоколебимое основаніе въ словахъ Господа нашего Іисуса Христа. (Мѣ. IV. 6): «Ты же, егда молишься, вниди въ клѣть твою и затворишь двери твои, помолися Отцу Твоему иже въ тайнѣ; и Отецъ Твой, видя тайнѣ, воздастъ тебѣ явно». Эти слова Господа Св. Іоаннъ Златоустъ (IV в.), Христовы уста, свѣтило всемірное, вселенскій учитель, въ девятнадцатой бесѣдѣ на Евангеліе отъ Маттея, по данной ему Духомъ Святымъ премудрости, относитъ не къ той молитвѣ, которая только устами и языкомъ приносится, но къ самой тайной, безгласной, отъ глубины сердца возсылаемой молитвѣ, которую онъ научаетъ совершать не тѣлеснымъ только образомъ, не только произношеніемъ устъ, но усерднѣйшимъ произволеніемъ, со всякою тихостью и сокрушеніемъ духа, со слезами внутренними и болѣзною душевною, съ затвореніемъ мысленныхъ дверей. По неложному свидѣтельству Богомудраго отца нашего *Нила*, постника Синайскаго (IV-V в.), еще въ раю самимъ Богомъ дана была первозданному человѣку умная, подобающая совершеннымъ, Божественнымъ молитва. Онъ пишетъ: «помолившись, какъ должно, ожидай того, что не должно, и стань мужественно, храня плодъ свой. На что ты былъ

*) Передаются съ нѣкоторыми сокращеніями.

назначенъ съ самага начала: воздѣлывать и хранить. И потому, воздѣлавъ, не оставляй воздѣланнаго безъ храненія: если же ты этого не сдѣлаешь, то ты не получишь никакой пользы отъ молитвы». Толкуя эти слова, преп. *Ниль Сирскій* (XV-XVI в.) просіявшій, какъ солнце, въ великой Россіи, умнымъ дѣланіемъ молитвы, говоритъ: «Эти слова «воздѣлывать и хранить» Святой привелъ изъ Ветхаго Завѣта, ибо говорить Писаніе: сотворилъ Богъ Араама, и поселилъ его въ раю воздѣлывать и хранить рай. Подъ воздѣлываніемъ Св. Ниль Синайскій разумѣтъ молитву; подъ храненіемъ же необходимое послѣ молитвы соблюденіе отъ злыхъ помысловъ». Ту же самую мысль высказываетъ и преп. *Дороей* (VI-VII в.) въ своемъ первомъ поученіи. По свидѣтельству Св. Григорія Богослова (IV в), Богъ, создавъ челоуѣка по образу своему и подобію, ввелъ его въ рай сладости, воздѣлывать сады безсмертныя, т. е. мысли Божественныя, чистѣйшія, величайшія и совершенныя. Это есть ничто иное, какъ то, что первому челоуѣку, какъ чистому душею и сердцемъ, было назначено пребывать въ зрительной, единымъ умомъ священнодѣйствующей, благодатной молитвѣ, т. е. въ сладчайшемъ видѣніи Бога, и мужественно оберегать ее, какъ райское дѣланіе, какъ зѣницу ока, чтобы она никогда не отпала отъ души и сердца. Св. *Григорій Палама* (XIV в) указываетъ на Пресвятую Дѣву Богородицу какъ на совершенную дѣлательницу умной молитвы и попутно изъясняетъ значеніе умной молитвы. Онъ говоритъ, что Пресвятая Дѣва, пребывая во святая святыхъ, уразумѣвши изъ Священнаго Писанія, читаемаго каждую Субботу, о погибающемъ ради преуслушанія своего родѣ челоуѣческомъ, и исполнившись къ нему крайняго милосердія, воспріяла умную молитву къ Богу о скорѣйшемъ помилованіи и спасеніи рода челоуѣческаго. «Ищущи сказаннаго, Дѣва обрѣтаетъ священное безмолвіе, какъ самое необходимое молитвенникамъ для собсѣдованія, каковымъ бываетъ молитва: безмолвіе ума, удаленіе отъ міра, забвеніе земныхъ, проникновеніе горнихъ, разумный на измѣненіе къ лучшему. Это дѣяніе, какъ поистинѣ восхожденіе къ видѣнію Сущаго по истинѣ или къ Боговидѣнію, есть какъ бы краткое указаніе душѣ, стяжавшей его поистинѣ. Всякая иная добродѣтель есть какъ бы врачеваніе въ примѣненіи къ душевнымъ недугамъ и отъ малодушія укоренившимся лукавымъ страстямъ. Боговидѣніе же есть плодъ здравствующей души, какъ нѣкоторое конечное совершенство, а вмѣстѣ и образъ Богодѣяній. Поэтому челоуѣкъ Боготворить не отъ словесъ, не отъ видимыхъ дѣйствій предусмотрительной умѣренности, ибо все это и земно и низменно и челоуѣческо; но отъ пребыванія въ безмолвіи, потому что вслѣдствіе этого мы отрѣшаемся и освобождаемся отъ земного и восходимъ къ Богу. И пребывая на высотѣ безмолвнаго житія, ночью и днемъ терпѣливо подвизаясь въ молитвахъ и моленіяхъ, мы приближаемся нѣкимъ образомъ и приступаемъ къ оному Неприступному и Блаженному Естеству. И такимъ образомъ, кто есть, терпѣливо творящимъ имъ (молитву) срастворившуюся неизъяснимо Сущему выше ума и чувства Свѣту, они видятъ въ себѣ, какъ въ зеркалѣ, Бога, очистивше сердце священнымъ безмолвіемъ. Оно (безмолвіе) есть скорое и сокращенное

руководство, какъ успѣшнѣйшее съ Богомъ соединяющее, особенно для держащихся его во всемъ вполне. А Дѣва, которая, такъ сказать, отъ мягкихъ ногтеѣ въ немъ пребывала, она, какъ съ самаго ранняго дѣтскаго возраста превышеестественно безмолвствовавшая, ради этого одна изъ всѣхъ неискусомужно родила Бого-Человѣка Слово.. Отрекшись, такъ сказать, отъ самаго житейскаго пребыванія и молвы, она удалилась отъ людей, и уклонившись виновнаго жителства, предпочла жизнь всѣмъ невидимую и необщительную, пребывая въ невходныхъ. Здѣсь, отрѣшившись отъ всѣхъ вещественныхъ узъ, отказавшись отъ всякаго общенія и любви ко всему, и превзойдъ снисхожденіе къ собственному своему тѣлу, она собрала умъ къ одному съ Нимъ соображенію и пребыванію и вниманію, и къ непрестанной Божественной молитвѣ. И черезъ нее сама въ себѣ бывши и устроившись превыше многообразнаго мятежа и помышлений, и просто — всякаго вида и вещи, она открыла новый и неизрѣченный путь на небо, который есть, скажу такъ, мысленное молчаніе. Прилежа ему, и внимая умомъ, она прелетаетъ всѣ созданія и твари, лучше нежели Моисей, зрѣть Славу Божию, созерцаетъ Божественную благодать, ни въ какой мѣрѣ не подлежащую силѣ чувства, а также душъ и умовъ нескверныхъ благодарственное и священное видѣніе, ставши причастницею Котораго, Она, по Божественнымъ пѣснопѣвцамъ, является свѣтлымъ облакомъ живой поистинѣ воды, Зарю мысленнаго дня и огнеобразною колесницею Слова».

Далѣе — *Св. Василій Великій* (IV в), въ толкованіи 33 псалма «Благословлю Господа на всякое время, выну хвала Его во устѣхъ моихъ» говорить, что есть и мысленныя уста внутренняго человѣка, и что мысль о Богѣ, однажды возникающая, и какъ бы запечатлѣнная въ разумѣ души, можетъ быть названа *хвалою Божіею*, всегда пребывающею въ душѣ, и приводитъ слѣдующее свидѣтельство изъ Пѣсни Пѣсней: «азъ сплю, а сердце мое бдитъ». *Св. Григорій Богословъ* въ 1-ой своей книгѣ, во многихъ мѣстахъ, говоря о монахахъ и о своемъ невыразимомъ бывшемъ желаніи пребывать въ безмолвіи, говорить о мысленномъ вниманіи и о соединеніи ума съ Богомъ весьма возвышенно и прекрасно и согласно съ дѣланіемъ молитвы: что для знающихъ хотя отчасти опытъ молитвы является вполне понятнымъ, для незнающихъ же довольно неяснымъ. Во 2-ой же своей книгѣ, которую онъ написалъ стихами, онъ посвятилъ этой молитвѣ слѣдующіе два стиха:

Всегда дѣлай умъ храмомъ Богу,
Чтобы имѣть внутри своего сердца
невещественное пребываніе Царю.

Еще *Св. Іоаннъ Златоустъ*, въ прологѣ 18 апрѣля, въ словѣ своемъ говоритъ: «гдѣ бы ты ни находился, говори такъ: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго! Хотя бы ты и не двигалъ устами, но умомъ въ сердцѣ такъ молись: ибо и молчащихъ слышитъ Богъ».

Блаженству соименный, Египетское, лучше же сказать, вселенское солнце, ярче солнца просіявший неизрѣченными дарованіями Св. Духа, небесный человѣкъ, *Великій Макарій* (IV в.) въ небесныхъ своихъ словахъ объ этой молитвѣ говорить такъ: христіанинъ долженъ всегда имѣть память о Богѣ, ибо написано: возлюбиши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего, чтобы онъ не только тогда, когда входитъ, въ молитвенный домъ любилъ Господа, но и тогда, когда ходитъ, бесѣдуетъ, ѣстъ и пьетъ, имѣлъ память о Богѣ, и любовь, и желаніе: ибо сказано: идѣже есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше (Мѣ. VI-21).

Преп. Симеонъ (XI в.), просіявший въ царствующемъ градѣ, какъ солнце, умною молитвою, въ неизрѣченныхъ дарованіяхъ Пресвятаго Духа, и за это получившій отъ всей Церкви наименованіе Нового Богослова, въ Словѣ своемъ о трехъ образахъ молитвы, пишетъ объ умной молитвѣ и о вниманіи слѣдующее: «Святые отцы наши, слыша слова Господа, яко отъ сердца исходятъ помышленія злая, убійства, прелюбодѣнія, любодѣнія, татьбы, лжесвидѣтельства, худы и та суть оскверняющая человѣка (Мѣ. XV. 19), Учившаго очищать внутреннее скляницы, да и внѣшнее ея будетъ чисто (Мѣ. XXIII. 26), оставивши мысль о всякомъ иномъ дѣланіи, подвизались въ этомъ храненіи сердца, несомнѣнно, зная, что при храненіи сердца они и всякое иное дѣланіе безъ труда соблюдаютъ, безъ него же никакая добродѣтель удержаться не можетъ».

Эти слова преподобнаго ясно показываютъ, что вышеупомянутыя Слова Господа Божественные Отцы признавали свидѣтельствомъ и основаніемъ храненія сердца, т. е. мысленнаго призванія Іисуса.

Препод. Исаакъ Сиринъ (VI в.), всею святою Церковію приеомый и почитаемый, великая похвала и свѣтило, благодарованный учитель и наставникъ истиннаго безмолвія — во многихъ своихъ словахъ, исполненныхъ благодати Божіей, богомудро и премудро научаетъ объ этой святой и священной, умной, сердечной, непрестанной молитвѣ.

Преп. Іоаннъ Лѣтвичникъ (VI в.), богосдѣланною Лѣтвицею своей книги неисчетное множество монаховъ и всѣхъ желающихъ спастись возведшій на небеса, возводящій и до конца міра имѣющій возводить на небеса, книга котораго есть великая похвала всей Церкви Божіей, во многихъ словахъ своихъ, исполненныхъ премудрости Св. Духа, говоритъ объ этой молитвѣ, какъ наиболѣе благопріятной жертвѣ Богу, тайной и таинственно приносимой архіереемъ — умомъ на духовномъ жертвенникѣ сердца. Въ особенности же въ двухъ словахъ своихъ, о безмолвіи и молитвѣ, онъ столь возвышенно, премудро и Богомудро, просвѣщаемый благодатію Св. Духа, разсуждаетъ о ней, что и самые премудрѣйшіе мужи, не познавшіе на опытѣ дѣланія этой молитвы, едва будутъ въ состояніи да и будутъ ли въ состояніи постигнуть своимъ умомъ хотя слѣдъ скрытаго въ ней таинства, и понять его правильно, какъ слѣдуетъ.

Божественный во святыхъ отецъ нашъ *Діадохъ, епископъ Фотикійскій* (V в.), своимъ словомъ объ умной Иисусовой молитвѣ, въ сердце священо совершаемой, исполненнымъ духовной премудрости и находящимся въ его божественной книгѣ «Стоглавизнѣ», — даетъ слѣдующее основаніе изъ священнаго Писанія: Никто же можетъ рещи Господь Иисуса, точію Духомъ Святымъ (I Кор. XII. 3), и отъ притчи Евангельской о купцѣ, ищущемъ духовнаго бисера, свидѣтельствуеть такими словами «сей есть бисеръ многоцѣнный, который цѣною всего своего имѣнія можетъ приобрѣсти чловѣкъ и имѣть неизреченную о Его обрѣтеніи радость», и проч.

Преп. Никифоръ Постникъ. (XIV в.), подвизавшійся въ пустынныхъ мѣстахъ Св. Аѳонской Горы, написалъ прекрасное слово о трезвеніи и храненіи сердца, въ которомъ, какъ и Св. Симеонъ, Новый Богословъ, весьма искусно и премудро научаетъ самому началу этого священнаго уму въ сердцѣ дѣланія молитвы. Онъ называетъ это дѣланіе горящимъ свѣтильникомъ и приводитъ слова Свящ. Писанія: Царствіе Божіе внутрь васъ есть; нѣсть наша брань къ плоти и крови; еже дѣлати и хранити (Быт. 11. 15) и проч.

Божественный и богоносный отецъ нашъ *Григорій Синаитъ* (XIV в.), дѣланіемъ этой божественной молитвы во святой Горѣ Аѳонской и въ другихъ мѣстахъ достигшій высшаго боговидѣнія, и какъ солнце, просіявшій дарованіями Пресвятаго Духа составившій божественною Премудростію Троичныя пѣсни, которыя по всему міру еженедѣльно, на Троичномъ канонѣ, поются Соборною Восточною Церковію, сложившій также и канонъ Животворящему Кресту, объявшій писанія всѣхъ духовныхъ отцевъ, составилъ книгу, преисполненную всякой духовной пользы, въ которой болѣе прочихъ святыхъ въ тонкости научаетъ объ этой божественной уму въ сердцѣ священнодѣйствуемой молитвѣ. Придя во святую Аѳонскую Гору и обойдя ее всю, испытавъ всѣхъ живущихъ въ ней монаховъ, и увидѣвъ, что въ то время пришло въ совершенный упадокъ у монаховъ дѣланіе уму въ сердцѣ тайнодѣйствуемой молитвы, воспламенѣвшись, по внушенію Св. Духа, божественною ревностію, онъ съ большою опытностію и весьма искусно, лучше, раздѣльнѣе, подробнѣе всѣхъ другихъ святыхъ, писавшихъ объ этой молитвѣ, говорить не только о началѣ дѣланія молитвы, но и о всѣхъ явленіяхъ благодати и прелести, бывающихъ во время дѣйствованія ея. Онъ же съ совершенной ясностію, какъ въ зеркалѣ, преподавалъ и богоумудренныя наставленія къ избѣжанію прелести и къ непогрѣшительному ея дѣланію всѣмъ, желающимъ въ ней мысленно подвизаться. Усердно и со страхомъ Божиимъ внимающіе его духовному и святому ученію освященномъ и отъ Св. Духа дарованномъ умомъ и мысленномъ дѣланіи этой божественной молитвы, укрѣпляемые Божіею помощію, будутъ имѣть въ ней немалое преуспѣяніе. Въ удостовѣреніе своимъ словамъ Св. Григорій Синаитъ приводитъ слѣдующія мѣста изъ Свящ. Писанія: Поминай Господа твоего выну (Второз. Гл. 18); въ Заутрени сѣя сѣмя твое, и въ вечеръ да не оставляетъ рука твоя (Еккл. XI. 6); аще бо молюся (помни, что и уста и языкъ, и

духъ и гласъ — одно и тоже) языкомъ (т. е. устами), духъ мой молится (то есть гласъ мой); умъ же мой безъ плода есть (I Кор. X W . 14), помолюся убо усты, помолюся яже и умомъ, и хошу рещи пять словесъ умомъ (I Кор. XIV. 19) и проч.

Препод. великій и Богоносный отецъ нашъ *Ниль Синайскій*, ученикъ Св. Іоанна Златоуста, мужъ и во внѣшнемъ и въ Божественномъ ученіи премудрѣйшій, объ этой, а не объ иной молитвѣ написалъ 153 главы весьма возвышенно и Богомудро, обнаруживая тончайшее духовное понятіе о ней.

Преподобный и Богоносный отецъ нашъ *Варсануфій* (VI в.), именуемый великимъ Старцемъ, упоминаемый въ книгѣ Св. Дороея, прославляемый всею Церковью Божіей въ Сырную Субботу въ похвальномъ Словѣ преподобнымъ Отцамъ и называемый подобнымъ Ангелу посреди людей, весьма премудро учить объ этой Священной молитвѣ.

Преп. Максимъ Исповѣдникъ (VII в.), мужъ и во внѣшней и въ Божественной премудрости совершеннѣйшій, въ своихъ главахъ о любви весьма богомудро учить объ этой молитвѣ.

Преп. Исповѣдникъ Феодоръ Студитъ (IX в.) въ своей книгѣ во многихъ мѣстахъ воспоминаетъ и учить объ этой святой и священной молитвѣ, и въ Завѣтѣ своемъ свидѣтельствуешь о св. Маркѣ, Исаи, Варсануфій и Исихіи, учащихъ объ этой молитвѣ, и о книгахъ ихъ.

Преп. Мелетій Исповѣдникъ, претерпѣвшій во дни злочестиваго Царя Михаила Палеолога многія мученія за Православную Вѣру, прославленный Богомъ и при жизни и по смерти великими чудесами, весьма премудро и правдиво говорить въ своей книгѣ о трезвеніи и молитвѣ.

Преп. Максимъ Кавсокаливитъ, подвизавшійся въ Св. Горѣ Аѳонской, молитвами Пресвятыя Богородицы, лобызая въ Ея храмъ Ея Божественную икону, воспріялъ благодать этой молитвы, съ теплотою, впадшею въ перси и въ сердце его, и сподобился ея непрестаннаго дѣланія. Этотъ святой, весьма богомудро говорить и о явленіяхъ прелести и благодати въ своемъ отвѣтѣ препод. Григорію Синаиту.

Блаженный Теолинтъ (XIV в.), митрополитъ Филадельфійскій, въ своемъ словѣ о тайномъ дѣланіи, воспоминаетъ и поучаетъ объ этой священной молитвѣ, умомъ въ сердцѣ дѣйствующей, каковой молитвѣ онъ былъ наставникомъ и Св. Григорія Паламы, когда тотъ еще пребывалъ въ мірской жизни.

Св. Григорій Палама, въ своемъ словѣ о свяшенно-безмолвствующихъ, весьма возвышенно и богомудро поучаетъ этой святой молитвѣ. При этомъ онъ называетъ древними святыми и преп. Симеона Новаго Богослова и Никифора Постника, и упоминаетъ другихъ святыхъ, незадолго до него бывшихъ, а именно Теолинта, митрополита Филадельфійскаго, Аѳанасія, патріарха царьградскаго, котораго гробницу Богъ почтилъ, Нила, ревнителя великому Нилу, Ілію, Гавріила и Аѳанасія, сподобившихся пророческаго дарованія. О всѣхъ нихъ онъ говоритъ, что они засвидѣтельствованы

были въ силѣ Духа Святого, и что они устами своими передали ему тоже самое ученіе о трезвеніи и объ умной молитвѣ. Преп. Симеона онъ называетъ истиннымъ Богословомъ и зрителемъ таинствъ Божіихъ, имъ непогрѣшительно проповѣданныхъ.

Иже во святыхъ отецъ нашъ *Каллистъ* (XIV в.), второй патріархъ Константинопольскій, то есть ученикъ Св. Григорія Синаита, отъ Св. Горы на престолъ взятый и дважды бывшій патріархомъ Константинопольскимъ, но послѣ него бывшій, который вмѣстѣ со спостникомъ своимъ преп. *Игнатіемъ*, былъ изъ монастыря Ксанеопуловъ, вмѣстѣ съ послѣднимъ написалъ Духомъ Божіимъ объ этой молитвѣ, умомъ въ сердцѣ совершаемой, какъ рассказываетъ о нихъ блаженнѣйшій Симеонъ, архіепископъ Фессалоникскій, въ своей книгѣ, объ нихъ составленной. Онъ говоритъ, что они духовно и весьма высоко разсуждали о ней, въ ста главахъ (совершенномъ числѣ), раскрывъ о ней совершеннѣйшее понятіе. Эти боговдохновенные мужи въ своей книгѣ объ этой священной молитвѣ приводятъ во свидѣтельство множество богоносныхъ отцовъ, писавшихъ о ней.

Блаженнѣйшій *Симеонъ*, архіепископъ Фессалоникскій, прекрасно и правдиво учить объ этой Божественной молитвѣ въ пяти главахъ, полагая въ основаніе Писанія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ; онъ говоритъ, что многіе преподобные отцы о ней написали: и златословесныя отецъ въ трехъ словахъ о молитвѣ, и богоносный Лѣствичникъ, и Никифоръ Постникъ, и Діадохъ, епископъ Фотійскій и преп. Симеонъ, Новый Богословъ, и многіе другіе. Онъ описалъ и дѣйствія этой молитвы, каковыя, будучи призываніемъ Спасителя нашего «Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя», есть и молитва, и моленіе, и исповѣданіе вѣры и подательница Духа Святого и Даровъ Божественныхъ, и очищеніе сердца, и изгнаніе бѣсовъ, и вселеніе Іисуса Христа. Онъ побуждаетъ не только монаховъ, но и всѣхъ православныхъ христіанъ къ частому и непрестанному, если возможно, если же нѣтъ, то хотя въ опредѣленное время къ прилежному и всеусердному дѣланію этой молитвы.

Апостольскимъ столпамъ послѣдователь, непреборимый Столпъ православной вѣры, всесвященнѣйшій, премудрѣйшій и словеснѣйшій *Митрополитъ Ефесскій Маркъ*, въ началѣ толкованія Церковнаго Исслѣдованія, пишетъ о Божественной Іисусовой, умомъ въ сердцѣ тайно совершаемой молитвѣ, пользуясь свидѣтельствомъ Божественнаго Писанія, и я привожу его собственныя богомудрыя слова, состоящія въ слѣдующимъ: «Подобало бы, по повелѣвающей заповѣди, *непрестанно молитися*, и *духомъ и истиною* поклоненіе Богу возносить; но *расположеніе къ житейскимъ помысламъ и тяжесть попеченія* отъ тѣхъ отводитъ и отстраняетъ многихъ отъ Царствія Божія, внутри насъ сущаго, какъ возвѣщаетъ Слово Господне, и препятствуетъ пребывать у умнаго жертвенника, принося отъ себя Богу духовныя и словесныя жертвы по Божественному Апостолу, сказавшему, что мы храмъ Бога, живущаго въ насъ, что духъ Его Божественный живетъ въ насъ. И нѣтъ ничего удивительнаго, если это обычно бываетъ со многими, живущими по плоти, когда вы видимъ и нѣкоторыхъ

отрекшихся отъ всего мірскаго монаховъ, мысленно обуреваемыхъ дѣйствіями страстей, подвергающихся вслѣдствіе этого великому смущенію, омрачающему разумную часть души, и потому не могущихъ достигнуть, при всемъ ихъ желаніи, истинной молитвы. Сладостна бывающая въ сердцѣ чистая и постоянная память объ Іисусѣ, и происходящее отъ нея неизрѣченное просвѣщеніе!».

Преп. отецъ нашъ Россійскій, *Святый Нилъ Сорскій*, составившій книгу о мысленномъ храненіи сердца на основаніи ученія Святыхъ отецъ, особенно же Св. Григорія Синаита, пользуется слѣдующими свидѣтельствами Священнаго Писанія: отъ сердца исходитъ помышленія злая и скверняютъ челоуѣка (Мѣ. XV. 19); очисти внутреннее стекляницы (Мѣ. XXIII. 26); духомъ и истиною подобаеѣ Отцу кланятися; аще молюся кому языкомъ и проч., хошу пять словесъ умомъ моимъ рещи, нежели тѣмъ словесъ языкомъ (I Кор. XIV. 14. 19) и проч.

Другое свѣтило Россійское, *святитель Христовъ Дмитрій* (XVII-XVIII в.), Митрополитъ Ростовскій; написавшій многія книги на пользу Святой Церкви, исполненныя премудрости Духа Святаго и составившій Слово о внутреннемъ мысленномъ дѣланіи молитвы, также преисполненнымъ духовной пользы, приводитъ слѣдующія свидѣтельства Свящ. Писанія: Ты же егда молишься, вниди въ клѣѣ твою и проч., Тебѣ рече сердце мое: Господи взыщу; взыска Тебе лице мое: Лица Твоего, Господи, взыщу; имже образомъ желаетъ елень на источники водныя, сие желаетъ душа моя къ Тебѣ Боже; царствіе Божіе внутри насъ есть; всякою молитвою и моленіемъ молящееся на всякое время духомъ. И аще молюся языкомъ, духъ мой молится, а умъ мой безъ плода есть; помолюся духомъ, помолюся же и умомъ, воспою духомъ, воспою и умомъ, и проч. Всѣ эти слова онъ вмѣстѣ со Св. Іоанномъ Лѣствичникомъ и Григоріемъ Синаитомъ и преп. Ниломъ Сорскимъ относитъ къ умной молитвѣ.

Наконецъ, и Уставъ Церковный, излагая церковное законоположеніе о поклонахъ и о молитвѣ, приводитъ объ этой Божественной молитвѣ слѣдующія слова Священнаго Писанія: Богъ есть Духъ; духомъ и истиною кланяющихся хошетъ (Іоаннъ IV, 24); аще помолюся языкомъ, духъ мой молится, а умъ безъ плода есть; что убо есть. помолюся духомъ, помолюся и умомъ; воспою духомъ, воспою и умомъ (I Кор. XIV. 15). И опять: хошу, рече, въ церкви пять словесъ умомъ моимъ глаголати, нежели тѣмъ словесъ языкомъ. (I Кор. XIV. 19). Приводитъ также во свидѣтельство и Святыхъ отцовъ: Св. Іоанна Лѣствичника, Божественнаго Григорія Синаита и св. Антіоха, въ той части ихъ Божественнаго ученія, которая относится къ умной молитвѣ, и и послѣ этого говоритъ: «здѣсь мы заканчиваемъ слово о святой, священной и приснопамятной умной молитвѣ», и далѣе переходитъ къ святой для всѣхъ единой молитвѣ, указанной въ церковномъ чиноположеніи. Приведя всѣ эти свидѣтельства Слова Божія и св. отцовъ въ пользу умной молитвы, старецъ Паисій говоритъ: «Если по слову Господню при устѣхъ двухъ или трехъ свидѣтелей станетъ всяко глаголь», то при устахъ не двухъ уже или трехъ, но столь многихъ богоносныхъ отцовъ, свидѣтелей и

учителей этой божественной молитвы, насколько тверже станет их слово, какъ непоколебимое основаніе, навѣки утвержденное безъ всякаго сомнѣнія! Кто же изъ правовѣрующихъ христіанъ, видя это, могъ бы хотя немного придти въ сомнѣніе относительно этой Божественной вещи, кромѣ того, кто покоренъ духу нечувствія, кто слышитъ и видитъ, но разумѣть и знать не хочетъ? Хулители же этой молитвы откуда могутъ почерпнуть доказательства своему хуленію. Отъ какихъ писаній, отъ какихъ отцовъ противныхъ столь многимъ святымъ отцамъ, противныхъ Богу и всей Церкви Божіей? Ни откуда они этого почерпнуть не могутъ. Развѣ только отъ отца лжи, діавола, подпустившаго ихъ на хуленіе этого святого дѣланія. Да обратится его и ихъ хула на его главу! Хулителей же да обратитъ Богъ имиже вѣсть судьбами отъ ихъ пагубнаго пути и да подастъ имъ истинное покаяніе въ содѣланномъ ими грѣхѣ, чтобы не быть имъ за свою хулу осужденными въ день праведнаго Божія по дѣламъ нашимъ воздаянія!»

5) Всѣмъ ли доступно дѣланіе умной молитвы, или только совершеннымъ, и о препятствіяхъ къ этой молитвѣ. По словамъ старца Василія, дѣланіемъ умной молитвы можетъ разумно заниматься всякій новоначальный и страстный, блюдя сердце, и, конечно, помня предостереженіе относительно преждевременнаго исканія зрительной молитвы. «Св. Григорій Синаѣ, болѣе всѣхъ и до тонкости разсмотрѣвшій и обсудившій живущею въ немъ благодатію Св. Духа житія и писанія и духовные подвиги всѣхъ святыхъ заповѣдуетъ имѣть все стараніе объ умной молитвѣ. Также и св. Симеонъ, архіепископъ Солунскій, заповѣдуетъ и совѣтуетъ и архіереямъ и священникамъ, и монахамъ, и мірянамъ на всякое время и на всякій часъ произносить эту священную молитву и какъ бы дышать ею: ибо нѣтъ болѣе крѣпкаго оружія ни на землѣ, ни на небѣ, говоритъ онъ вмѣстѣ со святымъ Апостоломъ, какъ имя Іисуса Христа. Знай и то, добрый труженикъ этого священнаго умнаго дѣланія, что не только въ пустынѣ, или въ уединенномъ отшельничествѣ были учителя и многочисленные дѣлатели этого умнаго священнодѣйствія, но и въ самыхъ великихъ Лаврахъ, и даже въ городахъ. Можно удивляться, какъ напримѣръ, святѣйшій патріархъ Фотій, возведенный на патріаршество изъ сенаторскаго званія, и не будучи монахомъ, уже на своемъ высокомъ посту обучился этому мудрому дѣланію: и до такой степени преуспѣлъ въ немъ, что, по словамъ Св. Симеона Солунскаго, лицо его сіяло благодатію Св. Духа, какъ у второго Моисея. По словамъ того же Св. Симеона Солунскаго, патріархъ Фотій написалъ и замѣчательную ученую книгу объ этомъ умномъ дѣланіи. Онъ же говоритъ, что и Св. Іоаннъ Златоустъ, и святые Игнатій и Каллистъ, будучи патріархами того же Царьграда, написали свои книги объ этомъ же внутреннемъ дѣланіи. И такъ, если ты, возражая противъ умной молитвы, скажешь, что ты не пустынножитель, чтобы тебѣ заниматься этимъ дѣланіемъ, и не живешь въ уединеніи, то тебя обличать

патріархъ Каллистъ, который обучился умному дѣланію, проходя поварскую службу въ великой Лаврѣ Аѳонской, и патріархъ Фотій, который, будучи уже патріархомъ, обучился искусству сердечнаго вниманія. Если ты лѣнишься заниматься умнымъ трезвѣніемъ, ссылаясь на послушаніе, ты особенно заслуживаешь порицанія, ибо по словамъ Св. Григорія Синаита, ни пустыня, ни уединеніе, не бывають настолько полезны при этомъ дѣланіи, какъ разумное послушаніе. Если ты скажешь, что не имѣешь учителя, который научилъ бы тебя этому дѣланію, самъ Господь повелѣваетъ тебѣ учиться изъ Священнаго Писанія, говоря: испытывайте Писанія, и въ нихъ обрящете животь вѣчный. Если ты смущаешься, не находя безмолвнаго мѣста, тебя опровергаетъ св. Петръ Дамаскинъ, который говоритъ: въ томъ состоитъ начало спасенія чловѣка, чтобы оставить свои хотѣнія и разумѣнія, и исполнять Божіи хотѣнія и разумѣнія, и тогда во всемъ мірѣ не найдется такой вещи или мѣста, которыя могли бы воспрепятствовать спасенію. Иные, не зная силы Свящ. Писанія и писаній Св. Отецъ, утверждаютъ, что будто бы по ученію Св. Отецъ, необходимо сначала исправить тѣлесныя чувства, какъ-то — зрѣніе, обоняніе, вкусъ, осязаніе, глаголаніе, чтобы не согрѣшать ими, и тогда уже начинать умную молитву. Таковымъ должно отвѣтити слѣдующее: никто, о други, не возражаетъ противъ необходимости исправленія тѣлесныхъ чувствъ, но нельзя согласиться съ тѣмъ, будто бы исправленіе чувствъ необходимо отдѣлять отъ умнаго дѣланія. И прежде всего Св. Исихій говоритъ такъ: Бога бойся и заповѣди Его храни, чувственно и умно: если понудишь себя хранить ихъ умно, то по немногу достигнешь и чувственнаго ихъ исполненія. И въ другомъ мѣстѣ: Если не въ чревѣ своемъ (т. е. въ сердцѣ) сотворить чловѣкъ волю Божію и сохранить законъ, то и внѣ себя онъ этого сдѣлать не можетъ. И Симеонъ, Новый Богословъ, сказалъ: Святые Отцы, зная, что со внутреннимъ дѣланіемъ можно выполнить и всѣ внѣшнія добродѣтели, оставили наружное дѣланіе, и всю заботу свою обратили на внутреннее вниманіе... Ты, друже, устанавливаешь промежутокъ и время между храненіемъ тѣлесныхъ чувствъ и обученіемъ умной молитвы, и этимъ показываешь, что ты не знаешь чина и дѣланія сердечнаго. Знающіе же дѣло умной молитвы не отдѣляютъ промежутокъ одно отъ другого, но одновременно и совместно совершаютъ ихъ обученіе: обращая умъ въ часъ молитвы внутрь сердца, умножаютъ кипѣніе чувствъ, не попуская уму заниматься ими; а когда умъ не занятъ тѣлесными чувствами, они остаются бездѣйственными, и такимъ образомъ предоставляютъ великое безмолвіе уму и сердцу, такъ что и сами храненіемъ ума мало по малу пріучаются не устремляться къ плотскимъ похотямъ.

Немалымъ препятствіемъ къ священному дѣланію умной молитвы нѣкоторые считаютъ тѣлесную немощь. Не будучи въ состояніи понести вышеестественныя труды и посты, какіе несли святые, они думаютъ, что безъ этого имъ невозможно начать умное дѣланіе. Исправляя ихъ ошибку, святой великій Василій учитъ: «воздержаніе опредѣляется каждому по его тѣлесной силѣ». И я думаю, не безопасно, разрушивши

безмѣрнымъ воздержаніемъ силу тѣла, сдѣлать его бездѣйственнымъ и неспособнымъ къ добрымъ дѣламъ. Ибо необходимо имѣть тѣло дѣятельное, нисколько не ослабленное отсутствіемъ мѣры. Если бы хорошо было для насъ быть разслабленными тѣломъ, и лежать какъ бы мертвыми, едва дышущими, то Богъ таковыми бы насъ и сотворилъ съ самаго начала. Если же Богъ не сотворилъ насъ такими, то погрѣшаютъ тѣ, кто прекрасное Божіе Созданіе не сохраняютъ такимъ, какимъ оно создано. Объ одномъ только пусть заботится подвижникъ благочестія, не скрывается ли въ душѣ его зло разложенія не ослабѣло ли трезвѣніе и усердное обращеніе мысли къ Богу, не омрачилось ли въ немъ духовное освященіе и отъ него происходящее просвѣщеніе души. Если все упомянутое доброе въ немъ возрастаетъ, то не будетъ времени возставать въ немъ тѣлеснымъ страстямъ, кода душа его занята небеснымъ... При такомъ строеніи души принимающій пищу ничѣмъ не различается отъ непринимающаго, и онъ выполнилъ не только постъ, но и совершенное неядѣніе, и имѣетъ похвалу за свое особенное попеченіе о тѣлѣ: ибо умѣренное жителство не производитъ распаленія похоти. Согласно съ этимъ и Св. Исаакъ говоритъ: если понудить слабое тѣло свыше силы его, двойное смущеніе нанесешь душѣ. И св. Іоаннъ Лѣствичникъ пишетъ: я видѣлъ, говоритъ, сію враждебницу (утробу) упокоиваемой, и бодрость уму подающей. И въ другомъ мѣстѣ: я видѣлъ ее истаяваемую постомъ и возбуждающую похоть, дабы мы надѣялись не на себя, а на Бога живого. Такъ учить и исторія, которую воспоминаетъ преп. Никонъ: уже въ наши времена былъ найденъ въ пустынѣ одинъ старецъ, который тридцать лѣтъ не видѣлъ ни одного человѣка, и хлѣба не ѣлъ, питаясь одними корнями, и онъ признался, что всѣ эти годы онъ былъ боримъ блуднымъ бѣсомъ. И отцы рѣшили, что не гордость и не пища были причиною этой блудной брани, а то, что старецъ не былъ наученъ умному трезвенію и противоборству вражимъ прилогамъ. Потому-то и говоритъ св. Максимъ: Дай тѣлу по силѣ его, и весь твой подвигъ обрати на умное дѣланіе. И св. Діадохъ: Постъ имѣетъ силу самъ по себѣ, а не по Богу*), его цѣль — приводить въ цѣломудріе желающихъ. И потому не подобаетъ о немъ высокоумствоваться, но ожидать исхода нашего устроенія. Ни въ какомъ искусствѣ художники не судятъ по инструменту о результатѣ работы, но ожидаютъ конца работы, и по нему судятъ объ искусствѣ художника. Не возлагай же всю свою заботу и надежду на одинъ постъ, но въ мѣру и по силѣ твоей постяся, стремись къ умному дѣланію.

Не для запрещенія умнаго дѣланія учать насъ святые отцы о причинахъ бывающей прелести, но для предохраненія насъ отъ прелести. Какъ и Св. Григорій Синаитъ, повелѣвая обучающемуся молитвѣ не бояться и не сомнѣваться указываетъ и причины прелести: самочиніе и высокоуміе. Желая чтобы мы не получили отъ нихъ вреда, святые отцы повелѣваютъ изучать Свящ. Писаніе и имъ руководствоваться, имѣя

*) Т. е. постъ является средствомъ, а не цѣлью подвижничества.

брать брата добрымъ совѣтникомъ, по слову Петра Дамаскина. Если нѣтъ возможности найти опытнаго словомъ и дѣломъ старца, по примѣру Св. Отцовъ хорошо знающаго отеческое писаніе, то, и на единѣ въ безмолвіи пребывая, необходимо во всѣхъ случаяхъ искать духовнаго совѣта въ ученіи и наставленіяхъ св. Отцовъ, вопрошая ихъ о всякой вещи и добродѣтели. Уклоняющіеся отъ умной молитвы изъ опасенія впасть въ прелесть, напоминаютъ того полководца, который, получивъ извѣстіе, что непріатели устроили ему засаду съ цѣлью побѣдить его хитростью, — вмѣсто того, чтобы перехитрить ихъ и одержать надъ ними побѣду, испугается и обратится въ бѣгство, подвергая себя вѣчному сраму. Если ты страшишься приступить къ умному дѣланію, изъ благоговѣнія и въ простотѣ сердца, и я вмѣстѣ съ тобою готовъ утѣшиться. Но не слѣдуетъ бояться простыхъ басней, по пословицѣ: волка бояться, въ лѣсъ не ходить. И Бога слѣдуетъ бояться, но не бѣжать отъ Него и не отрекаться отъ Него.

6) О правильныхъ состояніяхъ и ощущеніяхъ, бываемыхъ при умной молитвѣ и о распознаваніи ихъ. Несомнѣнно, однако, что при умномъ дѣланіи молитвы могутъ быть состоянія и правильныя и неправильныя, и необходимо умѣть различать ихъ, чтобы не впасть въ ошибку и самообольщеніе. Старецъ Василиій учитъ различать состоянія благодатныя, естественныя и происходящія отъ прелести. «Священное Писаніе говоритъ: Господи, не доброе ли сѣмя сѣялъ еси? Откуда убо возросташа плевелы? Невозможно не вкрадываться злу въ доброе. Такъ и съ этимъ священнымъ умнымъ дѣланіемъ сплетается прелесть подобно тому, какъ плісъ съ деревомъ. Возникаетъ же эта прелесть отъ самоchinія и самомнѣнія, врачевствомъ для коихъ служитъ смиреніе, изслѣдованіе Писанія и духовный совѣтъ, но не уклоненіе отъ обученія умному дѣланію... Способъ и дѣйствіе прелести состоятъ, во 1-хъ, во вражіемъ приобщеніи въ похоти внутреннихъ чреслъ, во 2-хъ, въ призракахъ и мечтаніи ума. Предостерегая отъ перваго, Св. Отецъ говоритъ: хотя врагъ и преобразуетъ естественное движеніе чреслъ какъ бы въ духовное, по своему желанію вмѣсто духовной теплоты возбуждая свое жженіе, и вмѣсто веселья принося безмысленную радость, и заставляетъ принимать свою прелесть за дѣйствіе благодати, но время, опытъ и чувство изобличаютъ его обманъ. Указывая на вторую опасность онъ учитъ такъ: Ты же, когда безмолвствуешь, ни въ какомъ случаѣ не принимай, если что-нибудь видишь чувственно или умно, внутри или внѣ себя, образъ ли Христовъ, или ангеловъ, или святого или свѣтъ, или огонь и проч. Здѣсь снова оживетъ возражатель и, набросившись, обвинитъ прелести умное дѣланіе. Ибо они думаютъ, что прелесть не примѣшивается къ внѣшнему пѣнію. Однако, да будетъ извѣстно, что во всемъ въ пѣніи ли, въ моливѣ ли, прелесть имѣетъ одинаковое мѣсто при неискusstвѣ дѣлателя, какъ говоритъ св. Іоаннъ Лѣствичникъ испытасемъ и посмотримъ и измѣримъ, какая намъ въ пѣніи сладость прибываетъ отъ

блуднаго бѣса и какая отъ духовныхъ словесъ и живущей въ насъ благодати силы. И въ другомъ мѣстѣ: поя и молясь, наблюдай приходящую сладость какъ бы она не оказалась растворенною горькими отравами. Изъ этихъ словъ ты видишь, что прелесть одинаково можетъ постигать какъ поющихъ, такъ и обучающихся молитвѣ. Но такъ какъ не знающіе умнаго дѣла имѣютъ одну только заботу, какъ бы имъ выполнить лѣсенное правило, о помыслахъ же злыхъ и похотномъ кипѣніи они не доискиваются, то они и не знаютъ, когда похотная часть сама воскипаетъ, и когда возбуждается вражимъ пріобщеніемъ, и какъ всего этого избѣгнуть. Или, какъ говорить писаніе, сраженіе слышать, и раны получаютъ: но кто ихъ враги, и ради чего они воюютъ, этого не вѣдаютъ.

Познавъ изъ сказаннаго, что не умное дѣланіе бываетъ и причиною прелести, но одно только наше сомочиніе и высокоуміе, не слѣдуетъ намъ избѣгать умной молитвы: ибо она не только не вводитъ насъ въ прелесть, но, напротивъ, открываетъ намъ умныя очи къ познанію и уразумѣнію, чего мы никогда не могли достигнуть, если бы не обучались этому священному умному дѣянію, хотя бы кто и превеликій былъ лѣстникъ и безмолвникъ.

Самое необманное для новоначальныхъ дѣйствій въ молитвѣ — это въ сердцѣ начинать умную молитву и въ сердцѣ окончить, такъ чтобы умъ какъ бы покрывался въ глубинѣ сердечной, а не въ похотной области, по слову святѣйшаго патріарха Каллиста.

Болѣе же всего нужно въ началѣ запомнить и понять, что въ часъ молитвы умъ долженъ сверху блюсти внутренности сердца. Опытномъ дознано, что если умъ, совершая молитву, взираетъ просто отъ среды персей на половину сердца, волею или неволею онъ касается, повременамъ нисходя къ чресламъ, похотной теплоты. И хотя онъ, познавая ее, будетъ отвращаться отъ нея, всетаки понесетъ немалый трудъ и смущеніе вслѣдствіе своего неопытнаго вниманія. Если-же кто-нибудь дерзнетъ собирать вниманіе снизу сердца, умъ его, всецѣло возлегши на чреслахъ, и оттуда взирая въ глубину сердечную и творя молитву, прелюбодѣйствуетъ въ сердцѣ своемъ, добровольно давая мѣсто врагу внутри себя, что есть очевидная прелесть. Многіе нынѣшняго времени монахи, впавши по невѣдѣнію въ эту прелесть и пострадавши отъ нея, бросили обучаться умному дѣланію, говоря, что это есть дѣло однихъ безстрастныхъ людей... Они не только не сознали своего неразумія и самочинной самонадѣянности, но еще стали учителями другихъ, говоря, что и всѣ хотящіе обучаться умному дѣланію, пострадають также, какъ и они, чего да не будетъ! Поэтому всякому, творящему молитву, необходимо сверху осѣнять умомъ сердце, и взирая постоянно во глубину его, совершать молитву: ибо тамъ находится, по Писанію, область сердца. Возсѣдая на ней, какъ царь на высокомъ престолѣ, умъ можетъ всецѣло удалиться отъ чреслъ, и отсылать обратно похотную теплоту; въ особенности же онъ можетъ, видя съ своей высоты плещущіе подъ нимъ внизу злые помыслы — однихъ отвращать-

ся, другіе — изгонять, а иные, кои суть вавилонскіе младенцы, убивать о камень, иже есть Христосъ».

7) О томъ, что священная умная молитва есть духовное художество, требующее опытнаго наставника. Старцы называютъ умную молитву художествомъ, т. е. наукою, или, можетъ быть, точнѣе, искусствомъ. Но этимъ они не хотятъ сказать, будто успѣхъ въ умномъ дѣланіи зависитъ исключительно отъ извѣстныхъ внѣшнихъ механическихъ приемовъ и является ихъ необходимымъ результатомъ. Такой мысли у старцевъ нѣтъ. Они лишь указываютъ трудность различенія правильныхъ и неправильныхъ внутреннихъ духовныхъ состояній, опасность принять ложное состояніе за истинное и необходимость руководства со стороны челоука, который личнымъ отвѣтомъ прошель и позналъ путь внутренней христіанской жизни, и который можетъ помочь новонаначальному и неопытному подвижнику разобраться въ его внутреннихъ состояніяхъ и указать ему правильный путь. Необходимымъ условіемъ правильного духовнаго дѣланія старцы называютъ чувство глубокаго смиренія передъ Христомъ и сознаніе, что безъ Его постоянной помощи нельзя преодолѣть свои злые помыслы и искушенія и побѣдить своихъ духовныхъ враговъ.

Это чувство глубокаго смиренія передъ Христомъ и постоянное молитвенное обращеніе къ Нему изъ глубины сердца — и составляетъ главное условіе къ достиженію цѣли умнаго дѣланія, единенію съ Богомъ, или, по преп. Серафиму, стяжанію Св. Духа, но достиженіе этой цѣли невозможно безъ опытнаго руководства, почему старцы отцы Церкви и именуютъ умное дѣланіе художествомъ. «Св. Іоаннъ Лѣствичникъ, пишетъ старецъ Паисій въ словѣ 23 о безмолвіи, научая таинству умной молитвы, говорить: если ты опытно научился этому художеству, то ты знаешь о чемъ говорю. Сидя на высотѣ, наблюдай, если умѣешь: и тогда увидишь, какъ и когда, и откуда, и сколько и какія тати идутъ, украсть гроздя. Утомившись, этотъ стражъ вставши, помолится; потомъ снова садится, и мужественно продолжаетъ первое дѣланіе. Св. Исихій, пресвитеръ Іерусалимскій, объ этой священной молитвѣ говорить: трезвеніе есть художество духовное, совершенно избавляющее челоука при помощи Божіей отъ страстныхъ помышленій и словъ и отъ лукавыхъ дѣлъ (Сотн. I. гл. I). Св. Никифоръ Постникъ, уча о томъ же, говорить: придите, и я открою вамъ художество или лучше, науку вѣчной небесной жизни, вводящую своего дѣлателя безъ труда и пота въ пристанище безстрастія. Художествомъ эту святую молитву вышеупомянутые святые отцы называютъ, думаю, потому, что какъ художеству не можетъ челоукъ самъ собою искусно научиться безъ художника, такъ и этому мысленному дѣланію молитвы, безъ искуснаго наставника, навикнуть невозможно. Усвоеніе его, по Св. Никифору, большинству и даже всѣмъ приходитъ отъ ученія; рѣдкіе же получаютъ отъ Бога безъ ученія — болѣзненностью дѣланія и теплотою вѣры.

Церковное по уставу правило, которое по священнымъ церковнымъ книгамъ, какъ дань, подобающую Царю Небесному, всѣ православные христіане, мірскіе и монахи, должны ежедневно приносить Богу, всякій, знающій писаніе, можетъ прочитать устами и совершать безъ всякаго наученія. Приносить же Богу умомъ въ сердцѣ таинственную жертву молитвы безъ наученія невозможно. ибо это есть духовное художество. Это духовное художество есть истинное и постоянное дѣло монаховъ, которые не только отреченіемъ отъ міра и отъ всего мірскаго, перемѣною имени при постригѣ и отличными одеждами, безбрачною, дѣвственною чистотою, въ самопроизвольной нищетѣ жизни, особенною пищею и особеннымъ мѣстомъ пребыванія, но и самымъ мысленнымъ духовнымъ по внутреннему человѣку вниманіемъ и молитвой должны имѣть особенное и превосходящее мірскихъ людей дѣланіе. Поскольку эта божественная молитва выше всякаго другого монашескаго подвига, и по ученію Св. Отецъ есть завершеніе всѣхъ трудовъ, источникъ добродѣтелей, тончайшее и скрытое во глубинѣ сердца дѣланіе ума, постольку невидимый врагъ нашего спасенія распространяетъ на нее невидимыя, тонкія и едва постижимыя человѣческому уму сѣти разнообразныхъ своихъ обольщеній и мечтаній. Поэтому желающій научиться этому Божественному дѣланію, долженъ, по Св. Симеону Новомъ Богослову, предать себя въ полное по Священному Писанію душою и тѣломъ послушаніе, т. е. въ совершенное отсѣченіе своей воли и разсужденія человѣку, боящемуся Бога, усердному хранителю Его Божественныхъ заповѣдей, опытному въ этомъ мысленномъ подвигѣ, могущему, по писанію Св. Отецъ, показать Своему ученику правильный путь ко спасенію посредствомъ этого дѣланія, т. е. умомъ въ сердцѣ тайно совершаемой молитвы, чтобы тотъ истиннымъ и разумнымъ послушаніемъ могъ бы освободиться отъ всѣхъ хлопотъ, попеченій и пристрастій міра сего и тѣла. Смирненіемъ же, рождающимся отъ послушанія (по свидѣтельству Св. Іоанна Лѣствичника и многихъ св. отецъ), онъ возможетъ избѣжать всѣхъ обольщеній и сѣтей діавольскихъ и всегда упражняться въ этомъ мысленномъ дѣлѣ тихо, безмолвно, безъ всякаго вреда и съ великимъ успѣхомъ для души своей. Если же, и предавъ себя въ послушаніе по Богѣ, онъ не нашелъ бы въ отцѣ своемъ самымъ дѣломъ и опытомъ искуснаго въ этой Божественной молитвѣ наставника, ибо въ настоящее время совершенно оскудѣли опытные наставники этого дѣланія, то все-таки онъ не долженъ приходить въ отчаяніе, но продолжать пребывать въ истинномъ по заповѣдямъ Божиимъ послушаніи со смирненіемъ и страхомъ Божиимъ, а не въ самочинномъ и своевольномъ безъ послушанія жителствѣ, за которыми обычно слѣдуетъ обольщеніе, и возложивъ всю надежду на Бога, вмѣстѣ съ отцомъ своимъ, повиноваться вѣрою и любовію, вмѣсто истиннаго наставника, ученію преподобныхъ отецъ нашихъ, тонкочастно, просвѣщеніемъ Божіею благодати научающихъ этому Божественному дѣланію, и отъ нихъ учиться этой молитвѣ. И благодать Божія поспѣшитъ и наставитъ, молитвами Св. Отецъ, научиться, безъ всякаго сомнѣнія, этому Божественному дѣлу».

8) О внѣшнихъ пріемахъ, облегчающихъ новона-
чальнымъ дѣланіе умной молитвы. Далѣе старецъ Паисій
переходитъ къ описанію тѣхъ внѣшнихъ пріемовъ, которые могутъ облегчить ново-
начальнымъ дѣланіе умной молитвы. Эти внѣшніе пріемы имѣютъ только вспомога-
тельное значеніе, поскольку у несовершенныхъ душа находится въ особенной зави-
симости отъ тѣла и поскольку безмолвію души должно сопутствовать и безмолвіе
тѣла, а собранности ума благочиніе тѣла. Всѣ указанія старца объ этихъ пріемахъ
относятся исключительно къ монашествующимъ. Изложенію внѣшнихъ пріемовъ
умнаго дѣланія старецъ Паисій предпосылаетъ слѣдующее разчлененіе: «Такъ какъ
въ древнія времена дѣланіе умной молитвы процвѣтало во многихъ мѣстахъ, гдѣ
имѣли свое пребываніе святые отцы, и много тогда было учителей этому духовному
дѣланію, то святые отцы, пиша о немъ, говорили только о неизреченной происходя-
щей отъ него духовной пользѣ. не имѣя нужды писать о самомъ способѣ этого дѣланія
приличествующемъ новоначальнымъ. Когда же замѣтили, что истинные и далекіе
отъ оболъщенія наставники этого дѣланія стали значительно умаляться, то побуждае-
мые Духомъ Божіимъ, дабы истинное ученіе о началѣ этой мысленной молитвы не
оскудѣло, описали и самое начало и способъ, какъ нужно обучаться этой молитвѣ
новоначальнымъ и входить умомъ въ сердечныя страны, и истинно и необманно со-
вершать тамъ умную молитву». — У новоначальныхъ нерѣдко бывали и бываютъ са-
мыя неясныя и сбивчивыя представленія о томъ, что такое «сердце», и какъ это совер-
шать молитву «умомъ въ сердцѣ», и они поэтому иногда нуждались и нуждаются
въ самыхъ простыхъ и элементарныхъ разъясненіяхъ.

Старецъ Паисій прежде всего приводитъ слѣдующія слова преп. Симеона Нового
Богослова: «Сидя въ безмолвной келіи въ какомъ либо уединенномъ углу, со внима-
ніемъ твори, что скажу тебѣ: затвори дверь, отвлеки умъ твой отъ всякой суеты,
прижми къ груди твою бороду, направляя вмѣстѣ съ умомъ и чувственное око.
Замедли дыханіе, чтобы дышать не слишкомъ свободно. И попытайся мысленно найти
внутри, въ груди мѣсто сердечное, гдѣ естественно любятъ имѣть пребываніе всѣ
силы душевныя: и прежде всего ты найдешь тамъ тму и грубость неослабную. Когда
же ты будешь продолжать и будешь совершать это дѣло и ночь и день, ты обрѣтешь,
о чудо! постоянное веселіе. Ибо какъ только умъ найдетъ мѣсто сердечное, тотчасъ
видитъ то, чего никогда не видалъ: видитъ онъ посреди сердца воздухъ, и себя всего
свѣтлымъ и исполненнымъ разсужденія. И съ тѣхъ поръ, откуда бы ни возникъ по-
мысль, прежде чѣмъ онъ перейдетъ въ дѣло, или сдѣлается идоломъ, призываніемъ
Іисуса Христа онъ отгоняетъ его и истребляетъ. Отсюда умъ, имѣя злобу на бѣсовъ,
воздвигаетъ на нихъ естественный гнѣвъ, и, гоня ихъ, низлагаетъ мысленныхъ про-
тивниковъ. И другому научишься съ помощію Божіей блюденіемъ ума, держа Іисуса-
въ сердцѣ». (Слово о 3-хъ образахъ вниманія и молитвы). Еще яснѣе говорить о вхо-
дѣ умомъ въ сердце Преп. Никифоръ Постникъ. «Прежде всего да будетъ твоя жизнь

безмолвною, свободною отъ попеченій, и со всѣми мирною. Затѣмъ, войдя въ келлію твою, затворись и, сѣдши въ одномъ изъ угловъ, сдѣлай, какъ я говорю тебѣ: ты знаешь, что при дыханіи мы вдыхаемъ въ себя воздухъ, вдыхаемъ же его не ради чего-нибудь иного, но ради сердца: ибо сердце есть причина жизни и теплоты тѣла. Сердце привлекаетъ воздухъ, чтобы дыханіемъ выдѣлить вонъ свою теплоту, для себя же получить свѣжій воздухъ. Орудіемъ же такой дѣятельности является легкое, которое, будучи отъ Создателя создано пористымъ, постоянно, какъ мѣхъ, вводитъ и выводитъ воздухъ. Такимъ образомъ, сердце, втягивая въ себя черезъ дыханіе прохладу, и выдѣляя тепло, выполняетъ неизмѣнно то отправленіе, ради котораго оно и устроено для благосостоянія организма. И такъ ты сядь и, собравъ умъ твой, веди его тѣмъ путемъ, которымъ воздухъ идетъ къ сердцу, и сосредоточь его, и понудь его сойти въ сердце вмѣстѣ съ вдыхаемымъ воздухомъ. Когда же онъ войдетъ туда, то послѣдующее будетъ не невесело и не нерадостно». И далѣе: «Поэтому, братъ, приучи умъ не скоро оттуда исходить: ибо въ началѣ онъ очень унываетъ отъ внутренняго затвора и тѣсноты. Когда же привыкнетъ, то уже не хочетъ оставаться во внѣшнихъ блужданіяхъ: Царствіе Небесное внутри насъ есть. Когда мы его тамъ разсматриваемъ, и взыскуемъ его чистою молитвою, то все внѣшнее представляется намъ мерзкимъ и ненавистнымъ. И такъ, если сразу, какъ сказано, войдешь умомъ въ сердечное мѣсто, которое я тебѣ показалъ: воздай благодареніе Богу, и прославь Его, и радуйся, и всегда держись этого дѣланія, и оно научитъ тебя тому, чего ты не знаешь. Слѣдуетъ же тебѣ и то знать, что когда умъ твой будетъ тамъ находиться, онъ не долженъ отаваться тамъ молчащимъ и празднымъ, но долженъ имѣть своимъ постояннымъ дѣломъ и поученіемъ молитву: *Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя*, и никогда не долженъ прекращать это занятіе. Оно удерживаетъ умъ отъ возношенія, дѣлаетъ его недоступнымъ и неуловимымъ для козней вражійхъ, и возводитъ его къ любви Божіей и къ повседневному Божественному желанію. Если же, потрудившись много, не сможешь, братъ, войти въ страны сердца, какъ я тебѣ указалъ, сдѣлай, какъ я скажу тебѣ: и при Божіей помощи ты обрѣтешь искомое. Знаешь ли ты, что разумное начало каждаго человѣка находится въ груди его? Здѣсь именно, даже при молчаніи устъ, мы и говоримъ, и разсуждаемъ, и молитвы совершаемъ и псалмы, и многое другое. Этому-то разумному началу, устранивъ отъ него всякій помысль (можешь, если хочешь), дай говорить: *Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя*, и понудь себя одно это вмѣстить всякой иной мысли, всегда внутри вопіять. Если ты продержишься этого порядка нѣкоторое время, откроется тебѣ этимъ сердечный входъ, какъ мы тебѣ написали, внѣ всякаго сомнѣнія, какъ и мы сами опытомъ узнали. Придетъ къ тебѣ, вмѣстѣ съ многожелательнымъ и сладкимъ вниманіемъ и весь ликъ добродѣтелей: любовь, радость, миръ и проч.»

Божественный Григорій Синаитъ, уча также какъ слѣдуетъ умомъ совершать въ сердцѣ спасительнѣйшее Господне призываніе, говоритъ: «Сидя съ утра на сѣда-

лишь въ одну четверть, низведи умъ отъ владычественнаго въ сердцѣ и держи его тамъ. Наклонившись съ напряженіемъ, испытывая болѣзненность и въ груди, и въ плечахъ, и въ шеѣ, непрестанно зывай умомъ и душою: *Господи, Іисусе Христе, помилуй мя!* Когда же станетъ слишкомъ тѣсна и болѣзненна, можетъ быть даже и не сладостна частота повторенія, что бываетъ не отъ однообразія часто вкушаемой снѣди Тріименнаго, ибо сказано: Ядущіе Мя еще взалчуть (Сир. 24, 23), перемѣнивъ умъ въ другую половину, говори: *Сыне Божій, помилуй мя!* И много разъ повторяя эту половину, ты не долженъ отъ лѣнности или скуки часто перемѣнять ее: ибо не укореняются растенія, часто пересаживаемыя. Сдерживай же и дыханіе легкихъ, чтобы оно не было слишкомъ свободно. Ибо дыханіе воздуха отъ сердца исходящее, помрачаетъ умъ, возбращая или не допуская ему снизойти къ сердцу и развѣваетъ мысль. Не допуская его къ сердцу, оно предаетъ его въ плѣнъ забвенія, или настраиваетъ его поучаться иному, а не должному, оставляя его нечувственно пребывать въ томъ, въ чемъ не слѣдуетъ. Если увидишь нечистость лукавыхъ духовъ, т. е. помыслы возникающіе или преобразующіеся въ умъ твоемъ, не ужасайся, не удивляйся: если и добрыя разумѣнія нѣкоторыхъ вещей явятся у тебя, не внимай имъ; но удерживая дыханіе, какъ только можно, и заключая умъ въ сердцѣ, и призываніе Господа Іисуса Христа часто и постоянно совершая, ты скоро попалишь и истребишь ихъ, поражая ихъ невидимо Божественнымъ Именемъ. Ибо говоритъ Лѣстничникъ: «Іисусовымъ именемъ бей ратниковъ; ибо нѣтъ ни одного болѣе крѣпкаго оружія ни на небѣ, ни на землѣ». Въ терпѣніи должно быть сидѣніе твое, ради сказавшаго: въ молитвѣ претерпѣвающе; и не скоро нужно вставать, ослабѣвая по причинѣ болѣзненной, при трудности и умнаго зыванія, и частаго водруженія ума. Ибо говоритъ пророкъ: болѣзни объяща мя, яко раждающую (Іер. 8. 21). Посему, поникнувъ долу и собирая умъ въ сердцѣ, если оно отверзлось, призывай на помощь Господа Іисуса. Ощущая боль въ плечахъ, часто болѣзнуя головой, терпи все это съ усиленіемъ и стараніемъ, ища въ сердцѣ Господа: Нудящихся бо есть царствіе Божіе и нуждницы восхищаютъ є (Мѣ. XI. 12).

Преп. Григорій говоритъ и о томъ, какъ нужно совершать молитву: «такъ сказали отцы: одинъ : Господи, Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя. Всю. Другой же половину: Іисусе, Сыне Божій, помилуй мя. И это удобнѣе по причинѣ младенчества еще ума и немощи. Ибо никто не можетъ самъ собою чисто и совершенно наименовать тайно Господа Іисуса, но только Духомъ Святымъ (I Кор. XII. 3). Еще: одни учатъ произносить молитву устами, другіе же — умомъ. Я же считаю необходимымъ и то и другое. Ибо иногда умъ отъ унынія изнемогаетъ произносить ее, иногда же уста. Поэтому и необходимо творить молитву и тѣмъ и другимъ, т. е. и умомъ и устами. Однако слѣдуетъ зывать безмолвно и несмущенно чтобы чувство душевное, и вниманіе ума, смущаемое голосомъ, не отошло, пока умъ, обикнувъ, не преуспѣетъ въ дѣлѣ, не восприметъ силу отъ Духа молиться крѣпко и всячески. Тогда онъ же

не будетъ имѣть нужды говорить устами, да и не сможетъ, будучи въ состояніи въ совершенствѣ творить дѣланіе однимъ только умомъ».

Ученіе старцевъ объ умномъ дѣланіи заимствовано ими изъ писаній отцовъ Церкви — подвижниковъ, съ которыми можно подробно ознакомиться по сборнику «Добротолубіе», изданному на русскомъ языкѣ въ пяти томахъ Афонскимъ Пантелеймоновскимъ монастыремъ. Это ученіе лежитъ въ основѣ всего монашескаго подвига старца Паисія и всей его старческой дѣятельности. Вся его литературная дѣятельность, предпринятая имъ исправленія и переводы святоотеческихъ книгъ, имѣли цѣлью дать монашествующимъ наиболѣе ясное, понятное, доступное и полное ознакомленіе съ сущностью и способами «умнаго дѣланія». И величайшее значеніе старца Паисія для русскаго монашества заключается именно въ томъ, что онъ своими переводами, сочиненіями и письмами, а также и своимъ личнымъ непосредственнымъ руководствомъ вызвалъ въ русскихъ обителяхъ чрезвычайный интересъ и вниманіе къ умному дѣланію, направилъ въ эту сторону духовную жизнь русскаго монашества и воспиталъ цѣлый рядъ старцевъ, явившихся продолжателями его дѣла въ русскихъ монастыряхъ.

Протоіерей СЕРГІЙ ЧЕТВЕРИКОВЪ.

К о н е ц ъ .

ИЗЪ РАЗМЫШЛЕНІЙ О ТЕОДИЦЕЪ.

Вотъ уже полъ тысячелѣтія европейское христіанское человѣчество ведетъ процессъ съ Богомъ. Внутри христіанскаго міра скептицизмъ, агностицизмъ, невѣріе, атеизмъ суть симптомы внутренняго судебного процесса съ Богомъ. Процессъ этотъ есть мученіе надъ проблемой теодицеи. Но если ведется судебный процессъ, то долженъ быть тотъ, съ кѣмъ этотъ процессъ ведется. Абсолютный, онтологически продуманный атеизмъ невозможенъ. Атеизмъ есть борьба съ Богомъ, богопротивленіе, анти-теизмъ, невозможность примириться съ теистическимъ богословіемъ. Лишь на поверхности кажется, что атеизмъ порожденъ умственными затрудненіями, препятствующими вѣрѣ въ Бога, что онъ продуктъ философіи или науки. Если всмотрѣться въ глубину, то нужно будетъ признать, что никогда атеизмъ не могъ быть порожденъ теоретико-познавательными сомнѣніями и обоснованъ логическими аргументами. Человѣкъ приходитъ къ атеизму по практически-жизненнымъ основаніямъ, атеизмъ есть явленіе порядка духовнаго и моральнаго. Феноменъ атеизма означаетъ или пониженіе духовности или ложное направленіе духовности. Люди серіозные и глубокіе, задумывающіеся надъ смысломъ жизни и ищущіе истину, дѣлаются иногда атеистами, но потому, что морально не могутъ разрѣшить проблему теодицеи, не могутъ примириться съ теизмомъ. Подавляющій фактъ необъятнаго зла и неисчислимыхъ страданій міра — единственное серіозное возраженіе противъ вѣры въ Бога. Противъ Бога возставали не только люди, потерявшіе духовность. Но и люди съ чуткой совѣстью иногда возставали противъ Бога во имя добра, во имя жажды справедливости.

Всемогущій, всеблагій, всевѣдущій Богъ не могъ сотворить такого злого и полного страданіями міра. Несправедливо, безнравственно, хотѣлось бы сказать, безбожно сотворить такой міръ, какъ нашъ, и обречь человѣка слабого, лишеннаго знанія, на горе и неизбывное страданіе. Человѣкъ, не лишенный состраданія и элементарнаго чувства справедливости, не согласился бы сотворить такой міръ. Правда, говорятъ намъ, что совершенное твореніе Божіе, въ которомъ все было «добро зѣло»,

было искажено свободой человека. Но ведь роковым качеством свободы человека надѣлил Творецъ, который отлично зналъ, какъ человекъ злоупотребить своей свободой и къ какимъ горестнымъ результатамъ она приведетъ. Отсюда родилось учение о предопредѣленіи въ самыхъ страшныхъ своихъ формахъ. Кальвинъ готовъ былъ видѣть прославленіе Бога въ самомъ предопредѣленіи къ вѣчной гибели и вѣчнымъ адскимъ мукамъ. Продолжимъ это разсужденіе. Пусть зло и страданіе—отъ свободы, но вѣдь свобода отъ Бога. Вѣдь Богъ въ своемъ замыслѣ о мірѣ и человекѣ зналъ всѣ послѣдствія свободы твари, все зло и страданіе, вплоть до вѣчныхъ адскихъ мукъ. И рука Творца не дрогнула, не остановилась въ своемъ творческомъ дѣлѣ передъ до конца открывшейся Ему перспективой временныхъ и вѣчныхъ адскихъ мученій, порождаемыхъ Его замысломъ. Въ замыселъ Божій о міротвореніи вѣчныя адскія муки входили въ силу Божьяго всевѣдѣнія. Но самый средній человекъ остановился бы передъ творческимъ дѣломъ, которое грозило бы вѣчными адскими муками даже одному всего существу. Такого рода простое и, казалось бы, вполне разумное размышленіе говорить о какомъ-то странномъ человеческомъ извращеніи идеи Бога. Говорить оно также о немощи и бесплодіи рациональной метафизики, трактующей о послѣднихъ тайнахъ бытія. Бытіе есть жизнь, жизнь есть мистерія, а не метафизическая категорія.

Человекъ XIX и XX вѣка мало оригиналенъ въ своихъ протестахъ противъ Творца міра во имя добра, во имя состраданія, по мотивамъ моральнымъ. Маркіонъ съ большимъ моральнымъ паѳосомъ и благородствомъ возставалъ противъ Деміурга, противъ творца міра, какъ злого бога. Богъ ветхаго завѣта, раскрывшійся Израилю, былъ для него не Отецъ Іисуса Христа, Спасителя міра, онъ есть злой Деміургъ, создатель зла и горя міра. Іисусъ Христосъ — сынъ невѣдомаго Бога, избавитель отъ зла творенія. Сомнѣніе Маркіона, связанное съ проблемой теодицеи, присутствуетъ и во всѣхъ сомнѣніяхъ людей новаго времени, но въ большинствѣ случаевъ въ болѣе поверхностной формѣ. Гарнакъ въ своей прекрасной книгѣ о Маркіонѣ говоритъ, что Маркіонъ долженъ быть особенно близокъ русской религіозной мысли. Глубокія сомнѣнія въ качествахъ міротворенія были у всѣхъ гностиковъ, у манихеевъ. Злой міръ долженъ былъ быть сотворенъ злымъ богомъ. Это не ведетъ еще къ атеизму, но ведетъ къ метафизическому дуализму. Есть Богъ добра, Богъ правды и справедливости, Богъ любви, Богъ высшей духовности, Онъ открылся въ Христѣ-Спасителѣ, но Богъ этотъ не есть творецъ міра, ибо міръ полонъ зла и страданія. Ветхозавѣтный, библейскій аспектъ Божества, какъ творящей мощи, былъ отвергнутъ. Только новозавѣтный аспектъ Божества, какъ любви и спасенія, кажется пріемлемымъ. Проблема, поставленная Маркіаномъ и нѣкоторыми гностиками, бездонно глубока. Гностики не умѣли отвѣтить на поставленную проблему и запутались, пытались увидѣть источникъ зла въ матеріи. Но на проблему эту не было дано вполне удовлетворяющаго отвѣта и церковными противниками гностиковъ, не

смотря на ихъ коренную правоту. Этимъ объясняется возможность столь широкаго отпаденія отъ христіанства европейскаго человѣчества. Человѣческая совѣсть не можетъ вынести безчеловѣчныхъ, не духовныхъ и не моральныхъ свойствъ, почти звѣрскихъ свойствъ, приписываемыхъ Богу, Творцу міра. Только долгій религіозный ужасъ, трансцендентный страхъ могъ заглушить вопрошеніе совѣсти и сознанія. Но время религіознаго террора проходитъ. Когда-то можно было удерживать въ Церкви запугиваніями вѣчными адскими муками. Это запугиваніе было цѣлесообразной педагогической мѣрой, оно воспитывало варварское человѣчество. Но теперь запугиваніе вѣчными адскими муками мѣшаетъ людямъ войти въ Церковь. Методы педагогики мѣняются, они не могутъ всегда оставаться одними и тѣми же. Сейчасъ противъ иныхъ сторонъ христіанской вѣры возстаютъ качества человѣка, выработанныя самимъ христіанствомъ же, — христіанское смягченіе человѣческой души, христіанская чуткая совѣсть.

*

* *

Мое размышленіе о теодицеѣ — не богословское, а философское или религіозно-философское размышленіе. Оно хочетъ принести христіанской вѣрѣ вольный даръ познанія. Самая постановка проблемы теодицеи есть споръ съ Богомъ. Но кто ты, человѣкъ, чтобы спорить съ Богомъ? Этотъ вопросъ любилъ Лютеръ ставить Эразму въ своемъ съ нимъ спорѣ о свободѣ и рабствѣ воли. Можетъ ли человѣкъ задаваться вопросомъ объ оправданіи Бога передъ лицомъ зла и страданія міра? Моя вѣра въ Бога и въ положительный смыслъ міра предполагаетъ, что этотъ вопросъ внутренне рѣшенъ. Я христіанинъ и потому вѣрю, что проблема теодицеи разрѣшена явленіемъ Христа и совершеннымъ Имъ дѣломъ искупленія и спасенія. Но я не рабъ, я свободный человѣкъ, свободный духъ, я призванъ любить Бога и всѣмъ разумѣніемъ своимъ, и въ размышленіи и познаніи вижу знакъ моего богоподобія. Вѣра моя черезъ горнило сомнѣній прошла. Человѣкъ можетъ спорить съ Богомъ, потому что Богъ ждетъ и требуетъ свободы человѣка, свободной его любви, свободного его познанія. Автоматъ не нуженъ и не интересенъ Богу. Можно изначально утверждать агностицизмъ и отклонять всякое размышленіе о теодицеѣ, какъ недопустимое въ принципѣ и даже грѣховное. Такъ и думаютъ многіе исключительно традиціонно и авторитетно настроенные христіане. Но тогда послѣдовательно нужно отклонить и всѣ рациональныя богословскія ученія, всегда заключающія въ себѣ отдѣлы теодицеи, тогда нужно признать лишенными смысла и всѣ традиціонныя богословскія теоріи о міротвореніи и объ отношеніи между Творцомъ и твореніемъ.

Всякое углубленное размышленіе, всякое углубленное познаніе вещей божественныхъ должно привести къ тайнѣ. Богъ есть неизъяснимая Тайна. И это есть самое глубокое опредѣленіе Бога. Апофатическое богословіе такъ и утверждаетъ и утвержденіе его глубже всѣхъ утвержденій богословія катафатическаго. Великіе христіан-

скіе мистики и глубочайшіе христiанскіе мыслители всегда это думали — Діонисій Ареопагитъ, Экхардъ, Николай Кузанскій и мн. др. Плотинъ былъ источникомъ этихъ мыслей. Бога нельзя назвать даже бытіемъ, ибо Онъ есть сверхъ-бытіе и Онъ есть ничто. Но путь къ послѣдней Божественной Тайнѣ лежитъ черезъ познаніе, а не черезъ изначальный агностицизмъ, не черезъ запретъ познанія. Существуетъ знаніе о незнаніи, *docta ignorantia*, какъ говорилъ Николай Кузанскій. Апофатическое богословіе есть тоже богопознаніе, а не агностицизмъ. Границы богопознанія опредѣляются изъ самаго познанія и черезъ установку этихъ границъ расширяется, а не сужается познаніе. Есть безконечное познавательное движеніе къ послѣдней Тайнѣ. И признаніе Тайны, непроницаемой ни для какого понятія, благоговѣнное почитаніе Тайны есть качество самаго познанія, его углубленіе и возвышеніе. Апофатическое богословіе и мистичнѣе и гностичнѣе богословія катафатическаго, которое всегда въ себѣ заключаетъ большую дозу раціонализма. И когда школьные курсы догматики, подавленные раціонализмомъ катафатическаго богословствованія, испытываютъ затрудненіе въ разрѣшеніи проблемы теодицеи, они любятъ ссылаться на Тайну и призывать къ послушанію Тайнѣ. Но они дѣлаютъ это или слишкомъ поздно, построивъ уже много раціональныхъ теорій, или слишкомъ рано, поспѣшно поставивъ запреты агностицизма. Боязнь гностицизма имѣла опредѣляющее значеніе для катафатическаго богословія. Благоговѣніе передъ Тайной не дѣлаетъ человѣка рабомъ и идолопоклонникомъ, наоборотъ, оно то и дѣлаетъ человѣка духовно свободнымъ. Рабомъ и идолопоклонникомъ дѣлаютъ человѣка многія положительныя доктрины о Богѣ, принижающія, искажающія и умаляющія безконечную и таинственную природу Божества. По истинѣ есть отношеніе къ Богу, которое есть послѣдняя форма идолопоклонства въ мірѣ. Не только къ ложнымъ богамъ, но и къ истинному Богу возможно идолопоклонническое отношеніе. Можно сущаго Бога превратить для себя въ идола и воздавать Ему поклоненіе, которое уместно лишь по отношенію къ идоламъ. Объ этомъ можно многое прочесть у ветхозавѣтныхъ пророковъ. Идолопоклонство и создаетъ самыя большія затрудненія для проблемы теодицеи. Рабье поклоненіе Богу, какъ абсолютной силѣ и власти, подобной власти деспотовъ древняго Востока, дѣлаетъ теодицею невозможной. Небесный империализмъ и цезаризмъ ставятъ самыя непреодолимыя затрудненія для разрѣшенія мучающей насъ проблемы. Примѣромъ противорѣчивыхъ притязаній богословскаго раціонализма можетъ служить послѣдняя эсхатологическая тайна. Вѣчныя адскія муки предлагаютъ принять, склонившись передъ неисповѣдимой Тайной, изъ послушанія Тайнѣ. Но это значитъ, что нельзя строить ученія о вѣчныхъ адскихъ мукахъ, нельзя раціонализировать Тайну, нельзя оправдывать вѣчныхъ адскихъ мукъ божественной справедливостью, предопредѣленіемъ и т. п.

Когда ставится проблема теодицеи, проблема о Богѣ и Его оправданіи передъ лицомъ зла и страданія міра, то прежде всего уместно спросить: существуетъ ли хоть

какая-либо соизмѣримость и подобіе между человѣкомъ и Богомъ? Казалось бы, что для христіанина такой вопросъ неумѣстенъ — христіанство учить, что человѣкъ есть образъ и подобіе Божіе, что Сынъ Божій вочеловѣчился. Но въ исторіи христіанства эта истина всегда была подавлена другими истинами. Между тѣмъ какъ съ поставленнымъ вопросомъ связанъ основоположный религіозный процессъ въ мірѣ. Исторія религій учить насъ, что очеловѣченіе Бога, имѣющее своей обратной стороной одухотвореніе человѣка, есть центральный феноменъ религіознаго откровенія. Преодоленіе идеи безчеловѣчнаго бога, имѣющей своей обратной стороной звѣроподобіе человѣка, есть основное завоеваніе религіознаго сознанія и религіознаго развитія въ мірѣ. Огромное значеніе Греціи не только въ исторіи культуры, но и въ религіозной исторіи міра заложено въ греческомъ антропоморфизмѣ: человѣческій образъ выдѣлялся изъ образа міра звѣринаго, съ которымъ онъ смѣшанъ былъ на Востокѣ, и боги созерцались человѣкоподобными. Правда, человѣкоподобіе это еще было недостаточно очищенное и одухотворенное и заключало въ себѣ тотъ совершенно ирраціональный элементъ, который такъ смущалъ изслѣдователей миеологии (М. Мюллеръ пытался выйти изъ затрудненія филологической теоріей происхожденія миеовъ изъ языка). Но антропоморфность боговъ была огромнымъ шагомъ впередъ въ религіозномъ сознаніи. Греція создала великій арійскій миеъ о Прометѣѣ. Не Зевсъ, а Прометей любитъ человѣчество, для него жертвуетъ собой и переноситъ страшныя мученія во имя человѣка, онъ основатель человѣческой культуры. Нѣкоторые западные учителя Церкви даже думали, что миеъ о Прометѣѣ есть языческое извращеніе идеи творенія міра истиннымъ Богомъ. Различіе между Зевсомъ и Прометеемъ можно было бы сопоставить съ различіемъ въ сознаніи Маркіона между Деміургомъ — творцомъ міра и Христомъ-Спасителемъ міра. Процессъ очеловѣченія и одухотворенія идеи Бога нашелъ самое сильное свое выраженіе въ сознаніи пророческомъ.

Процессъ очеловѣченія идеи Бога завершается въ христіанскомъ откровеніи, въ явленіи Богочеловѣка, въ религіи Богочеловѣчества. Невозможно построить теодицею, если исходить отъ Бога, и невозможно ее построить, если исходить отъ человѣка. Смыслъ міра непонятенъ ни изъ отвлеченной идеи Бога, ни изъ отвлеченной идеи человѣка. Если раздѣлить и разорвать Бога и человѣка, то все погружается во тьму и вызываетъ ужасъ. Только въ соединеніи Божественной природы и человѣческой природы раскрывается смыслъ міра и свѣтъ озаряетъ жизнь. И богословствовать нужно начинать не отъ Бога и не отъ человѣка, а отъ Богочеловѣка, и теодицею можно строить лишь отъ Богочеловѣка. Если бы не было Богочеловѣка, не было явлено совершенное очеловѣченіе Бога и совершенное обоженіе человѣка, то невозможно было бы оправданіе Бога и невозможно было бы оправданіе человѣка. Ибо по истинѣ теодицея и антроподицея — двѣ стороны одного и того же. Христосъ-Богочеловѣкъ и есть единственная возможная теодицея и антроподицея. Голгое-

скія жертва Христа, совершенная Богомъ и человѣкомъ, и есть теодицея не въ размышленіи, а въ жизни, въ дѣйствіи. Агнецъ закланъ отъ сотворенія міра. Божія жертва изначально вошла въ планъ міротворенія. Богъ самъ участвуетъ въ трагедіи міра, въ страданіяхъ міра, несетъ на себѣ страданія человѣческія. Богъ отвлеченнаго монотеизма не можетъ быть оправданъ. Между тѣмъ какъ отвлеченный монотеизмъ, болѣе магометанскій, чѣмъ христіанскій, вошелъ въ христіанское богословіе и исказилъ его. Отвлеченный монотеизмъ, небесный монархизмъ заслонилъ живую Тайну Тріединнаго Бога, Св. Троицу, которая есть Божественная Любовь. Только для отвлеченнаго монотеизма, для небеснаго монархизма, отражающаго земное царство кесаря, Богъ неподвиженъ и самодоволенъ, Богъ властно требуетъ исполненія своей формальной воли и караетъ за ея нарушеніе. Но Отецъ, открывающійся черезъ Сына и въ Св. Духѣ, не есть Богъ отвлеченнаго монотеизма. Безъ Сына Отецъ остается чужимъ, далекимъ и страшнымъ, безъ Духа Св. Онъ не дѣйствуетъ въ насъ и мы не входимъ въ Его жизнь. Атеизмъ правъ въ отношеніи къ отвлеченному монотеизму, къ небесному монархизму. Атеизмъ опровергается лишь откровеніемъ Св. Троицы, какъ Божественной Любви. Статическій теизмъ, вычеканившій идею совершенно бездвигнаго и безтрагичнаго Творца, не нуждающагося въ твореніи и не раздѣляющаго его судьбы, есть порожденіе эллинскихъ категорій мысли, наложенныхъ на откровеніе, — элеатства, аристотелизма. Не таковъ Богъ Библии, Богъ Авраама, Исаака и Іакова, не таковъ Богъ, раскрывшійся черезъ Сына въ Новомъ Завѣтѣ. Священное писаніе раскрываетъ намъ трагедію Бога, пріоткрываетъ Его внутреннюю трагическую жизнь. Крестная мука единороднаго Сына Божьяго есть страданіе въ нѣдрахъ Св. Троицы. И признаніе этого мистическаго факта не означаетъ непременно патрепассіонизма. Это и есть единственный возможный путь теодицеи, не рабьей теодицеи. Въ нѣдрахъ самой Божественной Троичности есть страданіе отъ зла и тьмы, есть раздѣленіе судебъ всего творенія, міра и человѣчества. И страданіе это не есть несовершенство и ущербность Божества, наоборотъ, оно есть признакъ Его совершенства. Нельзя Бога мыслить подобнымъ камню. Богъ не страдающій былъ бы несовершеннымъ и ущербнымъ Богомъ, Онъ бы себѣ оставилъ блаженство, а творенію страданіе. Любовь предполагаетъ жертву и страданіе. Но Божественная Троичность есть безконечная Любовь. Лишь въ любви пріоткрывается внутренняя, сокровенная, эзотерическая жизнь Божества. Лишь черезъ любовь возможно для насъ не только акафетическое, но и катафетическое богословіе. Между тѣмъ какъ катафетическое богословіе строилось не на жертвенной любви, какъ сокровенной жизни Божества, а исключительно на мощи, славѣ, справедливости, судѣ и т. п., т. е. на экзотерическомъ раскрытіи Божества въ грѣховной природѣ человѣка. Богъ, какъ жертвенная любовь, не могъ бы раскрыться черезъ человѣка, Онъ могъ раскрыться лишь черезъ Сына Божьяго, черезъ Богочеловѣка. Для этого нуженъ былъ кенезисъ, униженіе, умаленіе, истощеніе Божества.



Въ богопознаніи и богопониманіи роковое значеніе имѣла аналогія. Особенно это явственно въ системѣ Св. Томы Аквината. Богъ познается по аналогіи съ природнымъ міромъ, съ природными предметами, Онъ есть какъ бы высочайшій природный предметъ, надѣленный всѣми качествами въ превосходной степени. Богъ есть «сверхестественное», но «сверхестественное» оказывается лишь высочайшей степенью «естественнаго» («естественное» занимаетъ больше мѣста, чѣмъ «сверхъ»). Аналогія Бога съ силой природнаго міра есть не христіанская аналогія. На почвѣ этой создается богословскій натурализмъ, который есть наслѣдіе языческаго богословствованія. Также Церковь понимается по аналогіи съ государствомъ, съ царствомъ Кесаря. Но Богъ можетъ познаваться лишь по аналогіи съ духовной жизнью, раскрывающейся въ глубинѣ челоуѣка, которая принципиально отличается отъ объектированнаго природнаго міра. Богъ есть Духъ, а не природа, Жизнь, а не застывшая субстанція, Любовь, а не сила, подобная силамъ природы. Акадѣмическое богословіе и утверждаетъ невозможность перенесенія понятій, выработанныхъ въ отношеніи къ природному міру, на Бога. Къ Богу непримѣнимо даже понятіе бытія. Лишь въ жизни духа раскрывается аналогія съ жизнью Бога. Поэтому натуралистическое пониманіе міротворенія оскорбительно и для Творца и для творенія и вызываетъ болѣзненную постановку проблемы теодицеи. Міротвореніе и отношеніе между Творцомъ и твореніемъ можно постигать лишь духовно, а не натуралистически, т. е. христіански-новозавѣтно, а не язычески-ветхозавѣтно. Натуралистическое и рационалистическое богословіе пришло къ пониманію Бога, міротворенія и смысла мірового процесса, которое и довело до отпаденія отъ христіанства и до процесса противъ Бога.

Богъ абсолютно бездвигный, ни въ чемъ не нуждающійся, самодовольный, сотворилъ міръ по произволу, безъ нужды, для самопрославленія, надѣлилъ слабую и ничтожную тварь свободой, установилъ законъ своей воли, нарушеніе котораго влечетъ за собой роковыя послѣдствія во времени и въ вѣчности. Челоуѣкъ дурно воспользовался своей свободой, нарушилъ волю Бога, палъ и послѣдствіемъ его паденія были муки и страданія міровой жизни. Богъ, который по всевѣдѣнію своему могъ все предвидѣть, жестоко караетъ за нарушеніе своей воли, не только муками во времени, но и муками въ вѣчности. Богъ возбуждаетъ процессъ противъ оскорбившаго его челоуѣка, требуетъ выкупа. Выкупомъ, угашающимъ Божій гнѣвъ, является жертва, принесенная Сыномъ Божиимъ. Богъ любитъ страданія людей, они удовлетворяютъ Его чувству справедливости и ослабляютъ Его справедливый гнѣвъ. Спасеніе есть оправданіе и умилостивленіе. За вину во времени, въ краткій мигъ жизни отъ рожденія до смерти, ждетъ кара въ вѣчности. Вѣчныя адскія муки грѣшниковъ, предвидѣнныя Богомъ при міротвореніи, и потому предопредѣленныя имъ.

доставляют Богу блаженство от торжества справедливости. Фома Аквинатъ предлагает даже праведнику въ раю наслаждаться муками грѣшниковъ въ аду, наслаждаться торжествомъ справедливости. Эта концепція натуралистически-раціоналистическаго богословія, которую я излагаю въ крайней формѣ, но которая во всѣхъ своихъ частяхъ присутствуетъ въ богословскихъ системахъ, особенно католическихъ, вызываетъ протестъ совѣсти и разума, не «просвѣтительскаго» разума, а просвѣтленнаго разума. Въ отвѣтъ на этотъ протестъ предлагаютъ склониться передъ Тайной, передъ неисповѣдимостью Божіихъ судебъ. Но въ этой концепціи нѣтъ тайны, въ ней все раціонализировано, все экзотерично, все построено по аналогіи съ жизнью природнаго міра, съ царствомъ міра сего, съ царствомъ кесаря. Я готовъ изначально склониться передъ Тайной, передъ неисповѣдимостью Божіихъ судебъ, но безъ концепціи раціонализующей Тайну и принижающей ее къ самымъ низинамъ міра сего. Эта концепція оскорбительна для Бога, въ ней есть элементъ кощунства и богохульства. Она наводитъ на мысль о существованіи злого, безчеловѣчнаго бога. Не таковъ Богъ, раскрывшійся черезъ Сына, Богъ Любви. «Ибо такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную. Ибо не послалъ Богъ Сына своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ черезъ Него». И невозможно не принять Любви, не принять спасенія. Какъ могла родиться возмущающая богословская концепція изъ новозавѣтнаго откровенія? Поистинѣ Богъ безъ человѣка, безъ Богочеловѣка, безъ Сына и безъ Св. Духа не есть Богъ, а есть діаволь, сатана, Деміургъ гностиковъ, отъ него пришелъ освободить Спаситель міра. Безъ Бога человѣкъ есть звѣрь, но безъ человѣка Богъ есть Левіафанъ. Въ этомъ тайна Богочеловѣчества, тайна Христа и христіанства. Богу не позволяютъ приписывать страданіе, трагедію, тоску по своему другому, но очень охотно приписываютъ самые дурные человѣческіе аффекты — гнѣвъ, месть, ревность, обидчивость, жестокость и пр. Богу приписываютъ желаніе унижить сотвореннаго имъ человѣка и держать его въ страхѣ и террорѣ.

Христіанская теодицея возможна лишь черезъ свободу человѣка, свободу твари. Но откуда свобода и что значить свобода? Если человѣкъ созданъ по природѣ свободнымъ, если свобода полагается творческимъ актомъ Бога, то затрудненіе непреодолимо. Тогда борющійся съ Богомъ скажетъ, что вопросъ объ отвѣтственности лишь отодеигается. Человѣку навязана свобода по тварной его природѣ. Но свобода не можетъ быть связана съ природой, съ субстанціей. Все, что вкоренено въ природу, — детерминировано, не свободно. Свобода вкоренена въ духъ, а не въ природу, и упирается она въ бездну, въ ничто. Свобода не есть бытіе, свобода внѣ бытія и предшествуетъ бытію. Богъ сотворилъ міръ не изъ собственной природы и не изъ перематеріи, какъ думала античная мысль, а изъ ничто. Ничто и есть свобода. Это и значить, что Богъ сотворилъ міръ изъ свободы. Иначе это выражаютъ такъ: Богъ

сотворилъ міръ свободно и свободнымъ. Но свобода, порождающая зло, восходитъ къ ничто, которое есть чистая возможность. Мы должны признать, что эта свобода совсѣмъ не есть природа, сотворенная Богомъ, ибо въ этомъ случаѣ она была бы детерминирована. Богомъ же природа могла бы быть детерминирована исключительно къ добру. Свобода, способная породить зло, и есть чистая возможность, заключенная въ ничто, въ безднѣ, къ которой непримѣнима категорія бытія. Внѣ Бога нѣтъ никакого бытія, но внѣ Бога есть ничто, изъ котораго творится міръ. Это и есть свобода, предшествующая міротворенію. Мыслить же объ этой тайнѣ можно лишь антиномически.

Въ исторіи религіозной мысли довольно остро ставится вопросъ о томъ, свободенъ ли Богъ, связанъ ли Онъ добромъ, есть ли добро лишь то, чего хочетъ Богъ, или Богъ можетъ хотѣть лишь того, что есть добро. Дунсъ Скотъ, какъ извѣстно, сдѣлалъ свою специальность изъ защиты свободы Бога и рѣшительно утверждалъ, что добро и есть то, чего хочетъ Богъ, что Богъ не связанъ добромъ. Еще радикальнѣе это утверждалъ Оккамъ. Точка зрѣнія Дунса Скота противоположна традиціи платонизма, которая утверждаетъ, что Богъ связанъ добромъ и не можетъ хотѣть того, что не есть добро. Думается, что вопросъ неправильно поставленъ. Нельзя сказать, что Богъ связанъ добромъ и что добро есть опредѣляющее Бога начало, и нельзя сказать, что добро есть то, чего захочетъ Богъ и что Богъ свободенъ захотѣть противоположнаго добру. Невозможно раздѣлить Бога и добро. Добро не есть опредѣляющее Бога начало, но Богъ есть Добро, какъ Онъ есть Истина и Красота. И послѣ этого, согласно методу апофатическаго богословія, нужно сказать, что Богъ есть сверхъ-добро и что понятіе добра также непримѣнимо къ Богу, какъ всѣ понятія. Могутъ сказать: если вы судите Бога съ точки зрѣнія добра и отвергаете Бога, который не соотвѣтствуетъ вашей идеѣ добра, то вы человѣка ставите выше Бога. У Бога другая мораль, чѣмъ у человѣка, и то, что съ человѣческой точки зрѣнія есть зло, съ Божеской точки зрѣнія можетъ быть добромъ. Это разсужденіе основано на раздѣленіи Божескаго и человѣческаго. Если во Христѣ-Богочеловѣкѣ открылось, что Богъ есть Любовь, то я не только съ человѣческой, но и съ Божеской точки зрѣнія не могу допустить, что Богъ есть ненависть и злоба. Что Богъ есть Любовь, это открылъ мнѣ самъ Богъ. Добро, которымъ я сужу Бога, открылось мнѣ Богомъ. Я сужу не Бога, а ложную человѣческую идею Бога. Судъ надъ злымъ богомъ есть судъ надъ человѣческимъ искаженіемъ образа Бога. И теодицея есть въ сущности оправданіе Бога отъ клеветы, которая на Него возводится человѣческими измышленіями. Идея злого бога, которая мучила Маркіона и гностиковъ, въ XIX вѣкѣ приняла инныя формы. Метафизическій пессимизмъ Шопенгауэра и Гартмана есть транскрипція той же идеи, которая раньше выражалась въ утвержденіи, что Демиургъ — творецъ міра есть злой богъ. Но онъ замѣнился безсознательной, темной міровой волей, которая въ порывѣ безумія сотворила горестное бытіе. И нельзя

отрицать, что въ пессимизмъ есть своя глубина и даже своя частичная истина. И матеріалистическая метафизика, несмотря на ея легкомысленный оптимистическій налетъ, есть одна изъ крайнихъ трансформаций идеи злого бога, творящаго міръ, лишенный смысла, абсолютно случайный, равнодушный къ добру и злу. Въ извѣстномъ смѣслѣ легче принять матеріализмъ, чѣмъ Бога, который не есть Любовь, который самъ не страдаетъ, но заставляетъ страдать тварь, который переживаетъ обиду и способенъ къ мести. По крайней мѣрѣ, если правъ матеріализмъ, то хоть муки будутъ временными, но не вѣчными.

*

* *

Для христіанской теодицеи существенно то, что обратной ея стороною является антроподицея. Христіанское сознаніе и мышленіе не смѣетъ уже разрывать и раздѣлять Бога и человѣка, для него нѣтъ уже Бога безъ человѣка. Христіанскому сознанію открывается Богъ, который хочетъ, чтобы человѣкъ былъ, который нуждается въ человѣкѣ, какъ въ своемъ другомъ. Между тѣмъ какъ и въ серединѣ богословской христіанской мысли и на вершинахъ христіанской мистики и святости остается неяснымъ, какъ быть съ человѣкомъ, съ чисто человѣческимъ, должна ли утверждаться человѣческая природа? Нельзя отрицать, что въ господствующихъ богословскихъ доктринахъ человѣческая природа принижается и подавляется, — не грѣховность только человѣческой природы, а сама человѣческая природа. Слишкомъ часто въ униженіи твари видятъ пагубу религіозной жизни. Утверждается метафизическое ничтожество твари. Въ болѣе углубленной, мистической формѣ ничтожество твари выражается въ пониманіи обоженія, какъ умолканія и замиранія человѣческаго, чтобы дать мѣсто Богу. И остается непонятнымъ, зачѣмъ Творецъ создалъ человѣка, если человѣкъ долженъ угаснуть и долженъ оставаться одинъ Богъ? Тогда міротвореніе лишается всякаго смысла. Богъ есть вѣчно сущій, Онъ вѣчно пребываетъ въ полнотѣ и самодовленіи. Зачѣмъ твореніе, зачѣмъ человѣкъ, зачѣмъ трагедія міра? Если творчество человѣка и міра не означаетъ никакого движенія въ Богѣ, если человѣкъ и міръ ни для чего не нужны Богу, если Богъ хочетъ оставаться въ себѣ и требуетъ отъ сотвореннаго человѣка и міра, чтобы они угасли, уничтожились въ Богѣ, перестали существовать, то все лишается всякаго смысла. Скажутъ, что это неисповѣдимая Тайна и что нечестиво посягать на эту Тайну. Да, Тайна и нужно благоговѣть передъ Тайной. Но благоговѣть нужно передъ Тайной, а не передъ построенной доктриной, которая сама посягаетъ на Тайну. Я не Тайну критикую, я критикую раціональную доктрину. Непонятно также, почему твореніе великаго Творца можетъ быть ничтожнымъ, жалкимъ твореніемъ? Картина великаго художника есть великое твореніе, впечатлѣвающее его творческій геній. Тѣмъ болѣе великимъ должно быть твореніе Творца.

Но обоженіе (теозисъ) совсѣмъ не есть исчезновеніе человѣка, обоженіе есть

совершенное преображение человека в Бога, окончательное его рождение в Бога. Само миротворение есть Божья жертва и ответом на Божью жертву должна быть жертва человека и мира. Тайна переводима лишь на язык жертвенной любви. Учение великих мистиков о преодолении тварности, об умирании человеческой природы, о жизни в Боге, о теозисе совсем не поддается рационализации и совсем не выразимо в категориях богословской мысли. Многие мистики учат и о том, что, когда кончается человек, тогда кончается и Бог, исчезает человек, когда Бог исчезает. Бог рождается, когда человек рождается. Любящий не может жить без любимого. Это всегда беспокоило богословов. Но мистики действительно входят в жизнь Тайны, богословы же остаются на поверхности, вне Тайны и ссылаются на нее лишь тогда, когда испытывают затруднение. По истине должно быть произведено очищение наших богословских и метафизических идей о Боге, очищение Бога от недостойных и принижаящих Его свойств, которые наводят на мысль о существовании злого бога, создавшего человека и мир, чтобы их унижить и заставить страдать, чтобы показать свою силу и власть. Дурные, злые, недостойные свойства Бога есть лишь порождение и отображение нашего греха, нашей тьмы. Страх перед Богом есть страх перед самим собой и перед дьяволом.

Теодицея возможна лишь для богословия духовного, а не натуралистического, для богословия, которое будет мыслить о Боге не по аналогии с предметами природного мира и с явлениями в царстве кесаря, а по откровениям духовного мира, духовного опыта, духовного пути. В духе все по иному открывается, чем в объективизированной природе. В духе открывается «ничто» с заключенной в нем еще темной свободой и потенцией, открывается зло природного мира, обличается грех, но нет злого бога, есть лишь Бог любви и свободы, Бог благодати. В духе открывается трагедия самого Бога, жертва Бога, страдания Бога, страсти Господни, тоска Бога по своему другому, по другу, по человеку и по миру, безконечность Божьей любви и жертвы. В объективизированной природе, в натуралистическом богословии Бог превращается в застывший предмет, в недвижную субстанцию и жизнь Его мыслится по образам жизни в царстве кесаря. На этом пути и была создана система небесного монархизма с ее терроризирующими методами управления. Менее всего духовное богословие, возвышающееся над аналогиями между Богом и природным миром и царством кесаря, означает оптимистическое и розовое христианство. Наоборот, для духовного богословия и для его теодицеи христианство раскрывается, как религия трагическая. Религия любви и свободы есть религия трагическая. Любовь есть жертва, свобода есть страдание. Но жертва и страдание перестают быть рабскими, унижительными и бессмысленными. Трагедия переносится на самую божественную жизнь, на самую первичную мистерию жизни. Религиозное рабство, которое есть лишь отображение земного рабства в царстве кесаря, не есть трагедия. В трагедии действуют свободные, а не рабы. Трагедия

и есть порождение свободы. Рабство не знает еще трагедии. Свободой очень злоупотребляли въ традиціонномъ богословіи, пытавшемся разрѣшить проблему теодицеи, какъ злоупотребляли свободой въ уголовномъ правѣ. Свободой дорожили для обоснованія кары и наказанія, но въ этомъ утилитаризмъ, небесномъ и земномъ, нѣтъ подлиннаго достоинства свободы духа.*)

Христіанская теодицея явлена въ жизни и опытѣ, она заключена въ священномъ писаніи, она показана на вершинахъ христіанской мистики и святости. Но въ познаніи, въ мышленіи не было еще построено сколько-нибудь удовлетворительной христіанской теодицеи и было построено много оскорбительнаго и для достоинства Бога и для достоинства человѣка, много было ложныхъ посягательствъ на Божественную Тайну. Божественная Тайна менѣе всего раскрывается по аналогіи съ судебными дѣлами міра сего и съ дѣйствіями физическихъ силъ природы. Лишь въ глубинахъ духа, въ духовной жизни, въ мистеріи первожизни, въ таинствахъ можно приобщаться, прикасаться къ Тайнѣ. Лишь черезъ любовь, черезъ жертву, черезъ свободу, черезъ переживаніе благодати можетъ быть данъ опытъ о Тайнѣ. Никакія рациональныя понятія тутъ невозможны. Богъ есть Духъ, есть Жизнь, есть Любовь, есть Жертва, есть Свобода, Богъ есть Св. Троица. Только тутъ отрицательное богословіе можетъ перейти въ положительное богословіе. Богъ, какъ страшная Сила, Власть, Царь, Судья, Богъ положительнаго богословія, оперирующаго аналогіями съ міромъ природнымъ и кесаревымъ, есть экзотерическій образъ, преломленный въ человѣческомъ грѣхѣ и тьмѣ. Священное писаніе даетъ оба аспекта Бога, но Священное Писаніе говоритъ не только объ экзотерическомъ откровеніи Бога, но и объ экзотерическомъ откровеніи Бога, о преломленіи образа Божьяго въ человѣческой тьмѣ. Дѣло человѣческаго духа разобратъ и произвести очищеніе, которое всегда есть самоочищеніе, одухотвореніе собственной природы, востаніе въ духовной мірѣ и его тайны. Богъ есть также Абсолютная Сила, но сила Смысла, сила Истины, сила Духа, Власть Духа, а не природы, Правда и Добро, какъ Сила.

Богъ требуетъ себѣ подчиненія. Когда это сказано, то сказано не о Богѣ, а о грѣхѣ и тьмѣ человѣка, о его недуховности, сказано о природномъ мірѣ. Богъ ждетъ свободной любви. Когда это сказано, то сказано о самомъ Богѣ, сказано о духовномъ мірѣ и о томъ, что въ немъ совершается. Религіозная, христіанская жизнь есть взаимопроникновеніе, а иногда и смѣшеніе двухъ порядковъ, природнаго и духовнаго, есть дѣйствіе Божьей энергіи въ грѣховномъ природномъ мірѣ. Въ это всегда нужно зорко всматриваться и духовно размышлять объ этомъ. Тогда многое откроется въ иномъ свѣтѣ. Не старая вѣчная истина будетъ отмѣнена, а будетъ она просвѣтлена, въ новомъ свѣтѣ увидана. Духовное богословіе есть богословіе сим-

*) Чисто уголовные и утилитарные аргументы въ защиту свободы проводитъ Митрополитъ Макарій въ своихъ «Православно-догматическомъ богословіи», столь типичнымъ для школьной доктрины.

волическое, есть истинная теософія въ старомъ благородномъ смыслѣ слова. Судебный процессъ чловѣка противъ Бога прекратится лишь тогда, когда будетъ преодоленъ ложная и унижительная идея судебного процесса Бога противъ чловѣка, когда перестанутъ судиться и начнутъ жить подлинной, духовной жизнью. Тогда только выяснится, что есть подлинное богопротивленіе. Христіанское откровеніе есть благая вѣсть о спасеніи и о Царствѣ Божіемъ. И безуміе не принять этой благой вѣсти на томъ основаніи, что мы погибаемъ и мучимся, что въ насъ и вокругъ насъ царитъ зло и страданіе. Христіанскій ренессансъ можетъ быть лишь духовнымъ ренессансомъ. Чистый духовный инстинктъ, свободный отъ ложныхъ раціоналистическихъ и натуралистическихъ идей, долженъ вести къ принятію благой вѣсти объ избавленіи и долженъ направить всѣ силы духа къ осуществленію Царства Божьяго.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

ДОМЪ ОТЧІЙ.

Посвящаю дорогой женѣ.

*Страшно мѣсто сіе: нѣтъ
сіе, но домъ Божій, и сія врата
небесная.*

Быт. XXVIII. 17.

Въ ученіи о Церкви «велія благочестія тайна» раскрывается вѣрующему сознанию во всей своей неизслѣдимой полнотѣ. Церковь есть дѣло Христово на землѣ, объективный результатъ Его искупительнаго подвига, образъ Его благодатнаго пребыванія въ мірѣ, «во вся дни, до скончанія вѣка». Въ Церкви завершается и исполняется божественное домостроительство. Именно на Церковь, въ лицѣ Двѣнадцати и иже съ ними, какъ на предизбранный начатокъ, нисшелъ Духъ Святый въ «страшномъ и неисповѣдимомъ тайнодѣйствіи» Пятидесятницы; и въ Церкви, какъ «домъ Божіемъ», совершается и продолжается силою, и дѣйствомъ и благодатью Всесвятого Духа спасеніе, освященіе и «обоженіе» твари. Церковь есть единственная «дверь жизни», по выраженію св. Иринея Ліонскаго, и вмѣстѣ съ тѣмъ — богатая «сокровищница» всего относящагося къ истинѣ. И поэтому только въ Церкви, изъ Церкви и чрезъ Церковь открывается подлинный путь христіанскаго вѣдѣнія и благочестія. Ибо христіанство не есть ученіе, которое можно было бы воспринять чрезъ внѣшнее наученіе, но *жизнь*, которой должно существенно *приобщиться*, которую можно получить только чрезъ дѣйствительное рожденіе отъ источника жизни. Мало и недостаточно *знать* христіанство, «имѣть христіанскій образъ мысли»; надо *быть* христіаниномъ, *жить* «во Христѣ», и это возможно — лишь чрезъ жизнь въ Церкви. Христіанство есть *опытъ*. И все христіанское вѣроученіе по происхожденію своему есть именно *Церковное вѣроученіе*, описаніе Церковнаго опыта, свидѣтельство Церкви о врученномъ ей «залогѣ вѣры»; — только чрезъ это харизматическое Церковное удостовѣреніе вѣроопредѣленія получаютъ полноту силы и значи-

мости, и получаютъ отъ Церкви не какъ отъ власти и авторитета, но какъ голосъ Духа Святаго и самого Господа, «никогда не удаляющагося, но пребывающаго неотступно». «Изволися Духу Святому и намъ», эта торжественная формула соборныхъ постановленій возводитъ всѣ свидѣтельства Церкви къ ихъ подлинному «живоносному источнику». Не только мистически, но также и исторически, Церковь есть единственный источникъ христіанской жизни и христіанскаго ученія. Ибо явилось міру христіанство только въ видѣ Церкви. Съ другой стороны, и по содержанія своему христіанское вѣроученіе въ послѣднемъ счетѣ сводится именно къ ученію о Церкви, какъ о вѣчномъ Новомъ Завѣтѣ, какъ о «Тѣлѣ Христовомъ»; и всякое поврежденіе ученія о Церкви, всякое нарушеніе полноты церковнаго самочувствія неизбежно влечетъ за собою и общія догматическія, вѣроучительныя неточности, неправильности и искаженія. Вотъ почему, въ сущности, не можетъ быть особаго, отдѣльнаго и законченнаго догматическаго ученія о Церкви, закрѣпленнаго въ общедоступныхъ догматическихъ формулировкахъ. Ибо Церковь есть средоточіе всего христіанства, и познаваема она только изнутри, черезъ опытъ и подвигъ благодатной жизни, — не въ отдѣльныхъ догматическихъ опредѣленіяхъ, но во всей полнотѣ исповѣданія вѣры. И, какъ вѣрно замѣчаетъ одинъ современный русскій богословъ, «нѣтъ *понятія* церковности, но есть *сама* она, и для всякаго живого члена Церкви жизнь церковная есть самое опредѣленное и осязательное, что знаетъ онъ».

Христіанство не исчерпывается ни ученіемъ, ни моралью, — ни совокупностью теоретическихъ познаній, ни сводомъ нравственныхъ предписаній или правилъ, и не они первичны въ немъ. Христіанство *есть* Церковь. Въ Церкви содержится и преподается ученіе, «догматы Божіе», предлагается «правило вѣры», чинъ и уставъ благочестія. Но сама Церковь есть нѣчто неизмѣримо большее. Христіанство есть *не только ученіе о спасеніи, но само спасеніе*, единожды совершенное Богочеловѣкомъ; «и смерть Его, а не ученіе Его и не жизнь строгая людей составляетъ средство примиренія», по четкому и твердому выраженію русскаго догматиста, Филарета, Архіепископа Черниговскаго. Въ православномъ сознаніи Христосъ есть прежде всего Спаситель, — не только «учитель благій» и не только Пророкъ, но болѣе всего — Царь и Первосвященникъ, «Царь міра и Спасъ душъ нашихъ». И спасеніе заключается не столько въ благовѣстіи Царствія небеснаго, сколько именно въ Богочеловѣческомъ ликѣ самого Господа и въ дѣлѣ Его, въ Его «спасительной страсти» и «животворящемъ Крестѣ», въ Его смерти и воскресеніи. Ибо «если не воскресъ Христосъ, то тщетна наша вѣра»... Христіанство есть Вѣчная Жизнь, открывшаяся міру и людямъ въ неисповѣдимомъ Воплощеніи Сына Божія, и открывающаяся вѣрующимъ чрезъ святыя Таинства благодатью Святаго Духа. «Ибо жизнь явилась, и мы видѣли, и свидѣствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ сію вѣчную жизнь, которая была у Отца и явилась намъ»... По выраженію замѣчательнаго русскаго подвижника недавняго прошлаго, епископа Теофана (Затворника), «въ сознаніи христіанина

первое видится Лице Христа Господа, Сына Божія Воплощенного, а за завѣсою плоти Его созерцается Тріипостасный Богъ». Въ Православномъ сознаніи Господь Іисусъ Христосъ прежде всего есть Сынъ Божій, Слово Воплощенное, «Единъ сый отъ Святыя Троицы», Агнецъ Божій, взявша грѣхи міра... И вѣра православная совершенно неотдѣлима отъ Лица Богочеловѣка, невозможна внѣ живого общенія съ Нимъ чрезъ таинства Церковныя.

Всею совокупностью символьныхъ изъясненій, всею совокупностью молитвеннаго и литургическаго исповѣданія православная Церковь утверждаетъ *тайну Богочеловѣчества*, въ духѣ и смыслѣ Халкидонскаго догмата. Она исповѣдуетъ неизреченное соединеніе «полноты Божества» и полноты челоуѣчества во всей земной жизни Спасителя, — въ Его таинственномъ рожденіи отъ Приснодѣвы наитіемъ Духа Святаго, въ Его искушеніяхъ, униженіи и страданіяхъ — «даже до смерти, и смерти крестной», въ Его тридневномъ воскресеніи и «еже на небеса съ Пречистою Своею плотію Божественномъ Вознесеніи». Все это — дѣйствительныя и историческія событія, свершившіяся въ *этомъ мірѣ*, и тѣмъ просвѣтившія этотъ міръ. «Слово плоть бысть, и вселися въ ны», — это свершилось въ Виѳлеемѣ Іудейскомъ во дни Ирода Царя. И это *историческое событіе* стоитъ въ средоточіи христіанской вѣры. Христіанская вѣра существенно исторична, исторически конкретна, ибо беретъ свое начало именно отъ историческихъ событій. И историческій характеръ носила апостольская проповѣдь, — съ самаго дня Пятидесятницы, когда ап. Петръ свидѣтельствовалъ, *какъ очевидецъ*, о совершившемся спасеніи, о силахъ, о чудесахъ, и знаменіяхъ, которыми запечатлѣлъ Богъ Христа, о Его страданіяхъ, и Воскресеніи, и Вознесеніи и о ниспосланіи Духа Святаго. Въ апостольской проповѣди опытъ эмпирическій срастворялся съ опытомъ мистическимъ, ибо въ самомъ эмпирическомъ, въ безвидности тварной, являлось сверхъ-эмпирическое, Божественное, — тайна Богочеловѣчества. И эту тайну содержитъ и являетъ Святая Церковь, «Церковь Бога Жива, Столпъ и Утвержденіе Истины». Вся христіанская вѣра есть изъясненіе и раскрытіе тайны Ипостаснаго Богочеловѣчества; и только по связи съ этимъ *событіемъ* — «Сынъ Бога Сынъ Дѣвы бываетъ» — постижимо существо и природа Церкви, какъ подлиннаго «Тѣла Христова». Именно этотъ образъ ап. Павла есть самое точное и основоположное опредѣленіе Св. Церкви, дѣлающее возможнымъ всѣ иныя и дальнѣйшія, уже разъяснительныя и дополнительные.

Спаситель свидѣтельствовалъ о Себѣ, что Онъ «побѣдилъ міръ». И побѣда Его, Его искупительное свершеніе въ томъ и заключалось, что онъ создалъ Церковь Свою, и этимъ утвердилъ въ тѣснотѣ и смиреніи, въ немощахъ и скудости историческаго существованія начатокъ «новой твари». Начиная со св. апостоловъ, «само-видцевъ и служителей Слова», древніе христіане именовали себя «народомъ Божиимъ», новымъ народомъ, «родомъ избраннымъ», «людьми, взятыми въ удѣлъ». И воистину Святая Церковь есть «Домъ Божій», градъ Божій, «котораго художникъ и строи-

тель Богъ», «Царство Божіе», «Горній Іерусалимъ». Уже въ самомъ имени — *ἐκκλησία* содержится и проводится мысль о Церкви, какъ о градѣ или Царствѣ Божіемъ. *Ἐκκλησία* есть какъ бы никогда не расходящееся народное собраніе новаго, благодатно-рожденнаго народа, «званныхъ» гражданъ небеснаго Іерусалима. И такое именно пониманіе раскрываетъ и нынѣ Православная Церковь, когда предъ св. Крещеніемъ требуетъ отъ «просвѣщаемыхъ» исповѣдать вѣру во Христа, «яко Царя и Бога»; и въ крещальныхъ молитвахъ Она молится о нихъ, «да примутъ почестъ горняго званія и сопричтутся перворожденнымъ, написаннымъ на небесахъ». Въ святомъ крещеніи человѣкъ оставляетъ «міръ сей», повинный «работѣ вражьей», какъ бы выступаетъ или высвобождается изъ естественнаго порядка вещей, изъ порядка «плоти и крови», и переходитъ въ порядокъ благодатный, — по таинственнымъ и торжественнымъ словамъ ап. Павла, «пристываетъ къ Сіонской горѣ, и ко граду Бога Живого, къ Небесному Іерусалиму, и тѣмъ ангеловъ, и къ торжественному собору, и Церкви Первородныхъ; написанной на небесахъ, и къ Судьи всѣхъ — Богу, и къ душамъ праведниковъ, достигшихъ совершенства». Весь смыслъ и сила таинства св. Крещенія — въ томъ, что крещаемый вступаетъ въ единую Церковь, «единую Церковь ангеловъ и человѣковъ», прививается и приростаетъ къ единому «Тѣлу Христову», становится «согражданиномъ святыхъ и приснымъ Богу», ибо — «всѣ мы однимъ Духомъ крестились во одно тѣло». Св. Крещеніе есть какъ бы таинственный чинопріемъ въ Церковь, какъ въ царство благодати. Поэтому и молится св. Церковь о крещаемомъ: «напиши его въ книзѣ жизни Твоея; соедини его стаду наслѣдія Твоего... и сотвори его овча словесное святаго стада Христа Твоего, удѣ честенъ Церкви Твоея, сына и наслѣдника Царствія Твоего... насади его насажденіе истины во святѣй Твоей соборнѣй и апостольстѣй Церкви, и да не восторгнеші!» Церковь есть новый, благодатный народъ, не совпадающій ни съ какимъ естественнымъ или земнымъ народомъ, ни съ эллинами, ни съ іудеями, ни съ варварами, ни со скифами, *tertium genus*, — народъ, образующійся по совершенно иному началу, — не чрезъ необходимость естественнаго рожденія, но чрезъ «таинство воды», чрезъ таинственное сочетаніе со Христомъ въ «таинственной купели», чрезъ «благодать сыноположенія», чрезъ свободу, подвигъ и даръ усыновленія Богу, «отъ котораго именуется всякое отечество на небесахъ и на земли». И въ этомъ заключается основаніе и обоснованіе всѣхъ тѣхъ свойствъ Церкви, которыя мы исповѣдуемъ о ней словами символа, — и единства, и святости, и каѳоличности, и апостольскаго происхожденія, — всѣ эти опредѣленія не только связаны, но совершенно неразрывны между собою.

Самымъ актомъ *вѣры* «во Единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» мы утверждаемъ ея «потустороннюю» природу, ея бытіе не отъ міра сего: ибо «вѣра есть вещей обличеніе *невидимыхъ*». И тѣмъ самымъ, что въ числѣ предметовъ вѣры мы поставляемъ въ символѣ Церковь *наряду* съ самимъ Господомъ Богомъ, мы свидѣтельствуемъ о божественности или святости Церкви. Мы вѣруемъ въ Церковь,

и можемъ въ нее только вѣровать, потому что она есть «Тѣло Христово», — «полнота Наполняющаго все во всемъ». «На основаніи слова Божія», писалъ знаменитый русскій богословъ, Филаретъ, Митрополитъ Московскій, «я представляю себѣ Вселенскую Церковь «единымъ», великимъ «тѣломъ». Иисусъ Христосъ есть для него какъ «сердце», или начало «жизни», такъ и «Глава» или правящая мудрость. Ему только вѣдомы полная мѣра и внутренній составъ сего тѣла. Намъ же извѣстны различныя части его, и болѣе наружный образъ, распростертый по пространству и времени... Въ видимомъ семь «образъ» или «видимой Церкви» находится «невидимое Тѣло Христово» или «невидимая Церковь», «Церковь славная и неимушая скверны или порока, или нѣчто отъ таковыхъ», но «коея вся слава внутри» и которой посему я чисто и раздѣльно не вижу, но въ которую, послѣдуя символу, «вѣрую». Облекающая же невидимую, видимая Церковь часто открываетъ чистоту невидимой, дабы всѣ могли обрѣтать и сію и соединяться съ нею, частью сокрываетъ ея славу». Наименованіе св. Церкви «Тѣломъ Христовымъ» связываетъ ея бытіе съ тайной воплощенія; и живое и непреложное основаніе видимости Церкви заключается именно въ тайнѣ : «слово плоть бысть». Ученіе о св. Церкви, какъ видимой и невидимой въ одно и то же время, величинѣ и исторически данной, и святой, т. е. божественной, есть прямое продолженіе и раскрытіе христологическаго догмата въ духѣ и смыслѣ халкидонскаго вѣроопредѣленія. Только въ Церкви и изъ глубинъ церковнаго опыта халкидонскій догматъ и постижимъ въ своей неизреченной полнотѣ, — иначе онъ распадается на рядъ противопоставленій, неподдающихся никакому рациональному объединенію. И обратно, только чрезъ халкидонскій догматъ и можно опознать богочеловѣческую природу Церкви. Въ Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, также сочетаются два естества и сочетаются именно «неслитно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно,» «никако же различію двухъ естествъ потребляему соединеніемъ, паче же сохраняему свойству коегождо естества». И въ Церкви божественная благодать и видимые образы ея проявленія только *различимы*, но не *раздѣлимы*. Въ «двуединомъ» бытіи Церкви они даны не только въ символическомъ, но именно въ существенномъ и дѣйствительномъ нерасторжимомъ соединеніи, и поэтому самое видимое теряетъ здѣсь свойственный твари случайный характеръ, преобразуется благодатью и становится *не только священнымъ, но и святымъ*... Церковь имѣетъ человѣческое, тварное естество, имѣетъ историческую плоть, ибо Церковь есть преобразуемый міръ и въ этомъ благодатномъ становленіи твари и заключается весь смыслъ и подлинное содержаніе исторіи, бытія во времени. Церковь есть начатокъ вселенскаго харизматическаго преображенія твари, знаменуемаго таинственнымъ образомъ Неопалимой Купины. Но Церковь имѣетъ и божественное естество, ибо въ ней пребываетъ въ прославленной плоти Своей Самъ Господь Иисусъ Христосъ, и въ ней дѣйствуетъ и сообщается неоскупѣвающая божественная благодать и дары животворящаго Духа. «Свѣтъ уже во тьмѣ свѣтитъ, и въ нощи, и во дни, и въ сердцахъ нашихъ,

и въ умѣ нашемъ», говоритъ преп. Симеонъ Новый Богословъ, — «и осіяваетъ насъ невечерне, непреложно, неизмѣнно, неприкровенно, — глаголетъ, дѣйствуетъ, живетъ, животворитъ, и дѣлаетъ свѣтомъ тѣхъ, которые осіяваются Имъ»... Нѣтъ разрыва между Богомъ и тварью. Міръ, эта скорбная, исполненная суеты, соблазновъ и злостраданія жизнь, — не оставлена Богомъ. И именно «въ немощѣхъ», въ суетѣ и томленіи эмпирическаго существованія, сила Божія совершается. Возрастая и преобразаясь силою неотступно дѣйствующаго Духа, «видимая», историческая Церковь становится и станетъ Вѣчнымъ Домомъ Господа Славы. «Ты — сродникъ нашъ по плоти, а мы — Твои, по Божеству Твоему», молитвенно восклицалъ преп. Симеонъ, — «ибо, воспринявъ плоть, Ты далъ намъ Божественнаго Духа, и мы всѣ вмѣстѣ стали единымъ домомъ Давидовымъ по свойству Твоему и по родству къ Тебѣ... Соединяясь же, мы дѣлаемся единымъ домомъ, т. е. всѣ мы сродники, всѣ мы братья Твои. И какъ не страшное чудо, или какъ не содрогнется всякъ, размышляющій объ этомъ и взвѣшивающій это, что Ты пребываешь съ нами нынѣ и во вѣки, и дѣлаешь каждого жилищемъ и обитаешь во всѣхъ, и Самъ являешься жилищемъ для всѣхъ и мы обитаемъ въ Тебѣ...» И, воистину, «страшно мѣсто сіе: нѣсть сіе, но Домъ Божій, и сія врата небесная»...

Церковь есть теофанія, таинственное явленіе Божіе, и сокровенная сила Божія становится явной и чувствительной подъ видимыми образами святыхъ и спасительныхъ тайнъ. Св. Таинства не суть только символическія дѣйствія или воспоминанія, но подлинныя тайнодѣйствія, образы дѣйствительнаго и неизмѣннаго присутствія Божія, «орудія, которыя необходимо дѣйствуютъ благодатью на приступающихъ къ нимъ»; и православная Церковь рѣшительно отвергаетъ какъ «чуждое христіанскому ученію», мнѣніе, «будто внѣ употребленія освящаемая въ таинствахъ вещь и по освященіи остается простою вещью». (Посланіе восточныхъ патріарховъ). Именно поэтому ни вещество (матерія) таинства, ни форма освящающихъ словъ никоимъ образомъ не являются безразличными, ибо по волѣ Божіей освящается именно *такое* вещество и *такимъ именно* образомъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ, становясь святыней, молитвенно освящаемая вещь вообще не мѣняетъ своего чувственного облика и вида, и невидимая благодать сообщается всегда чрезъ чувственное посредство, подъ нѣкоторымъ опредѣленнымъ, внѣшнимъ видомъ. Ибо, «такъ какъ мы двойные, составленные изъ души и тѣла, и душа наша не обнажена, но какъ бы покрыта завѣсой» говоритъ преп. Іоаннъ Дамаскинъ, «то для насъ невозможно, помимо тѣлеснаго посредства, достигнуть мысленнаго... Такъ какъ человѣкъ имѣетъ тѣло и душу, то поэтому и Христосъ принявъ тѣло и душу. Поэтому и двойное крещеніе: водою и духомъ; и общеніе, и молитва, и пѣснопѣніе, — все двойное, тѣлесное и духовное, — подобно свѣтильники и еиміамъ». И все «наше служеніе суть *рукотворная святая*, чрезъ матерію приводящая насъ къ чуждому матеріи Богу». Тварное и конечное *остается* тварнымъ и конечнымъ, но чрезъ освященіе неисповѣдимо *соединяется* съ Божественною благода-

тью, становится «сосудомъ благодати». И здѣсь, снова не раздѣляя, надо строго различать освященную вещь и освящающую благодать : между ними всегда остается различіе природъ, различіе по естеству, но это не мѣшаетъ полной дѣйствительности Божественнаго присутствія — чрезъ соединеніе и причастіе («не природнымъ единеніемъ, но относительнымъ причастіемъ», *ὁ φυσικῇ ἐνώσει — σχητικῶς μεταλλήσει*) по разъясненію преп. Θεодора Студита въ оправданіи поклоненія св. иконамъ и другимъ священнымъ предметамъ). Во всѣхъ таинствахъ, образующихъ подлинную сердцевину церковной жизни, Богъ дѣйственно и дѣйствительно присутствуетъ въ твари, — особымъ благодатнымъ присутствіемъ, отличнымъ отъ промыслительнаго вездѣ присутствія; и во святыхъ храмахъ вообще, по катихизическому выраженію, «есть особенное присутствіе Бога, благодатное и таинственное, благоговѣйно познаваемое и ощущаемое вѣрующими и являемое иногда въ особыхъ знаменіяхъ». Съ полной выразительностью объ этомъ говоритъ Православная Церковь въ многочисленныхъ чинахъ: основанія и освященія храмовъ, св. иконъ и священныхъ предметовъ, св. воды, мира, елея и т. д.. И въ совокупности всѣ они сливаются въ нѣкій великій и единый чинъ благословенія и освященія міра. Церковному сознанию безусловно чужды всякій докетизмъ или феноменизмъ. Тварь — реальна, и не упраздниться, не прейти, не ниспасть въ небытіе ей предстоитъ и подобаетъ, но «измѣниться», преобразиться, сочетаться съ Богомъ, — и сіе, по обѣтованію, будетъ въ послѣдніе дни, а нынѣ уже предваряется въ Церкви. «Естество человеческое измѣнчиво и превратно; и одно Божеское естество непревратно и неизмѣнчиво», говоритъ преп. Симеонъ Новый Богословъ. «Но христіанинъ, дѣлаясь причастенъ божественнаго естества во Христѣ Иисусѣ Господѣ нашемъ чрезъ пріятіе благодати Святаго Духа, превращается и измѣняется силою Его въ богоподобное состояніе...» Черезъ всю церковную жизнь проходитъ яркое и напряженное чувство благодатной близости Божіей, не опаляющей и не уничтожающей, но исцѣляющей и укрѣпляющей тварь чрезъ уничтоженіе тлѣнія и грѣха. И это освященіе видимаго и чувственного міра въ церковномъ сознаніи опредѣленно связывается опять таки съ Воплощеніемъ Божественнаго Слова. «Не поклоняюсь матеріи», съ дерзновеніемъ восклицалъ преп. Іоаннъ Дамаскинъ, «но поклоняюсь Творцу матеріи, ставшему матеріей ради меня, и благоволившему обитать въ матеріи, и чрезъ матерію содѣлавшему мое спасеніе; и не перестану почитать матерію, чрезъ которую совершено мое спасеніе». Чрезъ воплощеніе Сына Божія «прославилось наше естество и преложилося въ нетлѣніе», говоритъ тотъ же св. отецъ: «мы существенно освятились съ того времени, какъ Богъ Слово сталъ плотію, уподобившись намъ по всему, кромѣ грѣха, и неслиянно соединился съ нашей природой и неизмѣнно обожествилъ плоть чрезъ неслиянное взаимодействіе того же Божества и той же самой плоти... Мы существенно усыновились и сдѣлались наслѣдниками Бога со времени рожденія Водюю и Духомъ». И чрезъ Христа «естество изъ нижнихъ земли взошло превыше всякаго начальства

и въ Немъ возсѣло на Отеческомъ Престолѣ». По выраженію св. Іоанна Златоуста, Господь «возвелъ Церковь на высоту великую, и посадилъ Ее на *той же* Престолѣ, потому что, гдѣ глава, тамъ и тѣло, *нѣтъ никакого перерыва между главой и тѣломъ*, и если бы связь между ними прерывалась, то не было бы ни тѣла, ни главы». Именно потому, что святая Церковь есть «Тѣло Христово», и въ Ней — по благодати — «полнота Божества» присутствуетъ тѣлесно. Но естество тварное остается тварнымъ. Плодъ искупленія и Воскресенія Спасителя заключается не въ отмѣнѣ естества, но въ побѣдѣ надъ тлѣніемъ и смертію, чрезъ которую Божество, бывшее ранѣе какъ бы невмѣстимымъ для твари, стало вмѣстимо и доступно. И Церковь *святая* и есть всегдашній знакъ этой побѣды и нерушимое «вмѣстилище Божественнаго дѣйствования». Именно Церковь въ прямомъ и собственномъ смыслѣ является «Богоносной». И потому она свята, ибо есть «Домъ Божій», «Жилище Божіе». Богъ живетъ въ Церкви, благодатно присутствуетъ въ святыхъ храмахъ, ниспосылаетъ свое пренебесное благословеніе, сообщается въ св. таинствахъ, и воображается въ вѣрныхъ, и прославляетъ ихъ. Въ таинствахъ вѣрующіе, по выраженію св. Григорія Нисскаго, становятся не только «зрителями», но и «общниками» Божественной Силы, — становятся съ Богомъ «душа въ душу, и ипостась въ ипостась», «соединяются и срастворяются съ Духомъ Утѣшителемъ, чрезъ неизреченное общеніе съ Нимъ», какъ говорилъ преп. Макарій Египетскій. «Стяжаніе Духа Святаго», по святоотеческому выраженію, есть существо и заданіе христіанскаго подвига. И такимъ образомъ въ Церкви, по благодати и причастію, какъ бы во второй разъ невидимое Божіе становится видимымъ, — конечно, не для незрячихъ очей естественнаго разумнія, но для просвѣщеннаго вѣрующаго взора. Вѣдь и во Христѣ Богочеловѣкъ чада вѣка сего не увидѣли и не распознали Сына Божія, не пріяли и не разумѣли тайны воплощенія. Для живущихъ же въ Церкви и нынѣ, и всегда «страшное и преславное таинство дѣйствуемо зрится», таинство спасенія, освященія и преображенія міра. «О, страшное чудо, видимое двояко, двойными очами, тѣлесными и духовными», — восклицаетъ преп. Симеонъ Новый Богословъ. Таинство Св. Евхаристіи исторически было средоточіемъ древне-христіанскаго благочестія, и мистически всегда является живымъ средоточіемъ Церковной жизни. Полнота Богоприсутствія здѣсь достигаетъ наибольшей силы. По неизмѣнному исповѣданію Православной вѣры, точно выраженному св. Іоанномъ Златоустомъ, въ Святой Евхаристіи «мы приобщаемся тѣла нисколько не различнаго отъ того тѣла, которое возсѣдитъ горѣ, которому поклоняются ангелы, которое находится близъ нетлѣнной силы, — это именно тѣло мы вкушаемъ». Въ таинствѣ Святой Евхаристіи таинственно обосновывается единство Церкви, ибо всѣ причащаются Единаго Тѣла. И во всякой Евхаристіи присутствуетъ *весь* Христосъ, «Агнецъ Божій, раздробляемый и нераздѣляемый, всегда ядомый и николиже иждиваемый, но причащающіся освящай». Всякая Евхаристическая жертва есть жертва «всецѣлая». «Мы постоянно приносимъ одного и того же Агнца, а не

одного сегодня, другого завтра, но всегда одного и того же», говорит св. Іоаннъ Златоустъ. «Такимъ образомъ, эта жертва едина. Хотя она приносится во многихъ мѣстахъ, но развѣ много Христовъ? Нѣтъ, одинъ Христосъ вездѣ, и здѣсь полный, и тамъ полный, одно Тѣло Его. И какъ приносимый во многихъ мѣстахъ онъ — одно тѣло, а не много тѣлъ, такъ и жертва одна». — Есть прямая и самоочевидная связь между полнотой церковной жизни, точностью христологическаго вѣроученія и вѣроученіемъ о Св. Евхаристіи, ибо это — сопряженные стороны единого догмата, — о единомъ Богочеловѣческомъ фактѣ. Точное слѣдованіе халкидонскому вѣроопредѣленію необходимо приводитъ и къ исповѣданію вѣры въ совершенную дѣйствительность и неизмѣнность присутствія Христа Спасителя во св. Евхаристіи. «Вѣруемъ», говоря словами «Посланія восточныхъ патріарховъ», «что въ семь священнодѣйствіи присутствуетъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, не символически, не образно, не преизбыткомъ благодати, какъ въ прочихъ таинствахъ, не однимъ наитіемъ, какъ это нѣкоторые Отцы говорили о крещеніи, и не чрезъ проицаніе хлѣба, такъ чтобы Божество Слова входило въ предложенный для Евхаристіи хлѣбъ существенно, — но истинно и дѣйствительно, такъ что, по освященіи хлѣба и вина, хлѣбъ прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется въ самое истинное тѣло Господа, которое родилось въ Виелеемѣ отъ Приснодѣвы, крестилось въ Іорданѣ, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидитъ одесную Бога Отца, имѣетъ явиться на облакахъ небесныхъ; а вино претворяется и пресуществляется въ самую истинную кровь Господа, которая во время страданія Его на крестѣ излилась за жизнь міра». И каждый разъ, когда совершается Божественная Литургія осуществляется и открывается таинственное единство Церкви, и чрезъ принятіе св. Тайнъ подлинно и дѣйствительно, а вовсе не только символически или интенціонально, вѣрующіе совокупляются во единое и каѳолическое Тѣло.

Церковь — едина по своей Богочеловѣческой природѣ, и *по природѣ* своей Она есть Церковь вселенская. Одна и та же, тождественная Церковь и видима, и невидима, — видима, какъ «благоустроенный составъ немощныхъ и сильныхъ членовъ», какъ «общество человѣковъ», и невидима, какъ благодать св. Духа, оживляющая всякую душувѣрующую и открывающаяся въ особенномъ величіи въ святыхъ Божіихъ, въ «друзьяхъ Христовыхъ»; и именно благодать Божія есть, по катихизическому опредѣленію, «собственно предметъ вѣрованія въ Церковь». Но благодать Божія проявляется и дѣйствуетъ въ таинствахъ, и не такъ, чтобы каждый разъ заново и особо дары Святаго Духа ниспосылались свыше, но чрезъ сообщеніе изъ единой сокровищницы, единожды данной въ Сошествіи Святаго Духа — на Церковь. Ниспосланіе Утѣшителя было однократнымъ и неповторимымъ актомъ, и съ тѣхъ поръ Духъ Святой «*пребываетъ въ мірѣ*»: «вездѣ сый и вся исполняя». И поэтому только чрезъ апостольское преемство рукоположенія, чрезъ Богоустановленное священноначаліе дары Святаго Духа сообщались и донынѣ сообщаются вѣрующимъ. Только

через таинства, совершаемые рукою пастырей, поставленных въ порядкъ апостольскаго преемства, вновь приходящіе къ Богу сопчисляются къ таинственному тѣлу Христову, видимому и доступному на землѣ единственно «въ образѣ» отъ Бога установленнаго «общества человѣковъ». Апостольское преемство, «преемство священноначалія», сохраняемое и продолжаемое въ архіерействѣ и пастырствѣ, есть единственная дверь въ Церковь, и единственное основаніе общности благодатной жизни. Только черезъ пріобщеніе къ единожды данному источнику жизни можетъ оживотвориться человѣкъ. Въ апостольскомъ преемствѣ рукоположенія заключается единственное основаніе единства Церкви, проистекающаго изъ единства благодати, — едино тѣло, ибо единъ Духъ. Единая Церковь есть Церковь апостольская, и *только* апостольская Церковь и можетъ быть единой и вселенской, какъ *только* она и можетъ быть святой, — ибо *только* на апостоловъ «Духъ сниде святыи во огненныхъ языцѣхъ», и *черезъ нихъ* «въ соединеніе вся призва». Такъ получаетъ мистическій смыслъ и харизматическое обоснованіе каноническій строй Церкви, «видимой» и «исторической». Не иначе какъ черезъ священноначаліе, черезъ служителей таинствъ и отцовъ духовныхъ прививается каждый вѣрующій ко вселенскому богочеловѣческому тѣлу Церкви, пріобщается къ Ея сокровищницѣ благодатныхъ даровъ. И «духовная семья», — «братія святаго храма», объединяющаяся вокругъ своего пастыря, іерархически соединеннаго съ архіерействомъ Церкви, съ «цѣлымъ епископствомъ», — есть подлинная ячейка или клѣтка «сугубоестественнаго» тѣла Церковнаго. Во епископѣ, который есть образъ самого Небеснаго Архіерея, Христа, объединяется множественность такихъ семей. — Такъ слагается многоединное земное тѣло Церкви. Вселенская Церковь эмпирически и исторически является и живетъ во множественности со-подчиненныхъ помѣстныхъ Церквей. И это опредѣляется не только историческими, временными и преходящими условіями. По образу Христову каждый епископъ непосредственно «обрученъ» своей паствѣ, нерасторжимо связанъ съ нею харизматическою связью. И только черезъ эту связь и осуществляется для cadaго сына Церкви его общеніе со всею Церковью. Потому то и разсматривается церковнымъ сознаніемъ такъ строго и сурово всякое каноническое своеволіе и непослушаніе. Нарушая эмпирическія каноническія связи, христіанинъ тѣмъ самымъ повреждаетъ свои благодатно-таинственныя связи съ всѣмъ тѣломъ Церковнымъ, отрывается отъ него. И разъ самовольно оторвавшись отъ конкретнаго тѣла, трудно самовольно привитися къ Церкви «вообще». Единство Церкви, единство священноначалія, единство благодати, единство Духа — все это связано между собою неразрывно. И отступленіе отъ законнаго священноначалія есть отступленіе отъ Духа Святаго, отъ самого Христа.

Единство духа есть подлинное основаніе *каволической природы* Церкви. И потому Святая Церковь есть тѣмъ самымъ Церковь Вселенская. Вселенскій характеръ Церкви не есть какое то внѣшнее, количественное, пространственное или геогра-

фическое свойство, и совсѣмъ не зависитъ отъ повсемѣстной распространенности вѣрующихъ. Повсемѣстность Церкви есть *сльдствіе*, но не основаніе ея каеоличности, — Церковь обнимаетъ и можетъ обнимать вѣрующихъ всякаго народа и всѣхъ мѣстъ потому, что она *есть* Церковь каеолическая. Пространственная «всемірность» есть производный и эмпирический признакъ, отсутствовавшій въ первые дни христіанства, и не безусловно необходимый. Вѣдь, въ послѣднія времена, когда раскроется тайна отступленія, сжавшаяся до «малаго стада», Церковь не перестанетъ быть Вселенской, какъ была она Вселенской и тогда, когда христіанскія общины рѣдкими островками были вкраплены въ сплошное море невѣрія и противленія. «Отъ Вселенской церкви если отпадетъ городъ или область», замѣчаетъ митр. Филаретъ, — «Вселенская церковь всегда останется цѣльнымъ нетлѣннымъ тѣломъ». Церковь имѣетъ каеолическую *природу*. И потому вселенскою Церковь является совсѣмъ не только въ совокупности всѣхъ своихъ членовъ или всѣхъ помѣстныхъ Церквей, но вездѣ и всегда, во всякой помѣстной Церкви, во всякомъ храмѣ, ибо всюду присутствуетъ самъ Господь, и силы небесныя служатъ Ему. И если искать внѣшнихъ опредѣленій, то вселенскій характеръ Церкви гораздо болѣе выражается признакомъ *всевременности*, поскольку къ тѣлу Христову одинаково принадлежать вѣрующіе всѣхъ временъ, и званые въ первый часъ, и званые въ одиннадцатый. По выраженію св. Іоанна Златоуста, Церковь есть единое тѣло, ибо къ Ней принадлежать всѣ вѣрующіе, «живущіе, жившіе и имѣющіе жить», а также и «угодившіе Богу до пришествія Христа», ибо о Немъ они пророчествовали, Его ожидали и, стало быть, знали Его, и «безъ сомнѣнія, почитали». На этомъ мистико-метафизическомъ существенно-сущемъ тождествѣ и единствѣ зиждется все литургическое тайнодѣйствіе. Въ Немъ «силы небесныя съ нами невидимо служатъ», они сопутствуютъ литургияющему священнослужителю: «сотвори со входомъ нашимъ входу святыхъ ангеловъ быти, сослужащихъ намъ и сославословящихъ Твою благодать» (молитва входа на литургію). И «духи праведныхъ скончавшихся», и «молніей блещущій чинъ», и праведники, на землѣ «достигшіе любви», и мученики, «добрѣ страдальчествовавши, и вѣнчавшіеся», и исповѣдники, и весь «святыхъ ликъ», и усопшіе, и мы, грѣшныя и недостойныя, — всѣ составляютъ *единое* тѣло, принадлежать *единой* Церкви и сливаются воедино въ благодатной молитвѣ у единаго Престола Господа Славы. «Что такое Церковь, какъ не соборъ всѣхъ святыхъ?» говорилъ Никита Аквилейскій, еп. Ремезіанскій (к. IV в.). «Отъ начала вѣка и патріархи, Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, и пророки, и апостолы, и мученики, и прочіе праведники, которые были, пребываютъ и будутъ, составляли единое тѣло. И скажу больше. И ангелы, и господства, и власти небесныя совокупляются въ той же единой Церкви». Переживаніе этого всевременнаго единства раскрыто и закрѣплено во всемъ богослужебномъ обиходѣ церковномъ. И можно сказать, — въ Церкви таинственно *преодолевается время*. И какъ бы предвзается то апокалиптическое мгновеніе, когда «времени уже не будетъ». Прикосновеніе

благодати какъ бы останавливаетъ время, чередованіе и смѣну минутъ, изымаетъ благодатствованное изъ порядка послѣдовательности и въ нѣкой таинственной «одновременности» преодолеваетъ разобщенность разновременнаго. Это — нѣкій таинственный образъ вѣчности, подъ которымъ только мы и можемъ понять и представить себѣ вѣчность, вѣчную жизнь. И въ этомъ приблизительномъ образѣ мы можемъ уразумѣть, какъ это, дѣйствительно, становятся благодатно-живыми современниками люди разныхъ поколѣній. Церковь есть живой образъ вѣчности, и въ церковномъ опытѣ дѣйствительно дана и осуществляется эта благодатная «одновременность разновременнаго» въ полнотѣ Вѣчной жизни, открывающейся въ общеніи съ Вѣчнымъ Царемъ — Христомъ. Церковь есть царство вѣчное, ибо имѣетъ Вѣчнаго Царя. Въ Церкви, пребывающей нынѣ въ историческомъ странствіи, время уже безсильно. Церковь, какъ Тѣло Христово, есть таинственное предвареніе всеобщаго Воскресенія. Ибо *Христосъ*, Богочеловѣкъ, есть «жизнь, *воскресеніе* и покой» усопшихъ рабъ *своихъ*. Земная смерть, разлученіе души съ тѣломъ не нарушаетъ связи вѣрующаго съ Церковью, не выводитъ его изъ ея предѣловъ и состава, не отлучаетъ его отъ его сочленовъ во Христѣ. Въ поминальныхъ молитвахъ и въ погребальномъ чинѣ мы молимъ «Христа, *безсмертнаго Царя* и Бога нашего» — «учинить» души усопшихъ «во обителяхъ святыхъ», на лонѣ Авраамле, «идѣже праведніи упокоются», «все лить въ селеніяхъ праведныхъ» и «съ праведными сопричестъ». И поэтому съ особенной выразительностью въ этихъ прощальныхъ и напутственныхъ молитвахъ мы призываемъ Пресвятую Богородицу, силы ангельскія, святыхъ мучениковъ и всѣхъ святыхъ, какъ нашихъ небесныхъ согражданъ по Церкви. Въ погребальномъ чинѣ съ исключительной силой раскрывается вселенское и всевременное самосознаніе Церкви, и молитва за усопшихъ является совершенно необходимымъ моментомъ вѣры въ Церковь, какъ Тѣло Христово. Достигающіе преискренняго общенія съ самимъ Христомъ въ спасительныхъ таинствахъ вѣрные не могутъ быть отлучены отъ Него и въ смерти: «Блаженни праведніи, умирающіе о Господѣ, — душа ихъ во благихъ водворится...» И Церковь съ благоговѣніемъ внимаетъ тѣмъ благодатнымъ знаменіямъ и свидѣтельствамъ, которыя удостовѣряютъ и какъ бы запечатлѣваютъ земной подвигъ усопшихъ. Почитаніе и молитвенное призываніе святыхъ, и прежде всего — Богоматери, «Благодатной», «Царицы Небесной», — тѣсно связано съ полнотой христологическаго исповѣданія и тѣмъ самымъ съ полнотой церковнаго *самочувствія*. Угодники Божіе, говорилъ преп. Іоаннъ Дамаскинъ, «уподобились Богу благодаря своему произволенію, и вселенію и содѣйствію Бога», въ Нихъ «почиваетъ Богъ», они «сдѣлались сокровищницами и чистыми жилищами Бога», они «имѣютъ въ себѣ Покланяемаго по естеству»; «я называю ихъ Богами, царями и господами не по естеству, но потому, что они царствовали и господствовали надъ страстями и сохранили неповрежденнымъ подобіе образа Божія, по которому и были сотворены, а также и потому, что они по собственному, свободному расположенію соединились съ Богомъ, приняли Его въ

жилище своего сердца и, приобщившись Его, сдѣлались по благодати тѣмъ, что Самъ Онъ есть по естеству. Посему и смерть святыхъ празднуется и храмы имъ воздвигаются и иконы пишутся. «Ибо святые и при жизни исполнены были Святаго Духа; когда же скончались, благодать Св. Духа всегда соприсутствуетъ и съ душами, и съ тѣлами ихъ въ гробницахъ, и съ фигурами, и со святыми иконами ихъ, — не по существу, но по благодати и дѣйствию... Святые — живы, и съ дерзновеніемъ предстоятъ передъ Богомъ; святые не суть мертвые... смерть святыхъ скорѣе есть сонъ чѣмъ смерть», ибо они пребываютъ въ «руцѣ Божіей», т. е. въ жизни и свѣтѣ. И «послѣ того, какъ Тотъ, Кто есть сама жизнь и Виновникъ Жизни, былъ причтенъ къ мертвымъ, мы уже не называемъ мертвыми почившихъ въ надеждѣ воскресенія и съ вѣрою въ него». Святымъ дано «разрѣшеніе предстательствовать за міръ», по свидѣтельству отцовъ VII Вселенскаго Собора. И не только ради снисканія помощи и заступленія Св. Церковь научаетъ каждого вѣрующаго молитвенно призывать святыхъ прославленныхъ, но еще и потому, что въ такомъ призваніи, чрезъ молитвенное общеніе, углубляется церковное соборное самочувствіе, углубляется каѳолическое самосознаніе. Въ молитвенномъ обращеніи къ святымъ сказывается мѣра любви христіанской, живое сочувствіе единокровія, сила церковнаго единства; и обратно, сомнѣніе или нечувствіе благодатнаго предстательства и ходатайства святыхъ передъ Богомъ свидѣлствуетъ не только объ оскудѣніи любви и расслабленіи братскихъ, соборныхъ связей и составовъ, но и объ оскудѣніи полноты вѣры во вселенскую значимость и силу Воплощенія и Воскресенія. И помимо нашего обращенія и призванія святые предстательствуютъ о мірѣ, и можно сказать, что все загробное пребываніе святыхъ есть одна немолчная молитва, одно непрестанное заступленіе, ибо, по апостольскому выраженію, любовь есть «совокупность совершенства». Одно изъ самыхъ таинственныхъ прозрѣній Православной Церкви, это — созерцаніе «Покрова Пресвятой Богородицы», ея непрестаннаго молитвеннаго предстательства въ окруженіи святыхъ предъ Богомъ за міръ. «Дѣва Днесъ предстоитъ въ Церкви и съ лики святыхъ невидимо за ны молится Богу; ангели со архіереи поклоняются, апостоли же со пророки ликовствуютъ: насъ бо ради молить Богородица Предвѣчнаго Бога». (Кондакъ въ день Покрова). Научая насъ молитвенному призванію святыхъ, Церковь призываетъ насъ разслышать и ощутить этотъ голосъ любви. Великій восточный подвижникъ, преп. Исаакъ Сиринъ, съ несравненнымъ дерзновеніемъ свидѣлствовалъ о той всеобъемлющей молитвѣ, которая вѣнчаетъ христіанскій подвигъ. Полноту и завершеніе этотъ подвигъ получаетъ, по его словамъ, — въ чистотѣ, и чистота есть «сердце, милующее всякую тварную природу». «И что такое сердце милующее? — И сказали: «Горѣніе сердца о всемъ твореніи, о людяхъ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и о всей твари. И отъ воспоминаній о нихъ и созерцанія ихъ очи его источаютъ слезы. Отъ великой и сильной жалости, охватывающей сердце и отъ великой выдержки умиляется сердце его и не можетъ

онъ вынести, или услышать, или увидѣть вреда какого нибудь или печали малой, происходящей въ твари. И вслѣдствіе этого и о безсловесныхъ, и о врагахъ Истины, и о вредящихъ ему — ежечасно со слезами приносить молитву, чтобы они были хранимы, и чтобы имъ быть помилованными; равно и объ естествѣ пресмыкающихся — отъ великой его жалости, возбуждаемой въ сердцѣ его безмѣрно по подобію съ Богомъ» (слово 48, по р. переводу). И если на землѣ такъ пламенная подвижническая молитва, то тѣмъ болѣе горитъ она тамъ, «во объятіяхъ Отчихъ», на лонѣ Божественной Любви. Многократно и многообразно бывало являемо это молитвенное заступленіе святыхъ, но только полнота Церковнаго самочувствія позволяетъ воспринять и понять его. — Церковь не знаетъ въ сущности уединенной и обособленной молитвы, ибо христіанину не свойственно чувствовать себя уединеннымъ и обособленнымъ, — онъ спасается только въ соборности Церкви. Ибо *unus christianus, nullus christianus*. Конечно, всякая молитва есть личный подвигъ и возносится изъ глубины личнаго сердца; но подлинную силу молитва обрѣтаетъ именно въ единоклубіи любви. Всякій личный молитвенный подвигъ опредѣляется и долженъ опредѣляться соборнымъ самочувствіемъ, единоклубіемъ любви, объемлющей даже и тѣхъ, имена кого лишь Богу извѣстны. И въ концѣ молитвы является то разгорѣніе любви, которое выразилось въ молитвѣ Моисея: «Прости имъ грѣхъ ихъ. А, если нѣтъ, то изгладь и меня изъ книги Твоей, въ которую Ты вписалъ». — Завершеніемъ молитвы является молитва Евхаристическая. И здѣсь совокупляется *вся* Церковь, здѣсь приносится жертва и возносятся моленія «о всѣхъ и за вся», здѣсь, «поминается» *вся* Церковь, видимая и невидимая, — и силы безплотныя, и Пресвятая Богородица, и всѣ святые. Древній и доселѣ хранимый церковный обычай и правило сооружать храмы на святыхъ мощахъ (полагаемыхъ и въ основаніи престола, и въ антиминсѣ, на которомъ совершается освященіе Святыхъ Даровъ) еще болѣе подчеркиваетъ и «физическую» даже какъ бы близость къ прославленнымъ угодникамъ Божиимъ. По благодати нѣкоторымъ св. подвижникамъ бывало дано созерцать сокрытое отъ грѣховнаго естественнаго взора таинственное литургическое сослуженіе ангеловъ въ чувственныхъ образахъ, и на примѣръ о преп. Сергіи Радонежскомъ извѣстно, что онъ неоднократно видѣлъ ангела, сослужившаго ему, и о преп. Серафимѣ Саровскомъ, что онъ сподобился однажды созерцать торжественный входъ Господа Славы въ окруженіи свѣтоноснаго сонма ангеловъ. Такой именно входъ Господа Славы нерѣдко изображается иконописно на стѣнахъ св. Алтаря, — не въ порядкѣ символическомъ, но именно какъ указаніе на незримо, но дѣйствительно совершающееся. Вся вообще иконная роспись храма говоритъ о таинственномъ единствѣ Церкви, о соприсутствіи святыхъ. «Мы изображаемъ Христа — Царя и Господа, не лишая его воинства», говорилъ преп. Іоаннъ Дамаскинъ, — «воинство же Господне — святые».

Церковь есть единство благодатной жизни, и въ этомъ основаніе единства и неизмѣнности церковной вѣры. «Принявши это ученіе и эту вѣру», говорилъ св. Ириней

Ліонскій объ апостольской проповѣди, «Церковь, хотя и разсѣянная по всему міру, тщательно хранить ихъ, какъ бы обитая въ одномъ домѣ; одинаково вѣруетъ этому, какъ бы имѣя одну душу и одно сердце; согласно проповѣдуетъ это, учитъ и передаетъ, какъ бы у ней были одни уста. Ибо хотя въ мірѣ языки различны, но сила преданія одна и та же... И не должно искать истины у другихъ, но должно научиться ей у Церкви, въ которую, какъ богачъ въ сокровищницу, апостолы съ избыткомъ положили все то, что относится къ Истинѣ, такъ что всякій желающій можетъ взять изъ нея питіе жизни. Она именно есть дверь жизни... И должно любить то, что исходитъ отъ Церкви, и принимать отъ нея *преданіе истины*». Рѣчь идетъ здѣсь не только о внѣшнемъ, историческомъ, формальномъ преемствѣ и передачѣ, не только о наслѣдственности и общности вѣры и ученія, но прежде всего — о полнотѣ, единствѣ и непрерывности благодатной жизни, о единствѣ духоноснаго опыта. Св. Иринеи сравниваетъ вѣру съ дыханіемъ жизни, которое вручено Церкви «для того, чтобы всѣ члены, принимая его, оживотворялись, въ чемъ и заключается общеніе со Христомъ». И поэтому «гдѣ Церковь, тамъ и Духъ Божій, и гдѣ Духъ Божій, тамъ и Церковь и всякая благодать». Въ этомъ единствѣ благодатной жизни обосновывается, и получаетъ значимость *священное преданіе*, и понятно, насколько тѣсно и неразрывно связано оно съ преемствомъ священноначалія, какъ съ харизмой и «служеніемъ таинствъ». Въ этомъ смыслѣ священноначаліе является необходимой опорой вѣроученія. Со священноначаліемъ соединено «помазаніе истины», *charisma veritatis*. По выраженію отцовъ VII вселенскаго собора, «сущность іерархіи нашей составляютъ Богопреданныя словеса, т. е. истинное вѣдѣніе Божественныхъ Писаній». Съ категорической опредѣленностью Православная Церковь исповѣдуетъ, что «безъ епископа ни Церковь Церковью, ни христіанинъ христіаниномъ, не только быть, но и называться не можетъ. Ибо епископъ, какъ преемникъ апостольскій, возложеніемъ рукъ и призваніемъ Святаго Духа получилъ преемственно данную отъ Бога власть рѣшить и вязать, — есть живой образъ Бога на землѣ и, по священно-дѣйствующей силѣ Духа Святаго, — обильный источникъ всѣхъ таинствъ вселенской Церкви, которыми пріобрѣтается спасеніе. Епископъ столько же необходимъ для Церкви, сколько дыханіе для чловѣка и солнце для міра». (Посланіе Восточныхъ Патріарховъ). — Какъ единство благодатной жизни, Церковь мистически первѣ Евангелія, первѣ Священнаго Писанія вообще, какъ исторически Церковь первѣ писанныхъ Евангелій, первѣ Новозавѣтнаго канона, въ Ней только и устанавливаемаго. Не Церковь утверждается на Евангеліи, но Евангеліе благовѣстствуется и свидѣтельствуется въ Церкви, и этимъ свидѣтельствомъ удостоверяется въ своей Богодуховенной подлинности. Весь Новый Завѣтъ есть голосъ Церкви, написанъ для христіанъ, обращается уже къ просвѣщеннымъ. И внѣ Церкви просто нѣтъ священнаго Писанія, какъ слова Божія; и во всякомъ случаѣ здѣсь оно лишено безспорной и достовѣрной опредѣлительности, сіяетъ умаленнымъ и отраженнымъ свѣтомъ, поскольку все же сохраняется еще благодат-

ная печать Церковная. Ибо «никто же можетъ реши Господа Іисуса, точію Духомъ Святымъ». *Священное Писаніе является основной и начальной частью Церковнаго преданія*, и потому именно оно не выдѣлимо изъ Церковной жизни. «Вѣруемъ, по выраженію посланія Восточныхъ Патріарховъ, что божественное и Священное Писаніе внушено Богомъ; посему мы должны вѣрить ему безпрекословно, и при томъ не какъ нибудь по своему, но именно такъ какъ изъяснила и предала оное каволическая Церковь... Поелику виновникъ того и другого есть одинъ и тотъ же Духъ Святый, то все равно отъ Писанія ли научиться, или отъ Вселенской Церкви». — Вѣрность преданію не есть вѣрность старинѣ или внѣшнему авторитету, но неизмѣнная и живая связь съ полнотой Церковной жизни. Преданіе не есть нѣчто внѣшнее, доступное со стороны, не есть только историческое свидѣтельство. Живымъ носителемъ преданія является Церковь, и только изнутри и внутри Церкви, для живущаго въ Церкви преданіе вполне осязаемо и самодостовѣрно. Преданіе есть образъ и проявленіе Духа Святаго, пребывающаго въ Церкви, Его непрестанное благовѣстіе и откровеніе. Преданіе есть сама жизнь Церкви, и потому такъ неразрывно связаны религіозная полнота Церковной жизни и нерушимая вѣрность преданіямъ отеческимъ. Ссылка на преданіе есть ссылка на всегдашнее и всеобщее церковное сознаніе, и поэтому предполагаетъ причастіе этому сознанію. Преданіе есть образъ вселенской и всевременной природы Церкви, и для живыхъ членовъ церковнаго тѣла оно есть не историческій авторитетъ, но вѣчный и неизмѣнный, всегдашній и вездѣприсутствующій благодатный голосъ Божій. Вѣра обосновывается не примѣромъ или завѣщаніемъ прошлаго, но благодатью Духа Святаго, свидѣтельствующаго всегда, и нынѣ, иприсно, и во вѣки вѣковъ. Приѣмля церковное ученіе, мы «слѣдуемъ», преданію именно какъ «Богоглаголивому ученію». По удачному выраженію Хомякова, «не лица и не множество лицъ въ Церкви хранятъ преданіе и пишутъ, но Духъ Божій, живущій въ совокупности Церковной». «Согласіе съ прошлымъ» является уже вторичнымъ, производнымъ, хотя совершенно необходимымъ послѣдствіемъ единства духоноснаго опыта на всемъ протяженіи Церковной исторіи. Ибо всегда и неизмѣнно «одинъ и тотъ же Христосъ» открывается въ общеніи таинствъ, и одна и та же Божественная благодать озаряетъ вѣрующія души. И разумѣніе, и пріятіе преданій тѣсно связано съ вѣрой и осязаніемъ неизмѣннаго благодатнаго присутствія Господа въ Церкви. «Кто говоритъ», поучалъ замѣчательный православный подвижникъ и созерцатель, преп. Симеонъ Новый Богословъ, «что теперь нѣтъ людей, которые бы любили Бога и сподоблялись пріять Духа Святаго и креститься отъ Него, т. е. возродиться благодатью Святаго Духа и содѣлаться Сынами Божиими, съ сознаніемъ, опытнымъ, вкушеніемъ и узрѣніемъ, — тотъ низвращаетъ все воплощенное домостроительство Господа и Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, и явно отвергаетъ обновленіе Образа Божія... Мнѣ кажется, что такой тщеславникъ говорить: тщетно нынѣ возглашается Святое Евангеліе, тщетно читаются или даже тщетно написаны творенія Св. отцовъ

нашихъ... Не очевидно ли, что говорящіе такъ заключаютъ небо, которое отверзъ для насъ Христосъ Господь схожденіемъ Своимъ на землю, и преграждають восхожденіе на небеса, которое обновилъ для насъ Тотъ же Христосъ Господь». Отрицаніе значимости преданій есть въ сущности отрицаніе Церкви, какъ Тѣла Христова, нечувствіе, умаленіе и непріятіе Даровъ Духа Святаго. За отрицаніемъ священнаго преданія какъ бы стоитъ мысль, что вѣрующіе покинуты Христомъ и должны вновь искать Его; и этимъ усвоеніе искупительнаго дѣла Христова отдается на волю субъективной случайности и произвола. Напротивъ, пріятіе Церковнаго преданія есть ничто иное какъ вѣра въ непрестанное пребываніе Господа въ міръ, воспріятіе и утвержденіе непрерывности благодатной, освящающей жизни. Всегда и неизмѣнно, по вѣрованію Православной Церкви, — «учить Духъ Святыи Церковь чрезъ святыхъ отцовъ и учителей каеолической Церкви... Церковь научается отъ живоначальнаго Духа, но не иначе какъ чрезъ посредство святыхъ отцовъ и учителей... Каеолическая Церковь не можетъ погрѣшати или заблуждаться и изрекать ложь вмѣсто истины: ибо Духъ Святыи, всегда дѣйствующій чрезъ вѣроислужащихъ отцовъ и учителей Церкви, предохраняетъ ее отъ всякаго заблужденія». (Посланіе Восточныхъ Патріарховъ). И чѣмъ глубже вращается вѣрующій въ Церковную полноту, чѣмъ шире и любовнѣе становится его церковный опытъ, тѣмъ болѣе внятнѣе и осязательнѣе становится для него духоносное преданіе.

Вѣроучительная истина содержится въ Церкви, и потому живущему въ Церкви она дана, а не задана. И потому, какъ ни несоизмѣримо далеко нынѣшнее познаніе «отчасти» отъ обѣтованнаго познанія «лицомъ къ лицу», и нынѣ, какъ и всегда, полная и совершенная истина раскрывается въ Церковномъ опытѣ, Истина единая и непреложная, — ибо открывается Самъ Христосъ. Вѣрующіе въ Церковь, по апостольскому выраженію, — «помазаніе имѣють отъ Святаго и знаютъ все». Полная истина, — и только одна безпримѣсная истина, — раскрылась въ вѣроучительныхъ постановленіяхъ Вселенскихъ Соборовъ; и ничто изъ догматовъ Православной вѣры не отпадетъ, ничто не измѣнится, и никакихъ новыхъ опредѣленій, мѣняющихъ смыслъ старыхъ, не прибавится. Не можетъ быть никакого догматическаго развитія, ибо догматы не суть теоретическія аксіомы, изъ которыхъ постепенно и послѣдовательно разворачиваются какъ бы «теоремы вѣры». Догматы суть «богоприличныя» свидѣтельствованія челоуѣческаго духа объ узрѣнномъ и испытанномъ, о ниспосланномъ и открытомъ въ каеолическомъ опытѣ вѣры, о тайнахъ жизни вѣчной, раскрытыхъ Духомъ Святымъ. Всѣ они въ строгой отчетливости открываются въ каеолическомъ опытѣ вѣры, въ реальномъ касаніи «вещамъ невидимымъ», и потому въ Церкви невозможно сомнѣваться и «допускать» иные догматы, — въ иныхъ догматахъ раскрывалась бы и сокрывалась бы иная жизнь, иной опытъ, касаніе чему то иному. Въ догматическихъ вѣроопредѣленіяхъ отражается и запечатлѣвается «жизнь во Христѣ», пребываніе Господа въ вѣрующихъ. По словамъ Спасителя, жизнь вѣчная

состоить въ совершенномъ вѣдѣніи Бога, — и хотя не всѣмъ, но только чистымъ сердцемъ виденъ Господь, но видимъ всегда, — безъ различія временъ и сроковъ, — тожественно, хотя и многообразно. Въ Церкви невозможны никакія «новыя откровенія», и всякія чаянія «новыхъ пророчествъ» и новыхъ «завѣтовъ» разъ и навсегда отвергнуты и осуждены Церковью, еще въ видѣ одержимости монтанистовъ, какъ стоящія въ прямомъ и несомнѣнномъ, живомъ противорѣчій съ основнымъ содержаніемъ Новозавѣтнаго Откровенія и ниспровергающія самую сущность Христологическаго догмата. Никакихъ новыхъ откровеній въ христіанствѣ быть не можетъ, кромѣ Второго Пришествія, когда исторія кончится и «времени уже не будетъ», когда свершится Страшный Судъ и откроется Царство Славы. Чрезъ воплощеніе и воскресеніе Сына Божія вся «совершишася». Послѣ Вознесенія Господня Духъ Святой *пребываетъ* въ мірѣ и непрестанно открывается въ угодникахъ Божіихъ. Это прославленіе, обогащающее міръ благодатью, не мѣняетъ природы исторической жизни, которая остается совершенно однородной на всемъ протяженіи отъ Пятидесятницы и до «Суда великаго дня». Не было догматическаго развитія и въ прошломъ. Догматическіе споры въ древней церкви шли не о *содержаніи* вѣры. Предъ лицомъ внѣ-церковныхъ ученій, богомудрые пастыри и учителя Церкви, водимые Духомъ Божіимъ, искали и чеканили, «богоприличныя» выраженія для еще незакрѣпленнаго въ словесныя одѣянія всецѣлостнаго и тожественнаго опыта, «словомъ разума составляли догматы, яже прежде словесы просты излагаху рыба́ре, въ разумъ силою Духа...» Въ этой непосредственной полнотѣ и самодостовѣрности опытнаго Богопознанія заключается основа и опора той дерзновенной опредѣлительности, съ какой анае́мствовалъ ап. Павелъ тѣхъ, кто сталъ бы учить не тому, что онъ благовѣствовалъ. Ибо Евангеліе царства, хранимое Церковью, не есть человѣческое благовѣствованіе, и принято не отъ человѣковъ, — «но чрезъ откровеніе Іисуса Христа», и въ немъ содержится «совершенное разумѣніе, познаніе Тайны Бога и Отца и Христа». — *Вѣра есть опытъ*, и потому съ дерзновеніемъ мы утверждаемъ — «сія есть вѣра истинная»... Вѣрѣ по существу свойственъ догматическій аподиктизмъ, «ибо Сынъ Божій Іисусъ Христосъ не былъ «да» и «нѣтъ», но въ Немъ было «да», по выраженію св. ап. Павла. Конечно, со всею тщательностью и страхомъ Божіимъ надлежитъ учитывать немощность нашего разумѣнія, несоизмѣримость нашихъ реченій предъ лицомъ неисповѣдимой Тайны. И съ чрезвычайной осторожностью надо обходить гностическіе соблазны «доказанной вѣры» и отличать исторически-условное отъ непреложнаго, отличать богодухновенные догматы, скрѣпленные харизматическимъ свидѣтельствомъ и печатью Вселенскихъ Соборовъ, отъ богословскихъ мнѣній, даже и святоотеческихъ. И здѣсь мы встрѣчаемся съ другимъ пониманіемъ догматическаго развитія, какъ разъ обратнымъ указанному. Подъ возможностью догматическаго развитія иногда разумѣютъ возможность дальнѣйшаго закрѣпленія единойжды даннаго благодатнаго опыта въ общезначимыя опредѣ-

ленія и формулы, возможность новыхъ общеобязательныхъ и непогрѣшимыхъ формулъ по еще не рѣшеннымъ вопросамъ вѣроученія, — иначе говоря, возможность логической кристаллизаціи Церковнаго опыта, при чемъ въ предѣлѣ предвосхищается какъ бы полное и адекватное выраженіе тайны благочестія въ неизмѣнной богословской системѣ. Конечно, не подобаетъ отвергать или даже только подвергать сомнѣнію возможность новыхъ Вселенскихъ Соборовъ, которые бы по внушенію Духа Святаго новыми богоприличными выраженіями опредѣлили и выразили ненамѣнную вѣру, и, подобно семи Вселенскимъ Соборамъ прошлаго, своимъ свидѣтельствомъ, отграничили бы православное вѣроученіе отъ ложныхъ и лживыхъ домысловъ и мнѣній. И вмѣстѣ съ тѣмъ, есть нѣкій тонкій соблазнъ уже въ самой этой потребности дальнѣйшихъ опредѣленій и ограниченій, которыми какъ то схематизируется живой Церковный опытъ и подвергается опасности превращенія въ логическое богословствование о вѣрѣ. По правильному замѣчанію одного православнаго богослова, еретическимъ является не только то, что дѣйствительно и прямо противорѣчитъ догматическому вѣроученію, но такъ же и то, что присвоить себѣ общеобязательное и догматическое значеніе, завѣдомо не имѣя его. Для заблуждающагося христіанскаго сознанія характерно именно это стремленіе къ логическому исчерпанію вѣры, какъ бы къ подмѣнѣ живого Богообщенія религиозно-философской спекуляціей о Божественномъ, жизни — ученіемъ. Заблужденія и ереси всегда рождаются изъ нѣкаго ущербленія церковной полноты, изъ угасанія церковнаго самочувствія, являются слѣдствіемъ эгоистическаго самоутвержденія и обособленія. И въ послѣднемъ счетѣ всякое отдѣленіе отъ Церкви, всякій расколъ или схизма есть — въ зачаточномъ видѣ — уже ересь, ересь противъ догмата о Церкви; исторія свидѣствуетъ, что въ отколовшихся сообществахъ рано или поздно, но совершенно неизбѣжно вѣроученіе претерпѣваетъ глубокія искаженія и извращенія, и въ концѣ концовъ можетъ совершенно разложиться. Ибо по рѣзкому выраженію св. Кипріяна Карфагенскаго: «Всякій, отдѣляющійся отъ Церкви, присоединяется къ женѣ незаконной»...

Вѣдѣніе Церкви не исчерпывается догматическими вѣроопредѣленіями, — опытъ Церковный шире и полнѣе ихъ. Божественное Откровеніе, свидѣствуемое и выраженное Священнымъ Писаніемъ, далеко не полностью раскрыто и изъяснено. Оно *живетъ* въ Церкви, лишь огражденное и ограненное символами, исповѣданіями и вѣроопредѣленіями. Не покрывается догматическимъ исповѣданіемъ и личный опытъ сыновъ Церкви, что именно и дѣлаетъ возможнымъ благословенное существованіе «богословскихъ мнѣній». Въ предѣлахъ Церковнаго опыта есть немало таинственныхъ истинъ, въ постиженіи которыхъ остается свобода для вѣрующаго сознанія, — свобода, ограниченная и руководимая только категорическимъ отреченіемъ опредѣленныхъ завѣдомо ложныхъ путей и мнѣній. Остается свобода и въ раскрытіи и уразумѣніи тѣхъ истинъ, которыя засвидѣтельствованы непогрѣшительнымъ опытомъ и голосомъ Церкви. Конечно, здѣсь нѣтъ мѣста для субъективнаго умозрительнаго произ-

вола. Живое богословствованіе въ корняхъ и основѣ своихъ должно быть интуитивнымъ, опредѣляться *опытомъ вѣры, видѣніемъ*, а не самодовлѣющимъ діалектическимъ движеніемъ косныхъ отвлеченныхъ понятій. Ибо вообще догматы вѣры суть истины опыта, истины жизни, и раскрываются они могутъ и должны не чрезъ логическій синтезъ или анализъ, но только черезъ духовную жизнь, чрезъ наличность засвидѣтельствованнаго вѣроучительными опредѣленіями опыта. Въ основаніи православныхъ и правомѣрныхъ «богословскихъ мнѣній» и сужденій долженъ лежать не выводъ, а прямое видѣніе, созерцаніе. И достижимо оно только чрезъ молитвенный подвигъ, чрезъ духовное становленіе вѣрующей личности, чрезъ живое причастіе всевременному опыту Церкви. «То, что содержится въ словахъ сихъ», говорилъ преп. Симеонъ Новый Богословъ, «не должно быть называемо мыслями, но *созерцаніемъ* истинно сущаго: ибо мы говоримъ о томъ по созерцанію. Почему и сказываемое должно быть именуемо паче повѣствованіемъ о созерцаемомъ, а не помышленіемъ... Итакъ удостовѣрся, что слова наши не о не сущемъ и не явленномъ, но о томъ, что уже состоялось, и что отъ видѣнія и созерцанія сего заимствуется сказаніе, какое мы дѣлаемъ о томъ...» Богословствованіе опредѣляется и руководится *преданіемъ*, засвидѣтельствованнымъ и выраженнымъ богومудрыми отцами и учителями Церкви, которыхъ Она, опознавая и признавая въ «ликѣ святыхъ», тѣмъ самымъ объявляетъ достовѣрными свидѣтелями о врученномъ Ей и незыблемомъ залогѣ вѣры. Однако, и святоотеческія «теологумена» не равнозначны догматамъ Церковнымъ, въ строгомъ и собственномъ смыслѣ, не имѣютъ равной съ ними законоположительной силы. Ихъ смыслъ и значеніе — въ томъ благодатномъ опытѣ, который они раскрываютъ и который ихъ превышаетъ. Въ его изясненіи нерѣдко святые отцы разствовали между собою, что никакъ не колеблетъ и не нарушаетъ единства и тождественности ихъ вѣры, сознанія и опыта. Въ такомъ многообразіи нѣтъ никакого противорѣчія аподиктическому существу вѣры. И, по словамъ еще св. Иринея Ліонскаго, «такъ какъ вѣра одна и та же, то и тотъ, кто многое можетъ сказать о ней, не прибавляетъ, и кто малое, — не уменьшаетъ. Больше же или меньше знаніе нѣкоторыхъ, по мѣрѣ разумѣнія, состоитъ не въ измѣненіи самого содержанія..., а въ томъ, чтобы тщательно изслѣдовать мысль сказаннаго въ притчахъ и соглашать съ содержаніемъ вѣры». «Богословскія мнѣнія», это — предварительныя сужденія о неизреченной полнотѣ жизни, раскрывающейся въ опытѣ молитвеннаго общенія Церкви. И даже ихъ противоположность, ихъ антиномическое столкновеніе между собой свидѣлствуетъ только о неизреченности, о логической несоизмѣримости тайнъ вѣры, постигаемыхъ въ опытѣ вѣры, — а, вмѣстѣ съ тѣмъ, быть можетъ, и о нѣкоторой какъ бы преждевременности ихъ законченнаго и догматическаго раскрытія и выраженія. Не случайно соборное сознаніе Церкви воздерживалось отъ закрѣпленія и примиренія теологуменовъ, ограничиваясь только отсѣченіемъ соблазнительныхъ путей благословствованія. Не случайно, напр., не было облечено въ догматическую броню вѣдѣніе Церкви о конечныхъ судьбахъ міра и человѣка, хотя исто-

рическія обстоятельства древней Церкви и давали, казалось бы, достаточно къ тому поводовъ, — но только прямыя лжеученія и заблужденія были обличены, отречены и отвергнуты. Многое, что прозрѣвается и содержится Церковнымъ сознаніемъ, не утверждается изъяснительно. Въ этомъ нужно видѣть свидѣтельство о томъ, что, по апостольскому реченію, нынѣ мы познаемъ всегда лишь *отчасти*, и что есть многое сокровенное до «свѣтлаго и явленнаго дне» Господа Іисуса, грядущаго со славою. По разъясненію преп. Максима Исповѣдника, въ этомъ мірѣ и человѣкѣ, достигшій наибольшаго «совершенства по дѣятельности и созерцанію», — «имѣетъ только нѣкую часть познанія пророчества и залога Святаго Духа, а не самую полноту оныхъ», и только «нѣкогда, по окончаніи вѣковъ», вступить онъ въ то состояніе совершенства, удостоившись коего, станетъ созерцать самобытную Истину, лицомъ къ лицу» и получить въ доступной ему мѣрѣ «всю полноту благодати». Въ Церкви дана полнота вѣдѣнія и познанія, но усваивается и раскрывается она отчасти, и при этомъ надо противопоставлять не различныя эпохи Церковной *исторіи*, но все земное странствіе Церкви въ цѣломъ и то неизреченное состояніе славы по Второмъ Пришествіи, въ которомъ «не у явися, что будемъ». Частичность и недосказанность нынѣшняго вѣдѣнія не нарушаетъ его подлинности, и св. Василій Великій поясняетъ его сравненіемъ: «если глаза опредѣлены на познаніе видимаго, то изъ сего не слѣдуетъ, что все видимое подведено подъ зрѣніе; небесный сводъ не въ одно мгновеніе обозрѣвается... то же должно сказать и о Богѣ». Церковная сокровищница всецѣлой истины открывается каждому въ мѣру его духовнаго роста. И въ общемъ, быть можетъ, позволительно связывать прикровенность полноты Церковнаго исповѣданія съ динамическимъ существомъ Церкви, какъ *совершающагося* Искупленія, какъ живого процесса спасенія, освященія и преображенія міра. Не случайно не получили закрѣпленія въ вѣроопредѣленіяхъ именно тѣ истины, которыя относятся либо къ самому становленію «новой твари», либо къ ея конечной судьбѣ, т. е. къ тому, что еще не завершилось и не окончилось во времени, что еще «дѣйствуемо зрится», и что потому въ полнотѣ недовѣдомо твари. И въ раскрытыхъ уже догматахъ вѣры остается прикровеннымъ то, что въ нихъ обращено къ будущему вѣку. Святая Церковь не изрекла категорическаго сужденія ни объ образѣ дѣйствія и пребыванія Духа Святаго въ мірѣ, ни о загробной участи праведниковъ и грѣшныхъ, ни о многомъ иномъ, что еще имѣетъ совершиться. Она засвидѣтельствовала только о томъ, что либо присносущно и вовсе не связано съ Домостроительствомъ во времени (догматъ Тріединства Божія), либо уже открылось, явлено и осуществлено (догматъ о Лицѣ Спасителя)... И въ христологическомъ догматѣ закрѣплено по преимуществу то, что связано съ прошедшимъ во времени (Воплощеніе, дѣйствительность страданій, смерти Крестной и Воскресенія, Вознесеніе) или что изъ будущаго открыто самимъ Спасителемъ (Второе Пришествіе, всеобщее воскресеніе и т. д.). О многомъ Церковь свидѣлствуетъ не столько догматически, сколько литургически, — включая въ кругъ великихъ годовыхъ праздниковъ

дни Вознесения и Преображения, Успения Богоматери, Воздвижения Животворящего Креста. Она свидетельствует о многом, чему нѣтъ законченнаго догматическаго именования и что связано съ осуществляющимся, но еще не осуществленнымъ освященіемъ міра. Тайна Вознесения Господня можетъ вполне раскрыться лишь во Второмъ Пришествіи. — «имъ же образомъ видѣсте Его идуща на небо...», — ибо только тогда и чрезъ всеобщее воскресеніе явится полнота возстановленія тварной тѣлесности въ нетлѣннѣи. И съ этимъ связана и тайна Преображения Господня, слегка пріоткрытая въ соборномъ свидѣтельствѣ о свѣтѣ Фаворскомъ. И о Богоматери догматически раскрыто только то, что закрѣплено именами «Богородицы» и «Приснодѣвы», а литургическое празднованіе Ея Успения пріоткрываетъ большее. Многое неопровержимо дано только въ предвидѣннѣи. И полноты и законченности христологическое вѣдѣніе достигнетъ лишь тогда, когда исполнится дѣло Христово, «когда Онъ предастъ Царство Богу и Отцу». Тайна Богочеловѣчества исполняется, дѣйствуется въ мірѣ, и потому еще недовѣдома становящемуся челоуѣчеству. Эта таинственная догматическая недосказанность своеобразно свидѣлствуетъ о мистической *реальности времени*, — того историческаго времени, въ которомъ дѣйствуетъ освящающая благодать Божія, въ которомъ таинственно живетъ и становится Церковь Христова, неизмѣняемая, но и возрастающая, доколѣ «вси придутъ въ единство вѣры и познанія Сына Божія, въ мужа совершеннаго, въ мѣру полнаго возраста Христова», когда, по апостолу, «всѣ отъ малаго до великаго будутъ знать Господа», и «преклонится предъ именемъ Іисуса всякое колѣно небесныхъ, земныхъ и преисподнихъ», и «царство міра сдѣлается Царствомъ Господа Нашего и Христа Его...» Напротивъ, въ потребности заковать всю полноту Церковнаго опыта, чаянія и предвѣдѣнія въ непогрѣшительную систему законченныхъ догматическихъ опредѣленій сказывается какой-то историческій докетизмъ, умаленіе реальности времени, умаленіе тайны Церкви, умаленіе грядущаго Пришествія во славѣ, — можно сказать, дурная остановка времени, при которой дѣйствительное «обоженіе» твари и благодатное становленіе подмѣняется логическимъ развертываніемъ безвременныхъ и отвлеченныхъ логическихъ понятій. Не все вѣдомое и возвѣщаемое въ Церкви исповѣдуется догматически, хотя *все* дано въ растущемъ и осуществляющемся *опытѣ* Церкви, неизмѣнно и неразлучно пребывающей со своимъ Главою, Христомъ. Наше упованіе выводитъ насъ за предѣлы исторіи, какъ томительной смѣны и череды естественныхъ рожденій и смертей, — къ Воскресенію. Еще не сбылось и не исполнилось Писаніе, и не сбывшееся, но уповаемое, по обѣтованію, раскроется въ «последніе дни»....

Въ историческомъ странствіи и на Церкви сбывается горькое слово Евангелиста — «въ своя прииде, и свои Его не пріяша». И міръ Ее возненавидѣлъ, какъ и Христа, — ибо Она не отъ міра, какъ не отъ міра Господь. Въ этомъ открылась жуткая тайна отступничества и противленія, устрашающая и недовѣдомая и для вѣрующаго духа. И смущается сердце при мысли о томъ, что и въ Церковной исторіи раздирается вновь

риза Господня. Божественный завѣтъ «единства духа въ союзъ мира» остается попораннымъ и неисполненнымъ. Преодолѣвается это искушеніе и зотъ соблазнъ только въ полнотѣ и силѣ халкидонскаго исповѣданія, научающаго и въ Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, различать неразулчаемыя естества— Божественное и челоѣческое, такъ что слабость и противленіе твари не обезиливають благодати. Но усталое и ушербленое сознание малодушныхъ и колеблющихся христіанъ ищетъ другого и болѣе легкаго выхода изъ своего смущенія, — не приѣмлетъ трагической тайны свободы, равно сказывающейся и въ послушаніи, и въ преслушаніи. И загорается жажда соглашенія и примиренія, сказывается склонность преуменьшить раздоры и раздѣленія, чтобы путемъ попустительства и уступокъ на нѣкоемъ «минимумѣ» достигнуть «объединенія». Въ область вѣры вносится относительность и даже «адогматизмъ». «Исповѣданія» какъ то уравниваются, истолковываются какъ исторически-равноправныя и даже провиденціально-согласованныя формы челоѣческаго познанія Божественной истины. Проповѣдуется уступчивая терпимость къ разномыслию, — въ надеждѣ, что нѣкогда въ предѣльномъ синтезѣ будетъ изъ всѣхъ мнѣній выдѣлено здоровое ядро, а челоѣческая шелуха въ каждомъ будетъ отвергнута. За такимъ представленіемъ скрывается своеобразный церковно-историческій докетизмъ, нечувствіе къ дѣйствительности и полнотѣ Божественнаго откровенія въ мірѣ, нечувствіе тайны Церкви, непониманіе Ея сугубоестественной природы. Вѣдь не только мистически, но и исторически раздѣленія въ вѣрѣ являлись всегда чрезъ расколъ и отпаденіе, чрезъ *отдѣленіе* отъ Церкви. И единственный путь ихъ преопредѣленія есть путь *возсоединенія* или возврата, а не объединенія. И можно сказать, что разногласящія «исповѣданія» вообще не соединимы, ибо каждое есть замкнутое цѣлое. А въ Церкви невозможна мозаика разнородныхъ частей. Противостоятъ другъ другу не равноправныя «исповѣданія», а Церковь и схизма, единая въ духѣ противленія, хотя и многовидная въ проявленіяхъ. Исцѣлена она можетъ быть лишь чрезъ упраздненіе, чрезъ возвратъ въ Церковь. Нѣтъ и не можетъ быть никакого «частичнаго» христіанства, — «развѣ раздѣлился Христосъ?» Есть только Единая, Святая, Соборная, Апостольская Церковь, — единый Домъ Отчій; и вѣрующіе, какъ выражался св. Кипріанъ Карфагенскій, «не имѣютъ какого-либо другого дома, кромѣ единой Церкви».

Вся тварь возглавлена и соединена во Христѣ, и чрезъ Свое воплощеніе и челоѣченіе Сынъ Божій, по замѣчательному выраженію Св. Иринея, «снаго началъ динный рядъ челоѣческихъ существъ»... Церковь есть духовное потомство Второго Адама, и въ ея исторіи восполняется и исполняется Его искупительное дѣло, процѣтаетъ и согрѣваетъ Его любовь... И сквозь теченіе церковныхъ вѣковъ просвѣчиваетъ въ предвареніи идеальная цѣль творенія. Церковь есть «восполненіе» Христа; и по слову Златоуста, «тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тѣло». Есть нѣкое таинственное движеніе отъ страшнаго дня Пятидесятницы, когда вся тварь пріяла какъ бы огненное крещеніе Духомъ, и въ ней утвердилась неруши-

вая сокровищница благодати, — къ тому послѣднему предѣлу, когда явленъ будетъ святой градъ Новый Іерусалимъ, сходящій съ небеси, гдѣ не будетъ уже храма, ибо Господь Богъ Вседержитель будетъ храмомъ и Агнецъ, и свѣтильникъ — Агнецъ. Предѣльнаго исполненія Церковь достигнетъ въ Воскресеніи мертвыхъ и въ жизни будущаго вѣка. И объ этомъ исполненіи таинственно свидѣтельствуеетъ Откровеніе Апостола Іоанна, — «се скинія Бога съ человѣкомъ, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ». Въ церковномъ бытіи предваряется прославленіе твари, и предвосхищается. И потому среди томленія и суеты не смущается наше сердце и не устрашается. Ибо имѣемъ обѣтованіе: «Се Азъ съ вами во вся дѣла до скончанія вѣка»...

ГЕОРГІЙ В. ФЛОРОВСКІЙ.

Прага-Парижъ.

1925-1927.

А Н Т И М И Н С Ъ.

Князю Д. А. Шаховскому.

И хотя, говорятъ, другое время было и будто земля иная, тѣ же люди были и рѣчь идетъ о нихъ. Впрочемъ и людей тамъ, почитай, не было: изъ подъ бревенъ обугленныхъ ноги торчали, а то немногое, что въ живыхъ осталось, какъ то въ горахъ мусора ютилось.

Третій мѣсяцъ шелъ, какъ невѣдомо откуда прошла по землѣ Суздальской дикая волна. На низкорослыхъ косматыхъ лошадяхъ и на верблюдахъ двигалось, ползло косоглазое людское море и дрогнула, побѣжала Русь. И какъ невѣдомо откуда пришло въ лѣса зачерженецкіе, такъ и ушло невѣдомо куда бѣсовское воинство и повисло въ лѣсномъ смолистомъ воздухѣ страшное, доселѣ невѣдомое слово; таурмень татаринъ.

И отъ тѣхъ лѣсовъ, что на всю Русь сосновою прохлагою дышать, гдѣ сорокъ лѣтъ тому назадъ поселился іеросхимонахъ Софроній, до самаго Суздаля княжь-города мертвая легла пустыня.

Господь хранилъ старца. Слышалъ угодникъ Божій, подвижникъ великій степное ржаніе тѣмы коней, слышалъ крики и говоры басурманскіе въ чащѣ лѣсовъ, слышалъ скрипучее пѣнье повозокъ, слышалъ трескъ сучей. Около самой кельи лѣсное пожарище пробушевало, только черное дымное облако скрыло келью. И когда замолкло все, вышелъ старецъ Софроній изъ кельи и вмѣсто лѣса пѣи обгорѣлые и безконечное поле увидѣлъ и съ поля ѣдкій дымъ подымался.

Схимникъ перекрестилъ поле и въ келью возвратился.

— Аще беззаконія назриши Господи, Господи кто постоитъ! — сказалъ схимникъ и сѣлъ корзину плести.

Съ лѣсомъ жили, съ полемъ проживемъ.

И вотъ время прошло и какъ то поздней ночью постучали.

— Миръ ти, — сказалъ вошедшій и поклонился низко.

— И духови твоему, — отвѣтилъ схимникъ, — за кого Бога молить прикажешь?

Не отвѣчаетъ гость: брашно есть?

— Порышъ въ печи, что найдешъ, то и потребляй съ Богомъ.

Распоясавшись гость, порылся въ печи, нашелъ сухія лепешки и съѣлъ. Дочиста глиняную миску очистилъ.

— Спаси Богъ, святой Отче, — сказалъ гость, — заутреню то чаю служить будешъ, аль прямо къ обѣднѣ приготовиться велишь?

Какъ на бѣсноватаго вскинулся отецъ Софроній: — рехнулся ли ты человекъ Божій? Да нѣшто здѣсь храмъ? Сорокъ первый годъ, какъ Церкви Божіей своими очами не видывалъ. До ближняго храма шестидневенъ путь, оттоль попъ прихаживалъ разъ въ лѣто обѣдню служить, а нынѣ... Господь знаетъ.

А гость будто не слышитъ и въ красномъ углу, помолившись, на армякъ раскладывается. Зевнулъ громко: — «Уморился съ пути, — говоритъ, — соснуть охота. Ужъ не преминь отче правильце прочитать. Завтра литургисати станемъ. На клиросъ я тебѣ паче всякаго дьячка запою.

— Звать то какъ? — спросилъ старецъ.

— Θεодоромъ, — отвѣтилъ гость и заснулъ.

Дивится схимникъ, что за гостя такого Господь послалъ. Сталъ было самъ лапти стаскивать, а у самого то какъ будто по тѣлу зудъ прошелъ: — а и стань на правило, стань на правило...

Свернулъ схимникъ тряпки и на возглавіе положилъ, а гость будто во снѣ бормочетъ:

— Аще обрящещи возглавницу мягку, остави ю, а камень положи Христа ради: аще ти зима будетъ спящу, потерпи, глаголя: яко иніи отнюдь не спятъ.

Устыдился схимникъ и тряпки въ уголь кинулъ.

— Бѣсы нѣшто, — подумалъ и перекрестился. И вотъ попыло въ памяти: «и постився дній чотыредесять и ноцій чотыредестъ, послѣди приступль искусителъ».

Сорокъ долгихъ лѣтъ пребывалъ отецъ Софроній въ постѣ и молитвѣ и миловалъ Господь отъ рода сего.

Сорокъ дней провелъ Господь въ пустынѣ и не приближался искусителъ.

— На сорокъ первый, — подумалъ схимникъ и устранился.

Вспомнилъ себя еще юнымъ инокомъ діакономъ, когда изъ родимаго Кіева пришелъ въ Суздальскую землю къ господину пресвѣтлому великому князю Всеволоду Юрьевичу и въ Ростовѣ великомъ градѣ рукоположилъ его владыко Мелетій, самъ изъ роду цареградскаго, во смиренныя іеромонахи.

— Помни Софроніе, — сказалъ владыко въ напутствіе, — день нынѣ сятаго Θεодора первомученика земл и Кіевской, Θεодоръ же на языку цареградскомъ Божій даръ есть. Се жалуется тебѣ Даръ Божій, Софроніе, молитвами сятаго мученика Θεодора.

И время шло и попуталъ бѣсъ. Вкусилъ іеромонахъ Софроній отъ сладкаго меду

предъ совершеніемъ Божественной Литургіи. и послѣ сего Литургію совершалъ и Святыхъ Даровъ воспріялъ.

Только на другой день, протрезвившись, къ владыкѣ пошелъ, что въ княжъ-городѣ Владимірѣ въ ту пору обрѣтался.

Больно прибилъ его владыко кнутовищемъ и на тридцать лѣтъ къ служенію запретилъ. Посхимился тогда отецъ Софроній и въ дремучіе лѣса зачерженецкіе ушелъ на молчаніе великое и сорокъ долгихъ лѣтъ прошло.

Государыня матушка, пустыня, что во святыхъ почиваеши, похвала тебѣ!

Государыня матушка, пустыня, что грѣшниковъ вразумляеши, похвала тебѣ!

Государыня матушка, пустыня, что тлѣнь умерщвляеши, похвала тебѣ!

Государыня матушка, пустыня, что духъ восхищаеши, похвала тебѣ!

Государыня матушка, пустыня, что жизнь указуеши, слава тебѣ!

И не замѣтилъ какъ уснулъ. Чудный сонъ схимнику привидѣлся.

Видитъ великій благолѣпный храмъ. Горятъ паникадила, свѣчи огнемъ потрескиваютъ, лампы предъ лики угодниковъ теплятся и полонъ храмъ народу самого разнаго, будто со всего міра христіанскаго собраннаго. Стоять пѣвчіе на клиросахъ. Діаконъ съ кадиломъ у жертвенника и еще кто-то, только лица никакъ не разберетъ отецъ Софроній, а вотъ словно знакомое.

Только священника не видитъ отецъ Софроній и дивится: — какъ же безъ священника служить будутъ?

И вотъ подходитъ къ отцу Софронію тотъ, чьего лица разобрать не можетъ, и бьетъ челомъ и благословенія просить: — Честный отче, — говоритъ, — со всей Руси народъ собрался къ обѣднѣ, только Божіихъ іереевъ не осталось у насъ долу. Сдѣлай ми ость, пожалѣй народъ православный!

И чувствуетъ отецъ Софроній, у самого слезы наворачиваются, только не тѣ слезы, что въ кельѣ лѣсной о своихъ грѣхахъ проливалъ, а чище, слаще!

Помогися передъ вратами.

— Еозрадуется душа моя о Господѣ, облече бо мя въ ризу спасенія, — сказалъ, принимая подручникъ отъ матушки. И вдругъ остановился.

— Обождите, отцы братія, — сказалъ, — правило то не прочелъ, — и всталъ на правую сторону.

Когда первые лучи ударили въ келью сквозь щели и легли на полу золотыми свѣтами, проснулся святой схимникъ, стоя предъ аналоемъ и договаривалъ языкъ его послѣдніе слова: — Вечери Твоя тайныя днесь Сыне Божій причастника мя прими...

Гость сидѣла на скамьѣ: — чтожь батя, благословишь въ Церкву?

— Ми енькій, — сказалъ схимникъ, — и радъ бы, да и антиминса нѣтъ у меня, чтобъ обѣдню служить...

— Свѣтитъ гость глазами: — нѣшто святость твоя, отче, антиминсомъ не послужить?

— Ой грѣхъ, — возопилъ схимникъ и задумался.

— Видно надоть въ самый Суздаль княжь-городъ али Ростовъ идти къ архіерею за антиминсомъ... — сказалъ схимникъ.

— Пути твоего, старче, день тридцать будетъ, — сказалъ гость.

— Къ зимѣ, ежели Господь сохранить и назадъ буду, — сказалъ схимникъ и вотъ все какъ во снѣ.

Взявъ дубинку, лапти и сухія лепешки въ суму сунулъ.

А гость говоритъ: — отче святыи, какъ лепешки то уносишь, чѣмъ я питаюсь буду до возврата твоего?

Положилъ схимникъ суму на лавку и пошелъ, какъ есть.

И вотъ страшная, голая пустыня. Видитъ схимникъ лѣса порубленные, пожарища лѣсныя, видитъ падаля конскую и верблюжу, видитъ кости человѣческія, видитъ села пожоженные и ни души христіанской. Великое свято-русское кладбище до краю земли раскинулось.

Пять, шесть день идетъ святой схимникъ пожарищами, болотами, по поясъ въ трясины вязнетъ, кореньями питается, а какъ подводить слишкомъ станеть, молитву Іисусову шептать принимается.

И вышелъ къ Волгѣ. Пустынная течетъ великая рѣка въ великой пустынь. Нѣтъ въ ней броду ни перевозу. Живой души не осталось.

Вопросилъ Господа схимникъ и въ оврагъ до первыхъ морозовъ поселился.

И когда снѣгомъ покрылась земля и крѣпкимъ льдомъ рѣку сковало, дальше пошелъ схимникъ. На двадцатый день промежъ сугробовъ крыши мелькнули. Миновала, видно, сила таурменская — христіанское житіе.

— Куда идешь, странничекъ? — говорятъ ему.

— Въ Суздаль княжь-городъ, православные, къ господину архіерею да на поклонъ во Владиміръ ко пресвѣтлому князю Всеволоду Юрьевичу, государю земли Суздальской.

Смѣются люди: — да князя то Всеволода, странничекъ, тридцать лѣтъ, какъ въ живыхъ нѣтъ, князя Юрія Всеволодовича во Владиміръ татаровья въ храмъ Божиємъ со княгиней и княжатами живьемъ спалили, князь Ярославъ Всеволодовичъ нынѣ подъ каблукомъ таурменскимъ почитай на ладанъ дышетъ...

— Вотъ оно что, — сказалъ схимникъ.

— Видно съ неба свалился странничекъ, — говорятъ люди, — князья то наши хуже татарвы поганой пошли. Не успѣла татарва пойти, какъ воеводы князьи нагрянули, подавай имъ все до послѣдняго, бають, дань платить татарвѣ. А намъ что? Нѣшто прошли ихъ вои воевать? Самихъ расколотили, сами и расплачивайся!

Дивится страннымъ рѣчамъ странникъ. Къ Суздалью подходитъ сталъ, стали

татары на коняхъ встрѣчаться, странника не трогаютъ, только промежъ собой непонятное лопочуть.

Пьяница и непотребникъ былъ архіерей владыко Романъ, самъ изъ галицаго боярскаго рода.

— Что тебѣ, схимниче, нужно? — сказалъ владыко Романъ. И рассказалъ ему отецъ Софроній, какъ умѣлъ, житіе свое и во грѣхахъ покаялся.

— Антиминсъ тебѣ, вишь ты подижь-ты, — сказалъ владыко Романъ, — много захотѣлъ попишка схимонаше, во грѣхѣ то своемъ довольно ли покаялся? А что ежели повелю тебя еще въ сырѣ — подвалъ посадить Господа умилоствовать?

Говорить владыко, а самъ отца Софронія за бороду дергаетъ, по волосику вырываетъ.

— Твоя воля, святитель Христовъ...

И долгіе сырые, холодные дни потекли. Сидить въ глубокомъ подвалѣ іеросхимонахъ Софроній, руки и ноги въ цѣпи закованы.

Зазвенѣли ключи, затрещали, заплѣли засовы, петли крякнули и ударило въ глаза свѣтомъ.

— Вставай, полъ, владыко кличетъ.

Повели старца.

Видить, глазамъ не вѣрить, сидить въ горницѣ владыко, развалился, а вокругъ люди въ парчевыхъ кафтанахъ, ворота порастегнуты. Гоготъ идетъ, крикъ хмѣльной стоитъ, а у владыки лицо красное, какъ свекла.

— А нутка, святой отче, Божій мучениче, пройдишь въ присядку промежъ столовъ!

Повалился старецъ архіерею въ ноги: помилосердствуй, владыко святой, отроду не плясалъ!...

— Вишь монахъ упрямый, — загоготалъ большой протопопъ соборный, а толстый породный бояринъ хватъ за волосы и пошелъ подергивать:

— батенька поскачи,

— батенька попляши!...

И пошла вокругъ пьяная свистопляска. И кто-то ногой въ спину пихнулъ и почти что замертво въ погребъ отнесли.

Взмолился Господу іеросхимонахъ Софроній: «Господи! что ся умножиша стужающіи ми, мнози возстають на мя!...»

И вдругъ вспоминается словно живой странный гость Софроніевъ: — нѣшто святость твоя, отче, антиминсомъ не послужить? — свѣтитъ пречудными глазами гость.

— Господи, неужто изъ рукъ такого непотребника аки сей архіерей повелевавши святой антиминсъ получать? — слезно возопилъ отецъ Софроній и скребучее сомнѣніе поползло въ душу.

— А не изъ рукъ ли Іудиныхъ крестное торжество Господь стяжалъ? — шепнуть кто-то.

— Истинно Господи, изыди бѣсъ! — сказалъ узникъ и успокоился.

Сколько еще дней сидѣлъ, Богъ сосчитывалъ. Выйдя на свѣтъ Божій, глядять, мятель крутить.

— Жалую тебѣ, іеросхимонаше, отпущеніе грѣховъ и святыи антимины съ мощами первомученика земли русской Феодора, — сказалъ владыко Романъ.

Поклонился старецъ въ ноги, принялъ святыню и пошелъ.

Были волки въ лѣсахъ, мятель кружила, снѣгъ глаза запорашивалъ, морозъ кости сводилъ. На лыжахъ днями и ночами пробирался старецъ съ великой святыней на груди. Даль бы Господь до оттепели Волгу перейти.

И перешелъ Волгу и пригрѣвать стало, заблесталъ снѣгъ алмазами переливными, а изъ подъ снѣга ручейки побѣжали. Видить, и сердце радуется, мѣста знакомые, только молодымъ ельникомъ по поясъ поросли.

Неужто домой добрался?

Кончился ельникъ. Господи, что это?

Смотрить: за новенькимъ частоколомъ бѣлый храмъ высится. Огнями горить разливается золоченый куполь. Видить люди суеются, ему въ поясъ кланяются и всѣ они свѣтлые, красивые, радостные!

И пробудилась пустыня снѣжная голосомъ мѣднымъ и заплели серебристые подголоски. Загудѣлъ благовѣстъ.

Смотрить отецъ Софроній надъ вратами вязъ золоченная изъ посланій апостольскихъ: «послушливъ же былъ до смерти».

Входитъ отецъ Софроній. Видить великій благолѣпный храмъ. Горятъ паникадила, свѣчи огнемъ потрескиваютъ, лампы предъ лики угодниковъ теплятся, и полъ онъ храмъ народу самаго разнаго, будто со всего міра христіанскаго собраннаго. Стягъ пѣвчіе на клиросахъ. Діаконъ съ кадиломъ у жертвенника и еще кто-то, только лица никакъ не разбереть отецъ Софроній, лучистое оно, а вотъ словно знакомое.

Только священника не видитъ отецъ Софроній и дивится: — какъ же безъ священника служить будутъ?

И вотъ подходитъ къ отцу Софронію, тотъ, чьею лица разобрать не можетъ и бьетъ челомъ и благословенья просить: — Честный отче, — говоритъ, — со всей Руси народъ собрался къ обѣднѣ, только Божіихъ іереевъ не осталось у насъ долу. Сдѣлай милость, пожалѣй народъ православный. Отслужи литургію святому мученику Феодору Кіевскому, ему же сей храмъ Божій возведенъ.

И видитъ отецъ Софроній своего страннаго гостя и отъ лица его бѣлый, пребѣлый свѣтъ исходитъ. И нечего отцу Савронію спрашивать.

— Правильце то слѣдъ прочитатъ! — говоритъ схимникъ,

— Правильце твое давно Богу прочитано, явами цѣпными на рукахъ твоихъ написано!

Облачился отецъ Софроній, совершилъ проскомидію.

— Благослови владыко!

— Благословенно Царство! — запѣлъ отецъ Софроній и залились на клиросахъ голоса ангельскіе.

Служить старецъ съ ангелами литургію, слушаетъ пѣнье ангельское и самому чудится будто въ воздухѣ всѣ повисли и слезы градомъ льются.

И отошла литургія. Идетъ отецъ Софроній изъ храма... что такое?

Стоитъ посреди своей кельи въ старенькомъ всемъ обличеніи. На столѣ антиминсъ свернуть. Горятъ тускло двѣ свѣчи, на другомъ столикѣ деревянные сосуды, что съ собой изъ Суздаля принесть. Позади гость стоитъ странный.

— Съ праздникомъ, отче! — говорить.

Одѣтъ въ армякѣ, какъ осенью.

— Дождался тебя, святой отче, — смѣется гость, — отслужили съ тобой обѣдню, причаститься отъ тебя удостоился.

Молчитъ отецъ Софроній, вышелъ изъ кельи. Глубокій снѣгъ и слѣды лыжные, и ни души.

Вернулся въ келью: никого.

— Θεодоръ, а Θεодоръ! — Какъ ни бывало.

Только антиминсъ на столѣ и потрескиваютъ свѣчи.

Къ ночи, тихо представился святой схимникъ, іеромонахъ Софроній, а въ ангельскихъ мірахъ благая вѣсть прошла: не погибнетъ земля русская, ибо великій преставился Господу подвижникъ и за окаянный свой народъ оправдался.

Д і а к о н ъ ГЕОРГІЙ ЦЕБРИКОВЪ.

Брюссель. VIII, 1926 г.

РАЗЛИЧНЫЯ ТЕЧЕНІЯ ВЪ АМЕРИКАНСКОЙ РЕЛИГІОЗНОЙ ЖИЗНИ.

Не легкая задача опредѣлить направленіе, по которому въ настоящее время протекаетъ американская религіозная жизнь, американское мышленіе. Становится совершенно ясно, что наступилъ періодъ, когда американскія церкви переживаютъ эпоху преобразований. Во что выльются нѣкоторыя изъ этихъ преобразований и куда они приведутъ еще не выяснилось. Нѣкоторая неувѣренность, скажу даже нѣкоторая растерянность, характерна для настоящаго момента.

Но и среди постоянно мѣняющихся настроеній извѣстныя теченія выявляются съ большою ясностью. Цѣль настоящей статьи указать на нѣкоторыя изъ нихъ.

1) Одна изъ очень важныхъ сторонъ американской религіозной жизни въ настоящее время — это стремленіе доказать разумность христіанства. Соответствуютъ ли христіанскія опредѣленія жизни достижениямъ науки? Для миллионовъ вдумчивыхъ людей это — жгучій, мучительный вопросъ. Если мы бросимъ взглядъ на самыя популярныя религіозныя книги, то встрѣтимъ названія такого рода: «Возможно ли въ настоящее время быть христіаниномъ?», «Христіанство и Эволюція», «Примиреніе Религіи и Эволюціи», «Наука и Религія», «Можно ли вѣрить въ Безсмертіе?», «Вѣра для современнаго поколѣнія», «Религіозная увѣренность въ научный вѣкъ».

Какъ ученые, такъ и законоучители удѣляютъ много времени этимъ вопросамъ. Напр. профессоръ Робертъ А. Меликанъ, одинъ изъ выдающихся американскихъ физиологовъ, получившій въ 1923 году Нобелевскую премію за открытіе изолированія и измѣренія электроновъ, постоянно напоминаетъ намъ, что ни одно открытіе науки не опровергаетъ религію. Сегодня, открывъ газету, я прочелъ отчетъ объ его лекціи въ университетѣ въ Іэйль, въ которой онъ говоритъ, что духовное

мировоззрѣніе христіанства вполне соответствуетъ требованіямъ современной науки. Профессоръ Эдвинъ Г. Конклинъ, одинъ изъ самыхъ выдающихся американскихъ біологовъ, настаиваетъ на томъ, что процессы эволюціи, вырабатывающіе все высшія и высшія формы жизни, не только не подтачиваютъ нашу вѣру въ Бога, но, наоборотъ, укрѣпляютъ эту вѣру въ томъ, что Разумное Начало дѣйствительно руководитъ всѣмъ мірозданіемъ.

Это исканіе разумнаго оправданія христіанства лежитъ въ основѣ такъ называемой «Современной и Основной Полемики» американскихъ церквей. Хотя обѣ группы занимаютъ рѣзко противоположныя точки зрѣнія по отношенію къ наукѣ, все же, въ своей сущности, онѣ обѣ заботятся объ одномъ и томъ же. Обѣ стараются доказать, что христіанство можетъ быть оправдано передъ судомъ разума. Консервативная группа старается доказать это, защищая непогрѣшимость Библии и всей системы традиціоннаго богословія, основаннаго на авторитетѣ Библии. Когда какое либо заключеніе науки идетъ въ разрѣзъ съ тѣмъ, что они признаютъ ученіемъ Библии, они стараются доказать, что въ этомъ отношеніи такъ называемая наука ошибается, что Библия болѣе вѣрный авторитетъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ въ Америкѣ были даже произведены энергичныя попытки закономъ воспретить преподаваніе ученія объ эволюціи во всѣхъ государственныхъ школахъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ имъ удалось достигнуть этого. Хотя мы можемъ и не соглашаться съ такой узкой точкой зрѣнія, хотя мы можемъ жалѣть о приѣмахъ тѣхъ, которые желаютъ ставить преграды свободному, широкому исканію истины, мы все же должны признать, что цѣль ихъ достойная. Они пытаются (хотя и очень близорукимъ способомъ) сохранить вѣру въ Бога отъ

натиска матеріалізма. Они отказываются принять безбожный міръ.

Либеральные круги американскихъ церквей, наоборотъ, съ радостью принимаютъ тотъ научный методъ, который отвергаютъ приверженцы «Основной точки зрѣнія», но принимаютъ его ради той же цѣли, ради которой тѣ отвергаютъ его. Они ищутъ *сближенія* съ наукой именно потому, что увѣрены, что наука будетъ союзникомъ, а не врагомъ религіи. Они усиленно стремятся доказать, что достиженія науки ни въ коемъ случаѣ не враждебны основамъ христіанства и что церковь привѣтствуетъ всякое честное исканіе истины. Они убѣждены, что церковь утратитъ поддержку всѣхъ вдумчивыхъ и образованныхъ людей, если ей не удастся этого достигнуть. Они настаиваютъ на томъ, что, хотя нѣкоторые богословскія мнѣнія и нѣкоторые толкованія Библии являются пережиткомъ прошлаго, всѣ великія основныя убѣжденія христіанскаго Евангелія остаются незыблемыми.

Такимъ образомъ, несмотря на различіе подхода, и либеральная и консервативная группа, каждая по своему, ставитъ одну цѣль передъ собою: оправданіе нашей вѣры въ Бога. Обѣ стороны настаиваютъ на томъ, что христіанство остается разумнымъ и вѣроятнымъ, несмотря на всѣ достиженія современной науки. Онѣ обѣ соглашаются съ тѣмъ, что во всякомъ случаѣ наука можетъ отвѣтить лишь на одинъ изъ тѣхъ четырехъ вопросовъ, которые издавна задавало себѣ человечество. Эти вопросы: Откуда мы взялись? Какъ мы были сотворены? Почему мы существуемъ? Куда мы отправимся? Въ лучшемъ случаѣ наука можетъ отвѣтить лишь на второй изъ этихъ вопросовъ: Какъ? Другіе же и теперь, какъ и прежде, могутъ найти себѣ отвѣтъ лишь въ нравственномъ и духовномъ чутьѣ человечества. Наука описываетъ процессы, она не объясняетъ *значеніе*. Значеніе человеческой жизни и его судьбы все еще остается достояніемъ религіознаго опыта. И высшее объясненіе этого скрытаго для насъ мірового вопроса мы находимъ въ личности Иисуса Христа.

2) Рядомъ съ этимъ настаиваніемъ на разумности христіанства, какъ ученія об истинѣ, не менѣе вниманія удѣляется *возможности практическаго примѣненія* христіанства въ ежедневной жизни. Вопросъ заключается не только въ томъ, можетъ ли разумъ принять христіанское Евангеліе, но также въ томъ, возможно ли

свою нравственную жизнь строить по его требованіямъ. Можно ли среди сложной современной жизни слѣдовать идеалу любви, выявленному Христомъ. Этотъ вопросъ все болѣе и болѣе повелительно становится передъ нами и мы не можемъ его игнорировать. Неужели же все еще необходимо, чтобы наша промышленность и наша трудовая жизнь были бы построены на нехристіанскихъ распряхъ и борьбѣ? Или же возможно, чтобы промышленность и дѣловыя отношенія были основаны на желаніи служить ближнему, на чувствѣ братской любви, а не на ничѣмъ не сдерживаемой алчности и соревнованіи? Неужели необходимо, чтобы законы, управляющіе международными отношеніями, были подобны тѣмъ, которые господствуютъ среди дикихъ звѣрей дѣйственныхъ лѣсовъ? Или же возможно достигнуть того, чтобы международныя дѣла управлялись духомъ взаимнаго дружелюбія и желанія помочь другъ другу? Вдумчивые американцы остро и болезненно сознаютъ, что пока эгоизмъ является основой промышленности, до тѣхъ поръ ученіе христіанства о всеобъемлющей божественной любви будетъ звучать пустымъ звукомъ. Люди эти до боли сознаютъ, что пока мы готовы признавать войну рѣшающимъ судьей въ международныхъ вопросахъ, до тѣхъ поръ міръ не увидитъ и не познаетъ, что во Христѣ сокрыты всѣ тайны жизни. Со всѣхъ сторонъ церковь осаждаютъ вопросы: Не есть ли братская любовь, о которой она проповѣдуетъ, лишь мечта и утопія?

Въ настоящее время американскія церкви все болѣе и болѣе заинтересованы въ томъ, чтобы христіанство стало жизненной и дѣйственной силой при разрѣшеніи всѣхъ вопросовъ современной жизни. Приводимъ опять нѣсколько заглавій самыхъ популярныхъ книгъ изъ громадной бібліотеки, написанной по этому вопросу: «Проведеніе Христіанства въ Общественную Жизнь», «Христіанство и Государство», «Церковь и Новое Промышленное Строительство», «Христіанство и Общественныя Науки», «Христіанство и Раса», «Христіанство и Экономическій Вопросъ», «Христосъ или Марксъ?», «Международные вопросы и Христіанская Жизнь», «Христіанскій Крестовый Походъ противъ Войны». Интересъ къ этимъ вопросамъ высказывается въ дѣятельной работѣ. Большинство организаций, посвященныхъ образовательной или миссіонерской дѣятельности, прямо вводятъ, какъ основную часть

своей программы, стремление проводить христианские начала в общественную жизнь. Федеративный Совет Христианских Церквей в Америке, эта интерконфессиональная организация протестантских исповеданий, отдает много энергии и времени, чтобы создать просвещенное общественное мнение о том, в чем должна заключаться христианская точка зрения на определенные, положительные вопросы промышленности и общественной и международной жизни. Для этой цели Совет даже организовал специальный изыскательный отдел. Он громко высказывает то, что смутно сознают многие отдельные христианские советы по вопросам, в которых они чувствуют, что должны либо поступиться, либо остаться верны своим христианским принципам. Совет энергично борется против продажи спиртных напитков, против эксплуатации детского труда, за уничтожение войны, за промышленное миролюбие и за многие другие вопросы общественной справедливости и братства. Все это является протестом против урванного понимания христианства; христианства, ограничивающего себя лишь спасением отдельных душ. Это попытка искупления всего общественного строя, введения христианского духа во всю жизнь современной цивилизации.

Конечно, многие стараются возратить церковь вспять на прежнюю, более узкую точку зрения. Они даже заявляют, что интерес к общественным вопросам обкрадывает «духовность» церкви. Они не понимают, что здесь мы только видим стремление дать более полное, более богатое содержание этому слову «духовность». Но более прозорливые умы общественного христианства в Америке стремятся завербовать для Христа все стороны нашей жизни и нашего мышления. Они настаивают на том, что нет той области человеческих отношений, в которой не было бы места царству Христа. Другие признают право и обязанность церкви учить «общим правилам» христианской общественной жизни, но они считают, что церковь не должна вмешиваться в отдельные общественные проблемы, стоящие перед нами. Они забывают, что если церковь не будет руководить отдельными личностями при разрешении определенных нравственных проблем, то они обычно выберут более легкое, поверхностное применение христианства а, не

будут углубляться, чтобы понять чего требует от них христианство в более трудных случаях. Как часто мы встречаем человека совершенно неэгоистичного в своей семейной жизни, который ничуть не постыдится ввести лишние часы детского труда в том предприятии, начальником которого он состоит. Он с отвращением отвернется от всякой жестокости по отношению своих ближайших соседей, но совсем не будет мучиться своим участием в массовых жестокостях войны. К несчастью, слишком хорошо доказано, что человек умудряется быть одновременно религиозным в своей личной жизни и все же оставлять цели стороны своей жизни совершенно изъатыми от духа Христова. Не бесполезно вспомнить, что ревностный член церкви, Сэр Джон Бауринг, написал чудный церковный гимн: «Крест Христов — моя слава», гимн, проникнутый мистическим благоговением, в то самое время, когда он же, как английский дипломат, делал все, что было в его власти, чтобы узаконить торговлю опиума в Китае.

Вот такого же рода соображения заставили Совет Федерации Американских Христианских Церквей сразу при организации своей в 1908 г. формулировать: «Общественные Идеалы Церквей». Напр., он заявил, что церковь должна высказаться за уничтожение детского труда; за обязательный ежедневный отдых в неделю; за такой уровень заработной платы для всех категорий работников, который давал бы каждому возможность приличного существования; за самое справедливое распределение прибыли в каждом промышленном предприятии. Работа, принятая в этом направлении, несколько не низводила церковь на уровень «гуманитаризма» или «общественного служения». Она, скорее, пыталась воспитать христиан, заставить их понять, что истинная вера в Бога, откровение которой они получили через Иисуса Христа, налагает на них определенные, положительные обязанности по организации общественной жизни согласно с волей Божией. В Америке все крепнет убеждение, что церковь ничуть не изменяет своей основной, центральной задачей, когда она всюду стремится поднять уровень общественного строя и обычных деловых приемов до христианского идеала. Наоборот, церковь сознает, что этим

она только доказывает, как серьезно она относится к своим обязанностям. Если бы она отказалась от этой работы, она тем самым предоставила бы нашу цивилизацию руководству языческих и светских сил, отняв это руководство от Того, кого мы провозглашаем своим Господом и Спасителем.

3) Но рядом со значением, которое придается практическому применению христианства для разрешения общественных проблем, мы также замечаем в Америке возвращение к более интенсивной *внутренней духовной жизни*. Быть может было бы преувеличением сказать, что это одна из самых выдающихся черт настоящего времени, но нет никакого сомнения, что многие из тех, которые ревностно отдали себя делу улучшения общественного строительства, теперь вновь сознали, что никакие политические приемы, никакое законодательство, или перемена внешней обстановки не могут заменить личного, сердечного, христианского порыва. Они остро чувствуют, что никогда у нас не будет лучшего общественного строя пока люди не станут сами лучшими, пока отдельные личности не проникнутся творческой нравственной силой, проистекающей от общения с Богом во Христе.

Опыт, произведенный в Америке, с запрещением продажи спиртных напитков подтверждает это утверждение. Всеми признано, что церковь всюду играла видную роль при введении этого благотворного мероприятия. Мы можем также смело сказать, что все церкви глубоко заинтересованы в поддержании этого запрета. Но многие, и именно из тех, которые всего более стоят за запрещение, все же признают, что ни законы, ни городские не могут, сами по себе, создать трезвую нацию. Совершенно ясно, что успех запрещения должен зависеть от того, насколько нам удастся воспитать индивидуальную совесть, насколько она будет проникнута убеждением вреда торговли спиртными напитками; насколько каждый лично будет воспитывать свою волю и свою трезвость.

Тот интерес, который большинство американцев проявляют к практической пользе и к видимым результатам очевидно привел (особенно во время благополучия, наступившего после мировой войны) к преувеличенной оценке церковной организации и к стремлению

развить ее как можно шире. При этом иногда упускались из вида те духовные цели, которым эта организация должна служить. Многочисленные великолепные храмы были воздвигнуты вновь. Крупные суммы были собраны церковью для миссионерской и благотворительной деятельности (около ста миллионов долларов за истекший год); широкие программы общественного служения были намечены и осуществлены. В настоящее время, кажется, наступила некоторая реакция и эти благие предприятия поддерживаются с меньшим восторгом. Это, без сомнения, в значительной степени возникает вследствие непохвального равнодушия к церкви и ее работ. Но, может быть, оно отчасти является результатом неясного сознания, что мы слишком переоценивали внешние результаты и недостаточно ценили внутреннюю духовную жизнь.

В некоторых кругах этот вновь проявившийся интерес к духовной жизни связан с новым интересом к мистицизму. Американское христианство рядом со своей заботой о практической нравственности и общественном благополучии, не лишено было и мистического элемента. Об этом свидетельствует существование и влияние квакеров. Хотя эта секта и не многочисленна, ее влияние на американскую жизнь и мышление было значительно. Их выдающаяся деятельность после Великой войны в оказании помощи пострадавшей Европе, как в странах прежних союзников, так и в странах прежних врагов, доказала, что развитие прямого мистически-настроенного общения с Богом вовсе не ведет к пассивности, но что, наоборот, оно может стать неизсякаемым источником нравственной силы и энергии для общественного строительства.

В других вероисповеданиях также замечаются признаки сознания, что следует уделять больше внимания молитвенной настроенности и памятованию о постоянном присутствии духовного мира. То, на чем квакеры настаивали, отрицая таинства и литургию, то совершенно иными путями проводят в жизнь англо-католическим движением епископальной церкви. Эта часть церкви является крайним правым течением американского протестантизма и признает все таинства. Еще гораздо более многочисленна та группа американских христиан, которые, хотя и не чувствуют особого влечения к

старинной литургіи, все же одинаково стремятся ощутить внутреннюю увѣренность и миръ Божественнаго присутствія. Они ищутъ болѣе содержательныхъ и возвышенныхъ формъ для выраженія своихъ стремленій. Какъ ни различны формы, въ которыхъ эти стремленія выливаются, одна общая черта присуща многимъ различнымъ христіанскимъ группамъ, а именно болѣе ясное пониманіе, что самая сущность религіи не въ нравственности, не въ общественномъ служеніи, а въ живомъ сознаніи присутствія и могущества Бога.

Четвертое теченіе американской религіозной жизни стремится къ болѣе тѣсному объединенію церквей. Мы не смѣемъ утверждать, что стремленіе къ христіанскому объединенію общее или очень рѣзко выраженное явленіе. Но безусловно можно сказать, что въ каждомъ вѣроисповѣданіи существуетъ немало прозорливо-чуткихъ душъ, которыя горятъ этимъ желаніемъ. Это стремленіе выражается разными путями. Христіанскій Союзъ Молодыхъ Людей и Христіанскій Союзъ Молодыхъ Женщинъ — наглядные представители этого теченія. Значительную часть своей силы они приобрѣли тѣмъ, что сближали между собой христіанъ, принадлежащихъ къ различнымъ, раздѣленнымъ другъ отъ друга, церквамъ. Они убѣждали ихъ работать совместно ради тѣхъ христіанскихъ цѣлей, которыя являются общими для всѣхъ ихъ.

Болѣе современнымъ и прямымъ выраженіемъ стремленія къ объединенію является Совѣтъ Федераций Церквей, о которомъ мы упоминали. Эта федерация 28 протестантскихъ вѣроисповѣданій образовалась съ цѣлью проявить, что единеніе въ Господѣ Богѣ и Спасителѣ Нашемъ Исусѣ Христѣ является сущностью американскихъ христіанскихъ церквей. Черезъ посредство этой федерации всѣ эти различныя вѣроисповѣданія совместно развиваютъ широкую дѣятельность служенія ближнему. Эта дѣятельность руководится официальными представителями, назначенными различными вѣроисповѣданными группами специально для этой цѣли. Въ результатѣ этой дѣятельной совместной работы церкви начинаютъ ясно сознавать, что ими всѣми руководить одинъ и тотъ же духъ; ихъ точка зрѣнія расширяется, ихъ мышленіе простирается за предѣлы отдѣльныхъ вѣроисповѣданныхъ различій; они готовы намѣчать свою работу, какъ часть общей программы работъ ради Царствія Божія.

Кажется, что дальнѣйшее благосостояніе американскихъ церквей въ большей степени будетъ зависетьъ отъ распространенія и прогресса этихъ стремленій. Люди, обладающіе дальнзорнымъ умомъ, все менѣе и менѣе придерживаются специальныхъ отличій различныхъ вѣроисповѣданій. Они сознаютъ, что то, что раздѣляетъ ихъ, имѣетъ гораздо менѣе значенія по сравненію съ великими христіанскими истинами, которыя они всѣ сообща исповѣдуютъ. Въ Канадѣ это объединенческое направленіе настолько уже опредѣленно вывилось, что методисты, пресвитерианцы и конгрегационалисты всѣ объединились въ одну группу подъ названіемъ: «Объединенная Церковь Канады». Интересъ къ органическому сліянію церквей по всей вѣроитности слабѣе въ Соединенныхъ Штатахъ, нежели въ Канадѣ, но безъ сомнѣнія существуетъ все растущее сознаніе необходимости и духовной цѣнности междуцерковной дружбы и совместной работы.

Это стремленіе дружбы съ иными христіанами уже перешагнуло за предѣлы протестантскихъ группъ. Зарождается болѣе высокая оцѣнка Восточной Православной Церкви. Къ несчастію, большинство американскихъ протестантовъ до сихъ поръ совершенно не знало великаго сокровища духовной жизни, скрытаго въ Православной Церкви. Но не надо быть особенно прозорливымъ, чтобы видѣть, какъ расширяется кругозоръ нашей христіанской дружбы. Пониманіе и сотрудничество между американскимъ христіанскимъ союзомъ молодыхъ людей и руководителями православной церкви въ Россіи, Греціи и другихъ странахъ сыграли крупную роль въ дѣлѣ ознакомленія Запада съ восточнымъ христіанствомъ. Последнее доказательство этого пробуждающагося интереса американскихъ церквей мы находимъ въ томъ фактѣ, что Совѣтъ Федераций Церквей образовалъ специальную комиссію для связи съ восточными церквами. Въ настоящее время представитель этой комиссіи, выдающійся американскій христіанинъ, д-ръ В. В. Нейтъ живетъ въ Аѳинахъ съ цѣлью продвинуть дѣло взаимнаго пониманія и братской помощи между христіанами Востока и Запада. Вдумчивые христіанские дѣятели надѣются, что это залогъ грядущаго дня, когда во всемъ мірѣ будетъ царить торжествующее сознаніе единства всѣхъ тѣхъ, для которыхъ Христосъ является Спасителемъ и Господомъ.

Самуэль Макрея Кавертъ.

О СОВРЕМЕННОМЪ ПОЛОЖЕНІИ ХРИСТІАНСТВА

Нашу эпоху Н. А. Бердяевъ называетъ назрѣвающимъ «новымъ средневѣковьемъ». Я думаю, что еще правильнѣе было бы указать, что вѣянія первохристіанства опять проносятся по міру. Религіозное обновленіе начинается понемногу, мало замѣтнымъ образомъ, въ разныхъ концахъ міра. Всегда, не прерываясь, текли струи благодатной жизни, но многіе пошли къ нимъ теперь, которые ихъ раньше чуждались. Опять упало зерно горчичное Евангелія въ почву, взрыхленную войной и страшными мировыми потрясеніями, и оно произрастаетъ пока еще мало замѣтно, но уже дѣйственнымъ образомъ.

Все больше распространяется атмосфера религіознаго напряженія — не экзальтаціи, а чувства близости Господа, не эсхатологической близости Господа грядущаго во второмъ пришествіи, (ибо, что можемъ мы знать о томъ?), а близости Господа, шествующаго путемъ исторіи. «Посмотрите на нивы, какъ онѣ побѣдѣли и поспѣли къ жатвѣ», говорилъ Господь Своимъ ученикамъ. Если и мы внимательно присмотримся, то увидимъ, что за декорациями политической авансцены назрѣваетъ и готовится жатва Господня.

Тѣ, кто пережили религіозныя событія въ Совѣтской Россіи, знаютъ, что тамъ во многихъ уже созрѣваетъ, можетъ быть, уже созрѣла эта жатва. Тамъ опять раскрылось христіанство, какъ побѣдная сила, съ такой яркостью, съ какой оно, можетъ быть, не раскрывалось со временъ древней апостольской Церкви. Много отступниковъ, много павшихъ, много человѣчески недостойнаго, но среди этого раскрылась сила Божія, поддерживающая остающихся вѣрными. Ощутилось, что Царство не отъ міра сего сильнѣе Царства отъ міра сего; что «безуміе Христаряди», что «юрродство проповѣди» есть сила, захватывающая сердца; что слова: «Вотъ Я съ вами во вся дни до скончанія вѣка» не слова только, а обѣтованіе, правда котораго

особенно ощутилась въ мукахъ гоненія. «Насъ угнетаютъ, но мы стѣпенны; мы въ отчаянныхъ обстоятельствахъ, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставляемъ; низлагаемы, но не погибаетъ. Всегда носимъ въ тѣлѣ мертвость Господа Іисуса, чтобы и жизнь Іисусова открылась въ мертвенной плоти нашей». Эти парадоксальныя слова, свидѣтельствующія о новой, о другой плоскости духовнаго бытія, написанныя Павломъ въ посланіи къ коринтіянамъ 1870 лѣтъ тому назадъ, оказались правдой, жизненной правдой и теперь. Важно это осознать, важно понять, что христіанство явилось во всеоружіи опять, какъ *побѣдная сила*, чтобы ощутить всю значительность нашего времени. Всѣ слова апостола: «се нынѣ время благоприятное, се нынѣ день спасенія», «Итакъ облечемся въ оружіе свѣта», «День приблизился» — касались всѣхъ увѣровавшихъ всегда и повсюду, ибо всегда онъ близко, при дверяхъ: «Се стою у дверей сердца и стучу». Но есть времена, когда особенно явственно вѣрующіе могутъ слышать голосъ Божій, когда особенно настойчиво звучать слова апостола: «Облекитесь во всеоружіе свѣта».

Христіанство не стыдится и теперь юродства проповѣди: «ибо когда міръ своею мудростію не позналъ Бога въ премудрости Божіей, то благоудбно было Богу юродствомъ проповѣди спасти вѣрующихъ». Какъ для аѳинскихъ философовъ на холмѣ Ареопага, такъ и теперь главнымъ камнемъ преткновенія для мудрецовъ міра сего является проповѣдь о *воскресшемъ Христѣ*, т. е. о Побѣдѣ надъ безжизненно-бездушными законами міра. Но въ этомъ какъ разъ и главная сила, въ этомъ вся суть христіанства, вся суть христіанской проповѣди: «ибо жизнь открылась, и мы видѣли, и свидѣствуемъ и возвѣщаемъ вамъ сію Вѣчную Жизнь, которая была у Отца и открылась

намъ». «Если Христосъ не воскресъ, то проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра наша... Но Христосъ воскресъ, Первенецъ изъ умершихъ». Въ этомъ вѣдь и вся душа Православія.

Сокровище Вѣчной Жизни открылось міру. Но слишкомъ часто мы забываемъ о немъ и теперь человечество опять, какъ будто, приводится къ нему. *Правда*, жизненная, реальная, побѣдная правда Христова Воскресенія съ особой силой раскрылась намъ среди мукъ и гонений совѣтскаго строя. И для западнаго христіанства все больше опять въ центрѣ жизни вѣры становится воскресшій Христосъ. Поэтому ихъ такъ тянетъ къ духу Православія, полнаго радости о Воскресшемъ — тѣхъ многихъ глубоко вѣрующихъ католиковъ и протестантовъ, не покидающихъ своей Церкви, но съ радостью усматривающихъ, что съ нами и съ первохристіанствомъ все больше объединяются они въ центральномъ и главномъ, въ общемъ нашемъ наслѣдіи и сокровищѣ, въ радости о Воскресшемъ Господѣ. Такъ, одинъ благочестивый католическій монахъ (нѣмецкій бенедиктинецъ) въ письмѣ къ пишущему эти строки съ восхищеніемъ приводитъ слѣдующее мѣсто, случайно встрѣтившееся ему въ одномъ древнѣйшій житіи: «Наступилъ день, исполненіе времени, и вѣнецъ года, праздниковъ праздникъ, начало всеобщаго воскресенія (initium universalis resurrectionis), воскресеніе Христа Бога нашего, которому побѣдную пѣснь поютъ небеса и земля («cui triumphalem hymnum cantant coeli et terra» vita S. Eutichii, Acta Sanctorum, VI April, t., I. 567).

Въ Журналѣ «Una Sancta» пасторъ Glinz (изъ Сѣв. Швейцаріи) не устаетъ подчеркивать *центральность* воскресенія. Двѣ замѣчательныя святія личности въ протестантизмѣ недавняго времени, къ помертвенному голосу которыхъ все больше стали прислушиваться многіе вѣрующіе круги современнаго протестантизма, Blumhardt-ы, отецъ (1805-1880) и сынъ (1842-1919), ставятъ именно *воскресшаго* Христа, чисто въ духѣ апостольской проповѣди, во главу угла. Blumhardt отецъ томится по «излученіямъ славы и благодати Иисуса Христа Воскресшаго» (Ausstrahlungen der Herrlichkeit und Freundlichkeit Jesu Christi des Auferstandenen)*).

*) Приведено въ книгѣ E. Jackh-a Blumhardt Vater und Sohn, Berlin 1925, Furche-Verlag стр. 41.

Вся атмосфера, въ которой онъ жилъ и умеръ, — пишетъ его биографъ, — была атмосфера воскресенія. *) Blumhardt сынъ все снова и снова говоритъ въ своихъ проповѣдяхъ объ этомъ основномъ и важнѣйшемъ — о воскресеніи Господа. «Что есть центръ, что есть основоположное въ Царствіи Божіемъ, средоточіе всего?» — спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ: «Воскресеніе! Откровеніе Божіе въ воскресеніи изъ мертвыхъ». Что можетъ въ мірѣ его смущать и угнетать, когда онъ знаетъ, что Иисусъ есть Живый, Воскресшій изъ мертвыхъ? «Ни искушенія, ни скорби, ни болѣзни не могутъ утратить насъ: Иисусъ живъ и воскресъ изъ мертвыхъ». Только силъ, открывшейся въ воскресеніи, только Воскресшему принадлежитъ владычество надъ міромъ.**)

Христіанскій индускій мистикъ Сундаръ Сингъ, произведшій большое впечатлѣніе особенно на многіе протестантскіе круги Западнаго міра, центромъ своей мисіонерской проповѣди сдѣлалъ благовѣстіе о Жизномъ и Воскресшемъ Побѣдителѣ смерти***).

Католичество, которое переживаетъ сейчасъ, особенно въ Германіи, періодъ самоуглубленія и новаго цвѣтенія духовнаго****)

*) Приведено у E. Thurneysen-a, Christoph Blumhardt, Munchen Kaiser. 1926, стр. 39.

О Blumhardt-ахъ см. еще слѣд. книги: Frieder Zundel Johann Christoph Blumhardt (отецъ) ein Lebensbild, L. Raggas, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter, Rotapfel-Verlag, Munchen, 1922, далѣе слѣдуетъ изданіе проповѣдей Blumhardt-а-сына: «Predigten und Andachten von Christoph Blumhardt aus den vershiedenen Abchnitten seines Lebens, hrg. von Lejeune, 1926, Rotapfel-Verlag, Munchen.

**) E. Jakh стр. 84.

*** О Сундаръ Сингъ см. слѣд. книги F. Heile-r-a «Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens» 4-ое изд. (1-ое изд. 1924-го г.); Reinhardt, Munchen: «Apostel oder Betruer? Dokumente zum Sadhu — Streit», 1925; «Christuszeuge oder Hysteriker? Neue Dokumente zum Sadhustreit» (только что вышло).

****) Срв., напр., сборн. «Die Ruckkehr aus dem Exil. Dokumente zur Beurteilung des deutschen Katholizismus der Gegenwart, Vg. von Karl Hoerber, Dusseldorf,

въ лицѣ многихъ своихъ лучшихъ представителей стремится вернуться къ психологич. и міросозерцанію древней Церкви. Въ противовѣсъ схоластическимъ формуламъ, стройно слагающимся въ логически разработанную систему (хотя и не отрицая формулъ), подчеркиваютъ эти его представители то основное и коренное, чѣмъ были мистически захвачены души въ проповѣди ранняго христіанства и что дониндѣ является основой міросозерцанія Церкви. Это ихъ особенно сближаетъ съ духомъ Православія. Изъ этого основного, изъ воплощенія и воскресенія Господа, уясняется взору и освященіе жизни земной, и благодатная жизнь Церкви, и сила таинствъ, и преображеніе твари въ Господѣ воскресшемъ.*)

Эти вѣянія, — чаянія преображенія твари, вѣра въ освященіе тѣлесности черезъ Господа, пріявшаго тѣло, захватываетъ все больше широкіе круги протестантизма. Богъ не бѣдиѣ міра, а богаче; въ Немъ ничего не погибаетъ, даже и матеріальное, ибо «вся тварь съ надеждою ожидаетъ откровенія Славы сыновъ Божіихъ», и въ этомъ — смыслъ воскресенія Господа во плоти — такія слова, еще въ протестантизмѣ, какъ «либеральныхъ богослововъ», такъ и догматиковъ (даже вѣрующихъ) старой школы съ ихъ однобокой «Verinnerlichung» — субъективизацией религіи, — не являются, однако, уже и въ протестантизмѣ гласомъ вопіющаго въ пустынѣ.

Пишущій эти строки не разъ выступалъ передъ протестантской и католической аудиторіей въ Германіи съ попыткой представить (безъ всякой полемики) духъ Православія, который явл.яется продолженіемъ духа первохристіанства, духа древней Церкви, и встрѣчалъ сочувствіе не только у католиковъ, которые слышали въ этомъ изложеніи глубоко родственные имъ тона, но и у протестантовъ, даже среди пасторовъ, и особенно среди молодежи, напр., студентовъ богословія. «Die Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes», слова стараро

протестантскаго мистика Oetinger-a (18-го в.), не звучатъ для нынѣшняго времени уже дико.**) Религіозно мыслящіе начинаютъ цѣнить и тѣло и матерію съ точки зрѣнія религіозной, съ точки зрѣнія христіанскаго реализма. (А христіанскимъ реализмомъ какъ разъ можно назвать и міросозерцаніе первохристіанства и міросозерцаніе Православной Церкви). Ибо Господь воплотился — значитъ тѣло и матерія въ Немъ освящены, и они примутъ участіе въ вѣчной жизни — въ этомъ и смыслъ воскресенія. Когда пришлось православному докладчику на философскомъ съѣздѣ въ Дармштадтѣ, въ сентябрѣ 1924 года, говорить о силѣ Вѣчной Жизни, выразившейся въ воскресеніи Христа плотію изъ мертвыхъ, то корреспондентка газеты «Tag», написавшая туда отчетъ объ этомъ съѣздѣ, изумлялась, какъ могъ образованный человѣкъ такъ наивно и непосредственно говорить о воскресеніи во плоти. Въ книгѣ Barth-a о воскресеніи («Die Auferstehung von den Toten», 1924, комментарий къ 15-ой главѣ 1-го Посланія къ коринѳянамъ) о воскресеніи говорится такъ осторожно и туманно, что впечатлѣніе, что это не фактъ, а лишь идея.**)

Но мы уже видѣли — не всѣ такъ настроены въ протестантизмѣ. Христіанскій плоти реализмъ дышетъ и живетъ на каждой страницѣ журнала «Una Sancta» — органа

*) Ихъ цитируетъ, какъ великую христіанскую истину, и Jaskh въ своей книгѣ о Блумхардтахъ и Ed. Thurneysen — одна изъ самыхъ руководящихъ личностей въ современномъ протестантизмѣ — въ своей книгѣ о Блумхардтѣ сынѣ. Слѣдуетъ вообще отмѣтить повышенный интересъ и къ Oetinger-у и къ католику Баадеру и близкимъ къ нимъ по духу, выражающійся въ переизданіи ихъ твореній, въ составленіи хрестоматіи изъ нихъ. Такъ, въ серіи «Dom», изданы были избранныя сочиненія Баадера, теперь начато переизданіе полнаго собранія его сочиненій. У меня подъ руками сейчасъ хрестоматія изъ произведеній F. Chr. Oetinger-a озаглавленная: «Die heilige philosophie», Munchen 1923, Kaiser.

**) «Die Auferstehung Christi wird zu einer unbestimmten futurisch eschatologischen Grosse welche nur dialectisch erfassbar ist», такъ характеризуетъ эту точку зрѣнія Барта Friedrich Heiler (Fr. Heiler, Evangelisches Hochkirchentum» въ «Una Sancta» 1926, Heft 1 стр. 50.)

1926 L. Schwann; Hermelink, Katholizismus und Protestantismus der Gegenwart, 3-ье изд. 1925, статью H. G e t z e n g «Der deutsche Katholizismus nach den Kriegen». (въ «Una Sancta», 1926, Heft III, стр. 277 сл.).

*) Срв. особенно книги Ildenfons-a Herwegen-a (аббатъ монастыря Maria Laach) и Romano Guardini.

идей вселенского христианства, зародившегося, однако, в благочестивых евангелических кругах, стремящихся к полноте церковного мирозерцания и церковной жизни. Уже Блумхардт, отец и сын, не уставали повторять об освящении всего человечества, душой и телом, во всех обстоятельствах его жизни: «Господь хочет нашу душу, не только наш дух и не только наши мысли, — Он хочет все земное наше существо, как оно выражается в нашем дыхании, нашей пище и питье, и во всех телесных вещах», говорить Блумхардт-сын.*) Ибо «во Христѣ человеческое просвѣщается», пишет Блумхардт-отец.***) Здѣсь была связь съ традиціей Oetinger-а и другихъ протестантскихъ мистиковъ его школы.

Мало того, движеніе молодежи — Jugendbewegung — состоящее въ Германіи изъ самыхъ различныхъ струй и теченій, въ основѣ своей есть стремленіе вернуться къ болѣе широкой, болѣе богатой внутренно, болѣе содержательной, болѣе кипучей и вдохновенной жизни, въ противовѣсъ мѣщанству духовному. Эта Jugendbewegung захватываетъ, какъ религіозные, такъ и официально вѣрные, какъ будто, далекіе отъ религіи круги. Но въ одномъ есть общая черта: идеализмъ, порывъ, пафосъ возвращенія къ природѣ (извѣстный Руссоизмъ), реабилитация природы. Гдѣ она осмысливается и просвѣщается религіозно — въ протестантской или католической средѣ — получается благодарная почва для развитія христіанскаго реализма, для пріятія зѣры въ преображеніе и реабилитацию твари черезъ воплощеннаго и воскресшаго Сына Божія. Руководителемъ и представителемъ идеологіи католической части этого молодого движенія въ Германіи — der «Quickbornjugend» (названнаго такъ по мѣсту ихъ годовыхъ собраній) — явился глубоко вѣрующій и горящій духовно человѣкъ, профессоръ католическаго богословія Romano Guardini, самъ человѣкъ молодой души и радостнаго внутренняго подъема, который въ мистической

жизни Церкви видитъ начатокъ преображенія твари, продолженіе спасительнаго и освятительнаго дѣла Христова. Все больше католики въ этомъ усматриваютъ суть и центръ мирозерцанія Церкви; тѣмъ самымъ близки по духу они намъ, ибо преображеніе твари черезъ силу воплотившагося и воскресшаго Господа есть содержаніе христіанской проповѣди, есть содержаніе Православія.

Впрочемъ и для католиковъ это не новая истина; значительно лишь то, что сейчасъ она опять въ сознаніи многихъ заняла, какъ ей и подобаетъ, центральное, основоположное мѣсто, какъ суть христіанскаго благовѣстія.

Это благовѣстіе захватило — я сказалъ уже — и многіе протестантскіе круги религіозно настроенной молодежи Германіи. Отсюда, напр., то увлеченіе поэзіей стараго романтика Eichendorff-а, ея религіознымъ просвѣтленіемъ природы въ нѣкоторыхъ студенческихъ и ученическихъ кругахъ Германіи (вновь возникшая во многихъ университетахъ студенческая организація («Gild Skuld»*) находится подъ сильнымъ вліяніемъ религіозной романтики Eichendorff-а.)

Идеи религіознаго просвѣтленія міра и жизни — въ томъ числѣ и окружающей Природы — развиваются напр., и въ журналѣ «Der Weisse Ritter», одномъ изъ органовъ движенія молодежи. Мощное движеніе молодежи, религіозно обоснованное, характерно, не только для Германіи, но и для другихъ странъ — напр. для Франціи, отчасти для Польши, но въ Германіи оно нерѣдко, такъ сказать, метафизично — болѣе стремится къ цѣлостному, всеобъемлющему мирозерцанію.

Въ этомъ движеніи молодежи въ Германіи много, конечно, также и весьма дикаго, страннаго, даже уродливаго и безобразно-карикатурнаго. Но — мы видѣли — и оно, приведенное въ границы, можетъ явиться почвой для христіанскаго отношенія къ міру и жизни.

Глубоко укорененнымъ въ христіанствѣ, болѣе того — основоположнымъ, рѣшающимъ для христіанства, является религіозный опытъ, религіозное познаніе съ новой силой пробуждающееся въ сердцахъ и захватывающее и протестантскій міръ. Міръ не автономенъ, и не только чуждъ

*) «Er will unsere Seele, nicht nur unseren Geist, auch nicht blos unsere Gedanken, er will das tiefste irdische Wesen, wie wir es haben in unserem Atmen, in unserem Essen und Trinken, in all den leiblichen Dingen»... приведено у E. Jackh, Blumhardt, Vater und Sohn, und ihre Botschaft, 1925, стр. 216.

**) Приведено тамъ же, стр. 64.

*) «Союзъ (или Братство) Будущаго» Skuld — Норма Будущаго по Эдде.

Богу: онъ долженъ быть освященъ, какъ и вся жизнь наша — частная и общественная — хотя мы и грѣшники, должны стремиться къ освященію (въ противоположность столь распространенному въ лютеранствѣ, особенно нѣмецкомъ, и сейчасъ со стороны нетерпимо настроенныхъ лютеранъ усиленно подчеркиваемому взгляду, что религія съ общественной жизнью ничего общаго не должна имѣть, что общественная жизнь — въ частности національная жизнь въ своихъ національныхъ задачахъ — вполне автономна.*) Нѣтъ, и моя жизнь, и жизнь семьи, и ежедневный нашъ бытъ, и жизнь моего народа и всякаго народа вообще и цѣль, къ которой мой народъ и всякій другой народъ стремится, и всякая тварь, и весь міръ въ своемъ конечномъ развитіи должны быть освящены. Кто же освящаетъ насъ? Освящающій насъ есть Духъ Божій, данный намъ, если мы вѣрны Призвавшему насъ. Но данный не каждому, взятому въ отдаленности, а данный общенію всѣхъ въ любви, — общенію Тѣла Христова. Духъ Святой, живущій въ великомъ организмѣ Тѣла Христова, становится опять живѣйшей реальностью — или какъ предметъ исканія, или какъ предметъ опыта — для многихъ, забывавшихъ о Немъ, забывавшихъ о силѣ Его, дѣйствующей въ Церкви. Blumhardt-ы — и отецъ и сынъ — явились въ нѣмецкомъ протестантизмѣ 19-го вѣка горячими провозвѣстниками Св. Духа. Blumhardt — отецъ возобновилъ, между прочимъ, въ своей личной практикѣ древне-христианскую практику молитвеннаго возложенія рукъ, исчезнувшую въ протестантизмѣ.

Особенно теперь, послѣ войны, когда пробудились съ большой силой религиозные запросы и вмѣстѣ съ тѣмъ открылось, куда крайній индивидуализмъ завелъ протестантство (особенно же лютеранство), раскрываются глаза у многихъ и многихъ въ протестантскомъ мірѣ на значительность *соборнаго* начала: Духъ Божій вѣдетъ среди братьевъ, объединенныхъ во Христѣ любовью. «Открытіе заново посланія къ Ефесянамъ» — такъ называетъ Hans Ehrenberg**) это раскрытіе глазъ на ученіе апостола Павла о Церкви или вѣрнѣе на мистическій

опытъ Церкви, который сталъ было протестантизму совершенно чуждъ и непонятенъ.**) А теперь подлинная *жажда* Церкви, жажда церковности пробудилась въ протестантскомъ мірѣ (и не только въ протестантствѣ, а и во многихъ, что числились и жили въ Церкви, но недостаточно знали ее). Пасторъ Glinz такъ характеризуетъ эту жажду Церкви: «Das Wiederwachen der Kirche in den Seelen und die damit zusammen hängende Wendung beträchtlicher Teile der heutigen Christenheit zur Kirche» — «пробужденіе Церкви въ душахъ и въ связи съ тѣмъ обращеніе значительныхъ частей нынѣшняго христианскаго міра «назадъ» или вѣрнѣе впередъ — къ познанію Церкви».**) Такъ, напр., съ 24 по 28 мая 1926 г. происходилъ въ Марбургѣ третій съѣздъ «Союза евангелическихъ преподавательницъ Закона Божія» («Verband evangelischer Religions Lehrerinnen») Три публичныхъ доклада были посвящены одной основной темѣ: «Kirche zu suchen und sich verpflichtet zu fühlen, an ihrem Ban mitzuarbeiten» («Искать Церковь, и чувствовать своимъ долгомъ участіе въ ея строительствѣ»), и это наложило печатъ исканія Церкви на весь съѣздъ.***) А въ органѣ этого союза, который одновременно является органомъ ряда другихъ положительно-христианскихъ педагогическихъ союзовъ нѣмецкаго протестантизма, въ журналѣ «Schule und Evangelium» читаемъ слѣдующія значительныя слова: «Въ наше время, особенно въ христиански окрашенномъ движеніи молодежи живетъ глубокое томленіе по Церкви («lebt eine tiefe Sensucht nach Kirche»). По этому томленію становится намъ яснымъ, въ какой сильной степени мы утратили Церковь, и какъ мало знаетъ нашъ евангелическій христианскій міръ, что такое есть Церковь, и какъ

*) «Die Kirche ist für uns Protestanten etwas Nebensächliches», говорилъ, напр., не такъ еще давно Фридрихъ Heiler-у одинъ изъ руководящихъ либеральныхъ богослововъ современнаго протестантизма. (приведено Heiler-омъ въ его статьѣ въ «Evangelisches Hochkirchentum «Una Sancta», 1926. Heft I стр. 39).

**) Gost. A. d. Glinz. «Vom Wiederwachen der ökumenischen Kirche», въ «Una Sancta» 1926, Heft I, стр. 32.

***) См. отчетъ объ этомъ съѣздѣ въ «Una Sancta» 1926, Heft III, стр. 344.

*) Характерна, напр., книга: Gerh. Ritter. Luther. Gestalt und Symbol, München 1925, гдѣ эта точка зрѣнія развивается съ большой энергіей.

**) Статя въ Журналѣ «Christliche Welt» 1925 г.

мало руководится все наше мышление церковной точкой зрения.**)»

Не только жажда Церкви, но часто и определенное *исканіе Церкви*. Поэтому большое впечатление производит на многих протестантов Хомяковъ, когда они знакомятся съ нимъ. Такъ въ Берлинѣ, въ февралѣ 1926, года въ серіи изъ пяти лекцій, устроенной протестантскимъ «Ausschuss für innere Mission», была лекція о Хомяковѣ, прочтенная русскимъ докладчикомъ). Поэтому могъ возникнуть «Hochkirchlich — Oekumenischer Bund» и органъ его журналъ «Una Sancta». Поэтому Heiler (бывшій католикъ, теперь протестантъ) могъ написать: «Въ концѣ концовъ это одна идея, которая захватила теперь весь христіанскій міръ, или вѣрнѣе: не идея только, а божественная реальность, реальность Единой Церкви Христовой, которая есть Его созданіе, Его Тѣло, которая есть *Она Самъ*. Но «нельзя на сей землѣ имѣть общеніе съ Церковью невидимой» («Ecclesia invisibilis»), если Церкви видимой» («ecclesia visibilis») сознательно поворачивать спину: ибо къ тайнѣ мистическаго тѣла Христова относится и то, что оно воспринимаетъ осязательную форму... Современное протестантское ученіе о невидимости Церкви есть рационалистическая отвлеченность, eine rationalistische Verdünnung, коотрая упраздняетъ идею Церкви перваго христіанства. «Видимость Церкви обусловлена воплощеніемъ Сына Божія». Поэтому «нельзя быть христіаниномъ, не имѣя Церкви, и кто дѣйствительно имѣетъ Церковь, тотъ имѣетъ и Христа». И при томъ «полнотой истины никогда не обладаетъ отдѣльный апостолъ, учитель, и святой или реформаторъ — ею обладаетъ только вся Церковь, которая по словамъ ап. Павла и есть Полнота — Наполняющаго все во всемъ». (Ефес. 1, 23).**)

Heiler въ данномъ случаѣ показателенъ: онъ, какъ человекъ съ необычайно чуткой религиозной душой, угадываетъ, куда тянется душа современнаго религіознаго ищущаго человека: не къ индивидуальному только блаженству въ Богѣ, а къ общенію любви въ Богѣ, къ объединенію съ братьями въ Богѣ, къ организму Тѣла Христова.

Германскій религіозный міръ пережи-

*) Приведено въ «Una Sancta» 1926, Heft III, стр. 345.

**) Friedrich Heiler «Evang. Hochkirchentum», въ «Una Sancta» 1926, Heft I стр. 40-45, 48.

ваетъ глубоко эту потребность и старается теоретически ее осознать, обосновать, сдѣлать ее неотъемлемой частью своего религіознаго сознанія. Определенно уже всходить въ Германію — говорить, конечно, о протестантской средѣ — сѣмена этой проповѣди церковности. Молодежь, богословски заинтересованная, тянется въ университетахъ, съ одной стороны, къ крайнему индивидуализму и къ отрыву Бога отъ міра въ ученіи Barth-а, съ другой стороны — именно къ церковности, къ идеѣ общенія во Христѣ. Отсюда симпатія къ нашей Церкви, сочувствіе ея страданіямъ, возмущеніе противъ гоненій на нее, преклошеніе передъ ея внутренней красотой, передъ ея духомъ общенія и свободы. Я, напр., получилъ письмо такого рода отъ одного, только что окончившаго курсъ, молодого протестантскаго философа и богослова изъ Марбурга и другое, еще болѣе трогательное, на ту же тему отъ одного пожилого уже судьи изъ Вюртемберга. Предполагается даже основаніе православной общины западнаго обряда съ нѣмецкимъ языкомъ въ Берлинѣ. Изъ будило въ протестантской Германіи движеніе аналогичное Oxford Movement въ англиской Церкви и приближающееся все болѣе по духу къ Православію. И вмѣстѣ съ сознаніемъ необходимости Церкви, вмѣстѣ съ пониманіемъ пагуба, красоты, болѣе того — души покоряющей силы общенія въ организмѣ тѣла Христова, пробуждается въ протестантской и англиканской средѣ съ особой силой мечта объ объединеніи и сближеніи всѣхъ Церквей. Эта мечта живетъ и дѣйствительна отнюдь не въ меньшей степени и въ католическомъ мірѣ, что вполнѣ понятно, но тамъ она слишкомъ часто окрашивалась въ централистическую окраску — въ стремленіе не только притти къ единству исповѣданія, но и подчинить другія Церкви Риму.

Особенно много шаговъ въ сторону сближенія Церквей сдѣлано именно за послѣднее время. И здѣсь, въ этомъ дѣлѣ любви, подвизались и подвизаются различныя христіанскія церковныя общества, различные дѣятели церковные, исполненные духа истинно христіанскаго порыва. Покойный кардиналъ Мерсье, архіепископъ Упсальскій Натанъ Саберломъ,*) руково-

*) См. сборникъ его статей по вопросу объ единеніи Церквей, вышедшій въ нѣмецкомъ переводѣ подъ заглавіемъ: «Einigung der Christenheit», 1926.

дители старокатолического движения, только что скончавшийся престарелый епископ Herzog и еп. Kury (швейцарцы) и архиепископ Кентерберийский и многие из епископов, клира и мирян английской и американской епископальных церквей, особенно Bishop Gore и Bishop Darlington в Америке, кальвинистский пастор Wilfrid Monod (француз), германские бенедиктинцы, Prof. Baumstark (католик) — один из лучших знатоков Восточной Церкви и большой друг Православия, Professor Martin (руководитель журнала «Une Sanctae») и весь «Hochkirchlich-Oekumenischer Bund», проф. H. Platz в Бонне (католик), проф. A. Deissmann в Берлине (протестант), проф. Heiler в Марбурге — вот лишь некоторые имена из числа тех, кто трудился и трудится для этого великого дела. Очень хорошую ориентацию дает увлекательная книга Heiler-а «Evangelische Katholizität» (1926, München, Verlag Ernst Reinhardt), которая настолько интересна, что на ней стоит подробнее остановиться. Отмечу в ней особенно две в высшей степени значительные статьи: «Evangelisches Hochkirchentum», больше теоретического характера и «Wege zur Einheit der Kirche Christi» — статья захватывающего интереса, дающая подробный обзор современных попыток, направленных к сближению Церквей вместе с рядом весьма ценных и замечательных суждений по существу. Трудно себя представить, что это пишет профессор протестантского богословского факультета (хотя Heiler не считает себя «протестантом», а «католиком», только не римским, а «евангелическим» католиком), когда напр., читается: «один только есть путь для протестантов вернуться к традиции католической Церкви: именно, чтобы церковно настроенные протестанты — миряне восприняли от католического епископа (старокатолического или православного) таинство миропомазания, а церковно настроенное протестантское духовенство восприняло от такого же епископа таинство священства» (стр. 306). Он считает за счастье, что недавние переговоры между епископальной английской Церковью и английскими крайними протестантами (нонконформистами) не привели к объединению их, ибо могло бы это при данном состоянии вещей, случиться только ценою отказа английской епископальной Церкви от возродившихся в ней с такой силой традиций церковности, или по крайней мере ценою значительного ослаб-

ления их (стр. 276). Поэтому и на съезде представителей Церквей протестантских, православных и Церквей западных епископальных, не подчиняющихся Риму, (т. е. англиканских и старокатолической), предполагаемом в Лозанне в августе 1927 года для обсуждения вопроса о соединении христианского мира следует, по мнению Heiler-а, избегать всякой попытки создать искусственный минимум исповедания, как базу высшего единения между крайними протестантами, отрицающими фактически Церковь (а не Родко и Сына Божия, пришедшего во плоти) и православным Востоком. Конечно, и не случится сего, благодаря стойкости православных (стр. 307). За то следует всеми силами содействовать сближению с Православием тех течений в Западном христианстве, которые исповедуют Церковь или стремятся к ней — англиканцев, старокатоликов и церковно-католически (hoch Kirchlich-Oekumenisch) настроенных протестантов, желающих полноты церковной жизни. Heiler дает очень интересный обзор уже сделанных в этом направлении попыток. Особенно значительные шаги были в сторону Православия приняты англиканством (срв. особенно «Declaration of Faith» опубликованное Английским Церковным Объединением» — «English Church Union» 26 мая 1922 г., в «Church Times», за подписью 3715 членов англиканского Духовенства.*)

Но есть область, где христианский мир может уже теперь объединиться, независимо от соглашений об единстве церковной жизни — это область служения любви во имя Того, Кто открылся нам в Сыне любви Своей. Этим духом стремления послужить делу христианской любви была согрета конференция в Стокгольме — (август 1925 года), созданная для обсуждения вопросов практического христианства.

И далее есть указания, что и те преграды, которые пока раздвигают христианский мир, не вечны. Жажда Церкви — еще нечто чуждое для многих в протестантском мире — распространяется, однако, как мы видели, там все больше и больше. С другой стороны и в среде католичества (наряду с внешне-завоевательными, внешне-юридическими тенденциями, прояв-

*) Текст приведен Heiler-ом стр. 282-3.

ляющимися весьма определенно, пробуждаются все больше течения, подчеркивающие всю важность восприятия Церкви, прежде всего, как великаго мистическаго организма, въ которомъ вѣетъ Духъ Божій. Эти теченія выразились, напр., въ замѣчательномъ «Литургическомъ движеніи» въ Германіи, центромъ котораго являются бенедиктинцы (я писалъ уже о немъ въ первой книжкѣ «Пути»), въ движеніи католической молодежи въ Германіи, и далѣе въ такихъ произведеніяхъ, какъ книги и статьи Romano Guardini, K. Adam-a*) Pdefons-a, Herwegen-a, A. Wintersig-a, Thomas-a, Michels-a H. Platz-a, Getzeny, Pribilla, Ernst-a, Michel-a и многихъ другихъ. Очень показательно переизданіе въ прошломъ году замѣчательнаго произведенія великаго католическаго богослова Mohler-a: «Единство въ Церкви» («Die Einheit in der Kirche»), напечатаннаго впервые сто лѣтъ тому назадъ (въ 1825 году). Оно глубоко сродственно по духу мистическому ученію Хомякова о Церкви. Оно, какъ и «литургическое движеніе», стремится восходить къ міроощущенію первохристіанства, къ жизни Церкви первохристіанства, въ которой съ особой силой и ошутительностью раскрывалось вѣяніе Духа Божія.

«Пошлешь Духа Твоего и обновляешь лице земли». Можетъ быть и теперь — въ опасностяхъ, бореціяхъ и гоненіяхъ

*) Срв. особенно книгу «Das Wesen des Katholizismus», Düsseldorf, 1925, 3 изд.

обновляется внутренне христіанскій міръ, возвращаясь къ психологіи и силѣ вѣры первой проповѣди. Но не отвлеченная это проповѣдь, а связанная съ *дѣломъ любви*. Поэтому не правы тѣ, кто подъ видомъ проповѣди вѣры и Церкви, уводятъ отъ дѣла любви, отъ подвига любви, отъметая его. Для насъ русскихъ это особенно важно: не забывать объ *активномъ подвигѣ любви*, вытекающемъ съ необходимостью изъ нашей вѣры. «Какъ можешь ты любить Бога, котораго не видѣлъ, если не любишь брата, котораго видишь», говорилъ еще величайшій мистикъ христіанства, любимый апостолъ Іоаннъ.

Любовь къ Церкви не исключаетъ любви къ братьямъ, любви къ родинѣ и подвига любви, а напротивъ, освящаетъ его, болѣе того, — *требуетъ* его. «По тому узнають, что вы — Мои ученики, если будете имѣть любовь между собою». «Онъ положилъ за насъ душу Свою, поэтому и мы должны полагать душу за братьевъ». И «облекшись во всеоружіе свѣта», не подавая соблазна распрями ни другъ другу, ни инославнымъ братьямъ, которые такъ многого ждуть и желаютъ получить отъ насъ, но бодро и трезвенно совершая служеніе свое и освящая его изъ Церкви, сможемъ тогда мы взывать вмѣстѣ съ любимымъ Его ученикомъ: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» И весь христіанскій міръ уже теперь объединенъ съ нами въ этой молитвѣ: «Да святится имя Твое! Да прійдетъ Царствіе Твое! Да будетъ воля Твоя!»

Николай Арсеньевъ.

СЪЪЗДЪ ВЪ ST. ALBANS.

(11—15 января 1927 года).

Осенью 1926 г. въ Ниборгѣ (Данія) на съѣздѣ секретарей Всемирной Студенческой Христіанской Федераціи произошло особое сближеніе представителей Православнаго и Англо-Католическаго студенчества. Въ результатъ этого сближенія возникла мысль о съѣздѣ православныхъ и англо-католиковъ, организацію котораго взяло на себя Британское Студенческое Движеніе. Этотъ съѣздъ и состоялся въ St. Albans (Англія) въ январѣ этого года.

Все организованное христіанство Великобританіи можно раздѣлить на двѣ главныхъ группы: на Епископальную Церковь — Church of England и на вѣепископальныя Церкви и секты. Сама Church of England раздѣляется надвѣ группы, такъ называемую High Church и Low Church (Высокую и Низкую Церкви). Объединяющимъ началомъ этихъ двухъ группъ въ единую Church of England является признаніе единаго епископата, возглавляемаго Архіепископомъ Кентерберійскимъ. Въ остальномъ High Church и Low Church настолько разнятся другъ отъ друга, что для нашего русскаго сознанія кажется страннымъ пребываніе ихъ въ единой церковной организаціи. Подробная характеристика различія этихъ церквей завела бы насъ слишкомъ далеко отъ краткаго обзора съѣзда въ St. Albans, но достаточно замѣтить глубокое различіе въ пониманіи главнѣйшаго изъ церковныхъ таинствъ — Евхаристіи. Въ то время какъ High Church учитъ о реальности Таинства и исповѣдуетъ, что подъ видомъ хлѣба и вина вѣрующій приѣмлетъ истинное Тѣло и истинную Кровь Господа нашего Иисуса Христа, — Low Church разсматриваетъ Причащеніе, какъ обрядъ, творимый въ воспоминаніе Тайной Вечери. По своему ученію о Церкви, о Таинствахъ и о догматахъ High Church является Церковью въ Православномъ и Католическомъ пониманіи этого слова, между тѣмъ

какъ Low Church приближается къ протестантской Церкви, какъ общинѣ вѣрующихъ. Несмотря на это, обѣ церкви представляютъ единую организацію съ единымъ епископатомъ.

Около ста лѣтъ тому назадъ въ нѣдрахъ Church of England окончательно оформилось англо-католическое теченіе, восходящее въ своихъ началахъ къ первымъ десятилѣтіямъ послѣ реформаціи*), которое, исходя изъ убѣжденія, что въ процессъ реформаціи многіе изъ основныхъ догматовъ и обрядовъ подверглись ущербленію и извращенію, стремилось вернуться за реформацію, но не къ воссоединенію съ Римомъ, а къ истокамъ христіанства, къ первымъ вѣкамъ бытія Церкви. Въ этомъ теченіи отчасти звучала и звучать и католическія тенденціи, близкія западному духу. Но съ теченіемъ времени въ англо-католичествѣ все больше и больше началъ проявляться интересъ къ Восточной Православной Церкви, сохранившей непрерываемую преемственность апостольской Церкви и не имѣющей клерикальной организаціи, возглавляемой папизмомъ, освобожденіе отъ которой англо-католичество считало положительнымъ завоеваніемъ реформаціи. Взаимоотношенія Англо-Католичества и Православія чрезвычайно интересны. Они выражались въ многократныхъ поѣздкахъ англійскихъ епископовъ на православный востокъ и въ Россію. Важными фактами этихъ взаимоотношеній за послѣднее время была помощь Архіепископа Кентерберійскаго гонимой русской Церкви и Патріарху Тихону, организація Appeal for Russian Clergy и посѣщеніе Англіи нашими іерархами во главѣ съ Митрополитомъ Антоніемъ во время Никейскихъ торжествъ въ 1925 году.

*) См. статью С. Л. Олларда „Англо-Католичество“ Путь № 2.

Особую значительность съѣзду въ St. Albans придали событія религиозной жизни въ Англіи, происходившія какъ разъ во время собраній съѣзда. Соборъ епископовъ Church of England, засѣдавшій въ Lambeth Palace въ январѣ этого года для пересмотра Служебника (Common Prayer Book), внесъ въ него много измѣненій, приближающихъ его къ Православію. Такъ была значительно дополнена Первосвященническая Молитва, введены молитвы за усопшихъ и установлено освященіе Запасныхъ Св. Даровъ для причащенія больныхъ. Эти измѣненія вызвали протестъ со стороны Low Church и протестантовъ. Какъ разъ во время съѣзда въ St. Albans — насколько помню 12-го января — манифестация въ нѣсколько тысячъ человекъ ходила къ Lambeth Palace въ знакъ протеста противъ рѣшенія епископовъ. Во всѣхъ газетахъ, приходившихъ въ St. Albans, вопросъ о пересмотрѣ Служебника стоялъ на одномъ изъ первыхъ мѣстъ. Въ большихъ надписяхъ о содержаніи номера постоянно стояли слова: о Служебникѣ, объ епископахъ, о Запасныхъ Св. Дарахъ, о Молитвѣ за Усопшихъ. Нѣкоторые изъ газетъ довольно рѣзко упрекали епископовъ, что они вносятъ расколъ не только въ церковную, но и политическую жизнь страны. Измѣненный Prayer Book долженъ еще быть утвержденъ общимъ соборомъ въ апрѣлѣ или маѣ этого года и, въ случаѣ утвержденія, уже осенью представленъ на разсмотрѣніе Парламента, такъ какъ Church of England является Государственной Церковью Англіи. При предстоящемъ обсужденіи Служебника Парламентъ долженъ будетъ раздѣлиться на двѣ стороны: англо-католическую и протестантскую, вмѣсто нынѣ существующихъ консервативной и рабочей партій, т. к. сторонники англо-католичества находятся въ рядахъ обѣихъ политическихъ группировокъ. Одна изъ газетъ даже предсказала, что будущіе выборы въ Парламентъ могутъ пройти не по политическому, а по религиозному признаку. Будетъ ли это такъ, или нѣтъ, во всякомъ случаѣ этотъ живой и непосредственный интересъ къ религиозному вопросу въ странѣ наиболѣе сильной техники, странѣ недавно видѣвшей социалистическое правительство и только что вышедшей изъ всеобщей забастовки, придавалъ особую значительность и реальность всѣмъ словамъ о жизни и чаяніяхъ англо-католиковъ, свидѣтельствовали о напряженности религиозной жизни въ Англіи.

Внѣшняя обстановка, въ которой происходилъ съѣздъ, также придавала ему особое, трудно передаваемое, настроеніе. St-Albans — это маленькій, тихій городъ, въ 20 миляхъ отъ Лондона, съ однимъ изъ самыхъ большихъ въ Англіи соборовъ въ готическомъ стилѣ, построенномъ изъ остатковъ древне-римской крѣпости, въ 12 вѣкѣ, при первыхъ норманнахъ. Въ этомъ соборѣ находятся мощи Св. Албанія (отъ имени котораго и получилъ названіе городъ) перваго англійскаго мученика, пострадавшаго еще во время владычества римлянъ. Надъ St. Albans, какъ и надъ другими маленькими англійскими городами, еще до сихъ поръ какъ бы вѣетъ духъ рождественскихъ разсказовъ Диккенса, сказывався въ особомъ укладѣ жизни, странномъ и необычномъ на первый взглядъ, но привлекающемъ уютомъ и старомодной наивной патріархальностью.

Собранія съѣзда происходили въ Retreat House — домъ, предоставленный епископомъ St. Albans. Въ этомъ же домѣ и жило большинство участниковъ съѣзда. Остальные были размѣщены въ городѣ по частнымъ квартирамъ.

День начинался раннимъ богослуженіемъ. Въ первые два дня конференціи совершалась Англиканская Литургія: два послѣднихъ дня служилась Православная Литургія. Время съ 10-ти часовъ утра до 12 часовъ дня и отъ 5 до 7 часовъ вечера было посвящено докладамъ, а остальное время частнымъ бесѣдамъ.

Изъ англичанъ на съѣздѣ присутствовали: епископъ Горъ, — виднѣйшій представитель англо-католичества и одинъ изъ самыхъ выдающихся англійскихъ богослововъ, нѣсколько видныхъ англиканскихъ священниковъ, дѣятели Британскаго Христіанскаго Студенческаго Движенія и Appeal for Russian Clergy и англійскіе студенты богословы — среди нихъ нѣсколько человекъ изъ монастырскаго Университета въ Кальхамъ. Русскихъ на съѣздѣ было 12 человекъ, изъ нихъ 7 изъ Парижа, а остальные изъ Лондона. Во главѣ русской делегаціи стояли прот. о. Сергій Булгаковъ и проф. С. С. Безобразовъ. На открытіе съѣзда изъ Лондона прибылъ Архіепископъ Серафимъ и настоятель Лондонской русской церкви прот. о. Василій Тимофѣевъ. Послѣдній, за исключеніемъ одного дня, все время пробылъ на съѣздѣ и принялъ дѣятельное участіе въ его работѣ.

Въ первый день съѣзда послѣ молебна проф. С. С. Безобразовымъ былъ прочи-

танъ докладъ о современныхъ мученикахъ въ Россіи. Докладъ этотъ вызвалъ цѣлый рядъ вопросовъ со стороны англичанъ. Повидимому, имъ не совсѣмъ было ясно возникновеніе Живой Церкви. Во многихъ изъ вопросовъ звучало сомнѣніе, не объясняется ли отколъ части духовенства отъ Патріаршей Церкви костью и омертвѣлостью послѣдней, нежеланіемъ ея идти навстрѣчу запросамъ современной жизни. По другимъ вопросамъ было видно, что покровительство, оказываемое коммунистами Живой Церкви, для нѣкоторыхъ англичанъ служить какъ бы нѣкоторымъ опроверженіемъ нашихъ утверждений, что совѣтская власть по существу своему враждебна всякой религіи. Отвѣты о. Сергія Булгакова и докладчика во многомъ поколебали эти сомнѣнія, порожденные глубокимъ незнаніемъ Православія и русской жизни. Сомнѣнія эти разсѣялись, думаю, окончательно, къ концу сѣзда. Въ первый день, несмотря на взаимное доброжелательство и желаніе понять другъ друга, еще не было найдено общаго языка и чувствовалась нѣкоторая чуждость.

На второй день утромъ Rev. Robertson прочиталъ чрезвычайно интересный докладъ объ англо-католическомъ пониманіи Церкви. Вечеромъ того же дня были прочитаны краткіе доклады Н. А. Калашниковой и Н. А. Клепининымъ о современной русской молодежи и Православіи. Этотъ вечеръ, въ который первый разъ вскрылся внутренний подходъ къ Церкви, перебросилъ мостки черезъ настороженность и нѣкоторую отдаленность. Это сильно сказывалось въ частныхъ бесѣдахъ послѣ ужина.

На третій день о. Сергій Булгаковъ читалъ о «Православіи и вѣнправославныхъ религіяхъ.»*) Докладъ этотъ, утверждавшій любовное отношеніе Православія къ другимъ Церквамъ, но въ то же время, говорившій что мы знаемъ только единую истинную Церковь, а именно Православную, другія же Церкви не можемъ разсматривать иначе, какъ уклонившіяся отъ истины, т. е. поврежденные — былъ выслушанъ англичанами съ напряженнымъ вниманіемъ. Временами казалось, что прямое и мѣстами почти жестокое опредѣленіе англиканства какъ ереси, хотя и обладающей великою долею истины оскорбитъ англичанъ и разрушитъ ту близость, которая уже

создалась. Раньше говорили только объ общности, здѣсь впервые ясно было сказано о различіи и препятствіяхъ—въ единенію. Но случилось не такъ. Этотъ ясный и прямой подходъ, открытое исповѣданіе своей вѣры, какъ высочайшей истины, только привлекли къ намъ англичанъ. Объ этомъ свидѣлствуетъ председатель сѣзда Rev. O. F. Clarke въ своихъ впечатлѣніяхъ о сѣздѣ, на который мнѣ еще не разъ придется ссылаться.

«Было сочетаніе Истины и Любви — пишетъ Rev. Clarke. Въ Православіи есть настоящая жажда къ общенію во Христѣ со стоящими вовнѣ, т. е. не православными, но это стремленіе соединено со строгой и безкомпромиссной приверженностью къ истинамъ, раскрытымъ въ откровеніи. Какъ часто бываетъ, что тѣ, кто придерживается опредѣленныхъ взглядовъ, не являютъ любви по отношенію къ своимъ противникамъ, требуя лишь признанія своихъ взглядовъ, съ презрѣніемъ отзываясь о тѣхъ, кто отличается отъ нихъ. Съ другой стороны существуютъ и такіе, кто, самъ не занимая опредѣленной и продуманной позиціи, пытаются согласовать и измѣнить все то, чего они въ сущности никогда не понимали по настоящему, зачастую при этомъ игнорируя основныя различія. Ни то, ни другое теченіе не были представлены на конференціи. Наоборотъ, мы встрѣтили со стороны православныхъ настоящую любовь, соединенную, съ откровенностью и опредѣленностью взглядовъ». Эти слова, относящіяся ко всему сѣзду, въ первую очередь относятся къ докладу о. Сергія Булгакова и выражаютъ то впечатлѣніе, которое онъ привнесъ на англичанъ.

Послѣ перерыва о. Сергій Булгаковъ отвѣчалъ на заданный наканунѣ вопросъ объ отношеніи Православія къ наукѣ и главнымъ образомъ къ библейскому критицизму. Къ этому послѣднему вопросу пришлось еще неоднократно возвращаться, какъ во время собранія, такъ и въ частныхъ бесѣдахъ. И именно этотъ пунктъ, пожалуй, сдѣлался пунктомъ главнѣйшаго расхожденія. Развитое о. Сергіемъ Булгаковымъ понятіе «метаисторіи», съ которымъ мы подходимъ къ Книгѣ Бытія и признаемъ ея историческую реальность, осталось для англичанъ непонятнымъ, или поскольку было понятно, оказалось рѣшительно отвергнутымъ. Въ ихъ сознаніи, какъ это на слѣдующій день вполне выяснилось изъ словъ епископа Гера, Книга Бытія является символомъ, покрывающимъ тео-

*) Основныя положенія этого доклада заключаются въ «Очеркахъ ученія о Церкви» («Путь № 3).

рію еволюції и дарвінізма, истинность которыхъ они всецѣло признають.

Вечернее собраніе третьяго дня сѣзда и утреннее собраніе четвертаго были посвящены двумъ докладамъ епископа Гора о таинствахъ и объ отношеніи Церкви къ современности. Въ вопросахъ о таинствахъ епископъ Горъ высказалъ мнѣнія, всецѣло совпадающія съ православными. Его слова были полны вѣрой и стремленіемъ къ грядущему воссоединенію Церквей. И его докладъ и весь его обликъ — высокаго худого старика въ лиловой сутанѣ, съ тонкимъ лицомъ, обрамленнымъ узкой сѣдой бородой, съ умными, по юношески загорающимися глазами — и сознаніе, что этотъ человекъ все свою жизнь отдалъ дѣлу сближенія съ Православіемъ, придавали его словамъ и его убѣжденности впечатлѣніе глубокой значительности.

Вечеромъ того же дня послушникъ Кальхамской общины, Горбольдъ, прочелъ докладъ о духовной жизни, въ пониманіи англо-католиковъ. Простой и безыскусственный докладъ, говорившій о молитвѣ, о самоусовершенствованіи, о борьбѣ съ грѣхомъ, — о самомъ существенномъ и важномъ для каждаго христіанина дѣланіи, — сдѣлался самымъ значительнымъ изъ всего сѣзда. Въ немъ говорилось о самомъ насущномъ и черезъ него установилась наибольшая близость и пониманіе. По просьбѣ англичанъ православные говорили о духовной жизни, какъ о ней учить Православіе. Отецъ Сергій Булгаковъ говорилъ о молитвѣ. Англичане слушали съ напряженнымъ вниманіемъ. Ихъ особенно поразило то значеніе, которое въ духовной жизни православныхъ имѣетъ чтеніе Св. Отцовъ и Житій Святыхъ, имѣ почти совсѣмъ незнакомыхъ. Они спрашивали имена наиболѣе часто читаемыхъ православными Св. Отцовъ и записывали ихъ. Въ этомъ собраніи ярко ощущалось, что передъ ними открывается новый для нихъ міръ, но все же міръ, который они знаютъ и въ которомъ живутъ. Это прекрасно выражено въ впечатлѣніяхъ о сѣздѣ Rev. O. F. Clarke.

«Я думаю, что не преувеличивая, я могу сказать, что нѣкоторымъ среди насъ эта конференція открыла новый міръ. Міръ новый и все же какъ то не совсѣмъ чуждый, т. к. въ немъ мы чувствовали себя дома, хотя и были потрясены его новизной... Разрозненные отрывки полученныхъ откровеній « въ разныхъ степеняхъ и разными путями», свѣтъ, который мы знали раньше, полныя глубокаго смысла фразы на-

шихъ собесѣдниковъ — все это стало какъ то болѣе объединеннымъ, болѣе реальнымъ для насъ самихъ тогда, когда мы увидѣли, какъ это все согласовано и слито въ опытѣ нашихъ русскихъ друзей».

Утромъ послѣдняго дня, послѣ краткаго слова Секретаря Британскаго Студенческаго Движенія Canon Tissington Tatton, Н. М. Зерновъ — который былъ товарищемъ Предсѣдателя Сѣзда — прочелъ докладъ о дальнѣйшей работѣ для сближенія между православными и англо-католиками.

Послѣ краткихъ молебновъ, православнаго и англиканскаго, сѣздъ былъ закрытъ.

Все значеніе сѣзда, конечно, не исчерпывалось докладами. Доклады были скорѣе лишь канвой, на которой возникло взаимное сближеніе, которое устанавливалось въ частныхъ длинныхъ бесѣдахъ, но главнымъ были, конечно, богослуженія.

Англиканская литургія совершалась еще въ предразсвѣтной тѣмѣ, въ слабо освѣщенномъ придѣлѣ стариннаго собора. Въ ней, въ звукахъ ея хораловъ, въ облаченіи священника, въ открытомъ алтарѣ, было все вѣковое католическое западное наслѣдіе англиканства. Но черезъ чуждость западнаго обряда шла нить знакомой по сѣдовательности литургіи и прорывались слова православныхъ возгласовъ, хотя и возглашаемыхъ на чужомъ языкѣ. Ничто такъ не привлекало къ англичанамъ, какъ ихъ глубокое благоговѣніе, съ которымъ они молились или длинной вереницей подходили къ чашѣ.

Православная литургія совершалась въ капеллѣ при Retreat House. Англичане слѣдили за ней по переводамъ. Во время Пресуществленія Св. Даровъ они опускались на колѣни, а по окончаніи литургіи подходили къ кресту, цѣлуя руку священника. Послѣдній день конференціи — 2 января по ст. стало быть днемъ памяти Преп. Серафима, краткое житіе котораго въ англійскомъ переводѣ было роздано всѣмъ присутствующимъ. На заключительномъ англиканскомъ молебнѣ англичане молились Преп. Серафиму.

За нѣсколько дней общей жизни мы смогли понять англичанъ и сблизиться съ ними, несмотря на глубокое различіе въ настроеніяхъ и міросозерцаніи.

Тѣхъ англійскихъ студентовъ, которые присутствовали въ St. Albans, прежде всего отличаетъ глубокая дѣтская вѣра, чистота сердца, большое внутреннее здоровье.

У нихъ есть подлинный пафосъ миссіонерства и проведенія христіанства въ жизнь. Поэтому вопросъ социальныхъ реформъ, социальнаго переустройства жизни на христіанскіе началахъ стоитъ у нихъ на первомъ мѣстѣ. Англо-католичество — своего рода «крайне правое» теченіе англійской церковной жизни — часто соединяется у нихъ съ политическимъ радикализмомъ. Labour party вообще имѣетъ многихъ поборниковъ среди студенчества, пожалуй, столько же, сколько и консервативная партія. Идея христіанскаго социализма свойственна большинству студентовъ, даже находящихся въ средѣ консерваторовъ. Вообще между студентами, принадлежащими къ Labour Party и консерваторами нѣтъ той непроходимой пропасти, которая существуетъ между нашими политическими группами. Во многомъ студенты консерваторы высказываютъ почти социалистическіе взгляды. Надо, впрочемъ, сказать, что ихъ социализмъ очень далеко отстоитъ отъ марксизма.

Вопросъ христіанскаго социализма былъ вторымъ пунктомъ расхожденія послѣ библейскаго критицизма. Въ своемъ пафосѣ земного строительства, англичане вѣрятъ въ абсолютную спасительность социальныхъ реформъ, чаютъ пришествія черезъ нихъ Kingdom of God — (Царствія Божія), почти полной его реализаціи на землѣ. Сознаніе грѣха и поврежденности человѣческой какъ то у нихъ затуманено. Думаю, что въ началѣ сѣзда многіе изъ присутствующихъ англичанъ были склонны считать Православіе «туманно мистическимъ», слишкомъ отрѣшеннымъ отъ земли. Но во время сѣзда это убѣжденіе измѣнилось. Они глубоко восприняли реальность духовнаго міра, заключеннаго въ Православной Церкви. Но и мы со своей стороны увидѣли законность ихъ стремленія къ максимально возможному проведенію христіанства въ жизнь и убѣдились, что они подходятъ къ рѣшенію тѣхъ проблемъ, которыя стануть и передъ Россіей. Въ заключеніе я позволю себѣ привести болѣе обширныя выдержки изъ уже прежде цитировавшейся статьи Rev. O. F. Clarke, напечатанной въ Student Movement № 6 March 1927). Статья эта настолько примѣчательна, что изъ нея трудно дѣлать выдержки, трудно удержаться отъ того, чтобы не привести ея цѣликомъ.*)

*) Желających ознакомиться съ этой статьей, а также и съ другими матеріала-

«Въ Англіи — пишетъ Rev. O. F. Clarke, хотя допускается, что мистицизмъ доступенъ всякому — мало мистиковъ. Долгъ послушанія и безстрастное исканіе истины являются, какъ и слѣдуетъ, предметами нашего почитанія, но мы какъ то не можемъ какъ должно развиваться въ другихъ, не менѣе важныхъ, направленіяхъ... Въ Англіи и мистическая и организаціонная стороны (религіи) не достаточно цѣнятся большинствомъ. Наша религія отличается строгимъ морализмомъ и очень индивидуалистична въ своихъ выраженіяхъ. Въ нашихъ русскихъ братьяхъ, съ другой стороны мы наблюдаемъ богатство и ясность духовнаго опыта, соединенное съ сильнымъ сознаніемъ общности религіи — и это дѣйствовало ободряющимъ и поощряющимъ образомъ... Прежде всего отмѣчу всеобъемлющій характеръ этого (православнаго) міра въ прошломъ и грядущемъ — въ теченіи времени — а также внутри и вовнѣ. Мы встрѣтились не съ новымъ движеніемъ XX вѣка, а съ вѣковымъ духомъ Кафолической Церкви. Современный Православный — наслѣдникъ прошлаго. Онъ объединенъ въ одно цѣлое съ великими святыми и мистиками прошлаго. Его духовная жизнь, питаемая отцами древности, составляетъ часть Живого Источника, истекающаго отъ Воскресенія Господа нашего Иисуса Христа. Намъ на Западѣ приходилось слышать, что Православіе окаменѣло, что оно сковано. А на конференціи мы встрѣтились съ Православіемъ не какъ съ прекрасной, но безжизненной древностью, а какъ съ чѣмъ то живымъ по самой сущности своей. Тѣ силы, которыя строили житія святыхъ, по прежнему живутъ и дѣйствуютъ въ мірѣ. Прошлое не мертво и дѣйствуетъ здоровымъ образомъ въ современныхъ условіяхъ. Преданіе Церкви не мертвое отложеніе, а живой Духъ. Православіе не ревностное сохраненіе священныхъ, украшенныхъ драгоценными камнями останковъ, а погруженіе всего себя въ богатую преславленную жизнь, свѣжую, преисполненную силу, способную воспріять нашу современную жизнь и разобраться въ ней такъ же, какъ и въ прошлой древней жизни міра. Православіе устремляетъ преисполненный сіяющей надеждой взоръ въ будущее — въ немъ горитъ священный огонь, неугасимо живущій въ

ми по сѣзду въ St Albans я отсылаю къ журналу «Вѣстникъ Христіанскаго Студентскаго Движенія» (№ 3. Мартъ 1927 года).

душѣ Церкви, вокругъ него собрались Матерь Божія и святые, побѣдители въ прежней борьбѣ, неустатно призывающіе «воинствующую Церковь на землѣ» къ подвигу и въ настоящее время.

Цѣль Православія — соединеніе съ Богомъ. Оно не удовлетворяется и лучшими дарами Божьими, если оно само не исполнено Самимъ Господомъ, оно ищетъ Богообщенія. Погруженіе въ Бога, устремленіе — порывъ къ Нему, полное посвященіе и отданіе сердца и воли Господу, такъ же какъ и ума, и души, и тѣла — составляютъ сущность Православія. Православіе по самому своему духу, по своей истинной природѣ, никогда не можетъ удовлетвориться малымъ въ религіи, хотя бы и это малое было и полезно и прекрасно. Дѣла, поступки должны явиться плодами вѣры въ результатъ личнаго общенія съ Богомъ. Это ведетъ насъ въ самую сердцевину всего, ставить не простую моральность, а святость, какъ единственную достойную цѣль для человѣка, а путь къ Богу — самая главная цѣль человѣка, путь этотъ требуетъ постоянного опыта и путь этотъ долженъ постоянно находиться.

Истинное Православіе, полагая въ основу Боговоплощеніе, на немъ строитъ всеобъемлющее мировоззрѣніе, согласно которому весь матеріальный міръ долженъ быть исполненъ и преображенъ силою Воскресшаго Господа Иисуса Христа.

Хотя и вся конференція была преисполнена радости и жизни и силъ, все же въ ней звучалъ и дополнительный мотивъ — глубокое страданіе Россіи. И это заставило насъ, англичанъ, стать м. б. немного менѣе самоувѣренными. Каковъ бы ни былъ опытъ отдѣльныхъ лицъ, мы, какъ цѣлое, какъ группа, не страдали такъ глубоко, по сравненію съ русскими, такъ же какъ и въ основѣ нашей исторіи на протяженіи вѣковъ страданіе и скорбь не являлись главнымъ. И вотъ эта глубоко лежащая нотка трагедіи придавала извѣстный тонъ и своеобразие тому, что дали намъ русскіе, придавая словамъ ихъ такое значеніе и глубину, которыхъ ничѣмъ другимъ нельзя придать. Такое настроеніе подъ вліяніемъ религіи можетъ стать апокалиптическимъ по своему характеру и помѣщать реализаціи въ практической жизни полнаго значенія преображенія всего міра, м. б. какъ разъ, въ этомъ Англія со своей болѣе счастливой исторіей и прак-

тическимъ уклономъ могла бы помочь Россіи. Но Англія только тогда сможетъ помочь, если она пойметъ это изнутри, увидитъ все такъ, какъ видитъ Россія, и сможетъ подойти какъ страна, которая сравнительно съ Россіей должна многому научиться на пути страданія. Англія также должна сумѣть увидѣть практическую сторону вопроса въ правильномъ свѣтѣ, не должна ложно сопоставлять ее съ духовной жизнью, не должна переоценивать внѣшнее и матеріальное. Въ этомъ процессѣ, Англія много приобретаетъ отъ Россіи — молитву, благоговѣніе и страхъ, болѣе глубокий, подлинный духовный опытъ и усиленное церковное сознаніе. Не случайно Россія и Англія встрѣтились».

Съѣздъ въ St. Albans былъ собраніемъ, главнымъ образомъ, студенческой молодежи, т. е. состоялъ въ большинствѣ изъ лицъ, не занимающихъ руководящаго положенія въ Церкви. Но то, что онъ былъ лишь небольшимъ эпизодомъ давно нарастающаго и углубляющагося приближенія англо-католичества къ Православію, за которымъ быть можетъ, пока еще въ отдаленіи, стоитъ возможность воссоединенія — факта всемірнаго церковнаго значенія — превращало его въ иѣкое церковное событіе.

Въ St. Albans еще разъ воочию просіяло богатство Православія. Еще разъ выявилось, что Православіе таитъ въ себѣ разрѣшеніе всѣхъ недоумѣній западнаго христіанства. И глубокое различіе во всемъ православномъ и англиканскомъ міроощущеніи ярко ощущалось, какъ положительное, а не отрицательное явленіе. Въ своемъ историческомъ аспектѣ Православіе въ разныхъ народахъ, по различному проявляло свою единую Истину. И потому если англо-католичество воссоединится съ Православіемъ, англичане, являющіеся наследниками западной культуры, со своимъ особымъ религіознымъ гениемъ проявятъ собою новый еще никогда не явленный, историческій аспектъ единой Православной Церкви. Тогда при единеніи, различіе будетъ не ущербомъ, а богатствомъ. Искра это лишь чаяніе и надежда. Но многіе факты укрѣпляютъ эту надежду. Однимъ изъ этихъ предвозвѣстниковъ грядущаго возможнаго воссоединенія является и скромная встрѣча въ St. Albans.

Н. К.

ПО ПОВОДУ СТАТЬИ Л. А. ЗАНДЕРА О БЬЕР- ВИЛЬСКОМЪ СЪѢЗДѢ.

По нашему мнѣнію Л. А. Зандеръ не совсѣмъ вѣрно передалъ докладъ нашего Братства и выраженный имъ нашъ взглядъ на Движеніе и его пути. Въ связи съ этимъ изъ этой статьи нельзя понять, почему, несмотря на наличность значительныхъ расхожденій среди участниковъ, съѣздъ могъ окончиться въ полномъ единодушіи. Л. А. Зандеръ объясняетъ, что это было достигнуто не путемъ компромисса, но путемъ довѣрія другъ ко другу и т. д. (смотри статью), но и при всемъ этомъ все таки остается непонятнымъ, какова же судьба этихъ расхожденій, которыя, какъ отмѣчаетъ авторъ, сквозили на каждомъ шагѣ? Какъ могло при этомъ условіи Движеніе прійти «къ сознанію своего единства и цѣльности», какъ могли быть единодушно приняты рѣшенія относительно дальнѣйшаго плана работъ? Излагая докладъ и нѣкоторыя на него возраженія Л. А. Зандеръ сразу переходитъ къ постановленію и поскольку оно противорѣчитъ докладу, а принято единодушно, естественно сдѣлать заключеніе, что мы просто отказались отъ своихъ положеній. Между тѣмъ это далеко не такъ и это было на съѣздѣ подробно выяснено.

Неточности и неясности въ передачѣ мыслей доклада заключаются въ слѣдующемъ. Л. А. Зандеръ пишетъ: «по мнѣнію докладчика цѣлью Движенія долженъ быть призывъ молодежи къ Церкви и организація ея для церковной работы» и непосредственно вслѣдъ за этимъ: «но эта работа необходимо должна руководиться тѣми, кто является «блюстителеми Церкви» (Іерархами). Въ такомъ изложеніи мысль доклада представляется совершенно

не обоснованною, между тѣмъ мы проводили мысль, что дѣятельность, которую ставить себѣ Движеніе, по существу своему лежитъ на Церкви и для нея работа Движенія не можетъ быть чуждой и посторонней и потому участники Движенія должны ясно сознавать, что они дѣлаютъ не свое дѣло, а церковное, для Церкви, Богомъ назначенное. Мы говорили, что «церковное дѣло надо дѣлать церковно — въ единеніи мірянъ съ Іерархіей». Отсюда и выводится мысль объ установленіи связи съ Іерархіей, какъ таковой, а не съ отдѣльными Іерархами, избираемыми по нашему усмотрѣнію. Связь эта опредѣленно мыслилась «какъ признаніе *духовнаго руководства* Іерархіи», а не какъ «формальное подчиненіе Церковной Власти» какъ пишетъ Л. А. Зандеръ. Между тѣмъ мы опредѣленно подчеркивали, что «устанавливая эту связь, Движеніе остается самостоятельнымъ въ своей административно-распорядительной и организаціонной дѣятельности». Далѣе Л. А. Зандеръ совершенно не вѣрно передалъ мысль доклада о томъ, какъ осуществить указанную связь и руководство. Ничего въ немъ не говорилось «о двухъ метрополіяхъ и юрисдикціи», но, считаясь съ фактомъ церковнаго спора о каноничности церковной власти, мы доказывали, что, разъ рѣчь идетъ только о духовномъ руководствѣ, съѣздъ можетъ не касаться вопроса о каноничности Собора Іерарховъ и можетъ стать на точку зрѣнія моральнаго значенія Собора. Выходя такимъ образомъ изъ происходившаго тогда спора и раздѣленія, движеніе могло обсуждать вопросъ объ установленіи связи съ всей Іерархіей въ цѣломъ. Стоя на такой точкѣ зрѣнія, мы говорили, что духовное руководство Движеніемъ, въ его повседневной жизни, могло бы быть осуществляемо «однимъ изъ Іерарховъ» и естественно тѣмъ, въ епархіи котораго находится главный органъ Движенія (Парижъ), съ тѣмъ однако «чтобы

*) Въ интересахъ объективнаго освѣщенія всѣхъ отѣнковъ Студенческаго Христіанскаго Движенія, редакція «Пути» даетъ мѣсто поправкамъ П. С. Лопухина къ отчету Л. А. Зандера о Бьервильскомъ Съѣздѣ. Редакція.

разъ въ годъ Движеніе представляло отчетъ о своей дѣятельности Собору Іерарховъ и также принимало къ руководству его указанія». Послѣдняго Л. А. Зандеръ совсѣмъ не отмѣтилъ, между тѣмъ, повторяемъ, это основная мысль доклада «установленіе связи не съ отдѣльными Іерархами, а со всею Іерархіею», несмотря на существовавшія между ней несогласія. Только отсюда и становится понятной отмѣченная Л. А. Зандеромъ надежда доклада, что Движеніе можетъ до нѣкоторой степени способствовать заживленію раны на Церковномъ Тѣлѣ, ибо, утверждая въ практикѣ жизни духовное единеніе, можно укрѣпить и создавать дѣйствительное единство.

Далѣе Л. А. Зандеръ отмѣтилъ вкратцѣ наше глубокое убѣжденіе о значеніи исповѣданія вѣры, о томъ, что есть внутреннее глубочайшее и воспринимательное значеніе быть въ организациі, открыто исповѣдующей свою вѣру. На этомъ мы и обосновали необходимость переименованія Р. Х. С. Движеніе въ Православное. Дѣйствительно, мы говорили, что это дастъ иную установку души участниковъ Движенія, сдѣлаетъ ихъ болѣе серьезными, смиренными и потому болѣе православными, дастъ опредѣленность лицу Движенія, дастъ ему силу и вдохновеніе. Этотъ убѣжденный призывъ доклада не нашелъ отзыва на сѣздѣ. Наше предложеніе не было принято. Какъ же произошло, что мы и сочувствующіе намъ, несмотря на это, единодушно голосовали за резолюцію, которая, казалось бы, идетъ въ разрѣзъ съ нашими убѣжденіями? На это въ статьѣ Л. А. Зандера нѣтъ никакого отвѣта, а между тѣмъ и друзья и недруги Движенія должны это знать.

Въ Движеніи есть двѣ задачи и двоякій смыслъ. Оно началось нѣсколько лѣтъ тому назадъ робкими попытками среди интеллигентной молодежи, сознательно прожившей ужасающія бѣдствія Россіи. Въ разныхъ странахъ образовались религиозные и религиозно-философскіе кружки. Ихъ нашли старые дѣятели Р. Х. С. Движенія въ Россіи. Благодаря ихъ связямъ съ Международной Студенческой Федерацией, послѣдняя дала средства на организацию перваго сѣзда. Религиозная жизнь кружковъ была тогда еще настолько неопредѣленна, что это начало организациі Движенія только и могло произойти на принципѣ интерконфессіональности. Никакого устава не было, собирались и

объединялись вѣрующіе и невѣрующіе, только еще ищущіе вѣры молодые люди. Но уже съ самаго начала стало проявляться опредѣленное тяготѣніе къ Православію. Но какъ все это было слабо и неопредѣленно! Странно подумать, что еще нѣсколько лѣтъ тому назадъ на первомъ сѣздѣ одинъ изъ руководителей, въ первый разъ, робко предложилъ пригласить священника и отслужить молебенъ. На второмъ сѣздѣ уже не могло быть вопроса объ этомъ — это уже было собраніе православныхъ людей съ ежедневными богослуженіями. Возрожденіе православной вѣры въ русской молодежи пошло быстрыми и смѣлыми шагами. Создалось уже объединеніе. Былъ созданъ главный органъ — Бюро. Одинъ за другимъ происходить сѣзды-яркіе, незабываемые своимъ религиознымъ подъемомъ. Всѣмъ участникамъ ясно, что Движеніемъ дѣлается православное дѣло. Обсуждаются вопросы объ оцерковленіи жизни (Пшерово), о Братствахъ, какъ естественной формѣ развитія кружковъ (Хопово). На сѣздахъ присутствуютъ Іерархи, съ ними устанавливаются самыя тѣсныя отношенія. Но устава Движенія нѣтъ и формально оно все еще стоитъ на принципѣ интерконфессіональности. Содержаніе его опредѣленно православное. Формальная сторона все болѣе и болѣе расходится съ этимъ содержаніемъ. Внутри Движенія образуется руководящая группа, крѣпко православная. Она себя не оформляетъ отдѣльно отъ Движенія, но она фактически существуетъ: это просто главные дѣятели—православные люди, большинство которыхъ, кстати сказать, теперь состоитъ въ Братствахъ. Но формально Движеніе все еще стоитъ на принципѣ интерконфессіональности, въ его главный органъ входятъ протестанты, представители YMCA и Федерациі, оказывающіе поддержку развитію новаго дѣла. Движеніе растетъ. Изъ дѣла почти частнаго, оно пріобрѣтаетъ нѣкую общественную значительность. Оно требуетъ упорядоченія. Поднимается вопросъ объ уставѣ. Бюро вырабатываетъ его проектъ и въ концѣ зимы 1925 года рассылаетъ его для обсужденія по кружкамъ. Пока устава не было, то именно благодаря этой неопредѣленности положенія, легко уживались разнорѣчія въ пониманіи Движенія. Но съ этого момента они выявились и затѣмъ встрѣтились на сѣздѣ въ Бьервиллѣ. На немъ опредѣлились

два направленія, два отношенія къ Движенію въ немъ самомъ.

Одни, прежде всего, видѣли въ Движеніи объединеніе Православныхъ людей. Въ вѣрующей, въ Церкви живущей душѣ, есть существенное стремленіе къ такому объединенію. Оно дорого не столько для чего либо, сколько дорого, какъ самый фактъ, дорого быть въ такомъ объединеніи, живя среди невѣрующихъ людей и народовъ. Въ немъ есть удивительно вдохновляющая и укрѣпляющая сила. Мы всѣ такіа перелетныя птицы, что намъ нужно именно такое объединеніе и мы стремимся къ нему по тѣмъ же побужденіямъ, по которымъ мы собираемся въ братства и кружки. Мы знаемъ, что такая соборная жизнь помогаетъ и укрѣпляетъ насъ духовно, но, кромѣ того, мы не можемъ не сознавать, что наше объединеніе помимо того, что оно даетъ намъ, не можетъ не имѣть общественно-церковнаго значенія, просто какъ фактъ интенсивной религіозной жизни, хотя бы мы и не имѣли ясно разработаннаго плана дѣятельности. Это есть вѣрованіе — въ творческую силу благодатной, церковной, соборной жизни. Таково одно направленіе въ Движеніи. Оно съ радостью и любовью слѣдило за ростомъ Движенія къ тому желанному моменту, когда оно, крѣпко сознавши себя православнымъ, представить собою ясную большую правильно-церковно построенную организацію. На этомъ направленіи стоитъ наше Братство.

Второе направленіе относилось къ Движенію нѣсколько иначе. Его представители такіе же православные люди. Многие изъ нихъ состоятъ въ Братствахъ. Они видѣли въ Движеніи, главнымъ образомъ, поле для миссіонерской дѣятельности. Для нихъ — эта организація, въ которую легко вступаютъ люди, ищущіе вѣры. Ихъ вдохновеніе въ дѣятельности по укрѣпленію этихъ, ищущихъ вѣры людей въ православіи. Они считаютъ, что вся суть и замыселъ организаціи Движенія это то, что въ него легко могутъ войти всѣ. Поэтому они считаютъ, что Движеніе должно быть построено на принципѣ интерконфессіональности и «задача насъ, вѣрующихъ», говорить они, «чтобы въ немъ велась православная работа». Далѣе они отмѣчаютъ, что у русскихъ православныхъ есть сейчасъ историческая миссія открыть православіе западнымъ народамъ, среди которыхъ мы живемъ. Поэтому они настаиваютъ на возможно тѣсномъ общеніи

съ инославными, съ организаціей УМСА и Всемирной Студенческой Федерацией, на томъ, чтобы ихъ представители входили въ главный органъ Движенія.

Между этими двумя направленіями была, а отчасти и есть довольно существенная разница. Они не отвергаютъ принципиально другъ друга, но у нихъ разныя устремленія. Если у второго наиболѣе характернымъ является стремленіе къ дѣятельности, то у первыхъ — къ углубленію соборной духовной жизни и по этимъ чертамъ эти два направленія условно можно назвать: церковнымъ и дѣятельнымъ.

Церковное не отвергаетъ второго и его задачъ, но всѣ ихъ оно ставитъ нѣсколько по иному. Такъ, въ вопросѣ о миссіонерской дѣятельности оно считаетъ, что главной силой распространенія православія является самый фактъ православной жизни, а дѣйствительное миссіонерство ведетъ уже послѣдующую работу. Оно считаетъ, что вести миссіонерскую дѣятельность надо отъ лица своего исповѣданія, «лицомъ къ лицу» «надо звать къ себѣ» и для этого не столь нужна непременно нейтральная организація, построенная на принципѣ интерконфессіональности, что общеніе съ инославіемъ нужно, но и къ нему надо подходить опять таки какъ православная организація и т. д.

Вотъ эти два направленія и встрѣтились на съѣздѣ въ Бьервиллѣ. Чѣмъ ближе люди между собой, тѣмъ труднѣе они переживаютъ различіе своихъ устремленій. Нужно много духовныхъ силъ, чтобы сумѣть объяснить, что именно тебѣ особенно дорого и чтобы самому понять чужую цѣнность. Это былъ трудный съѣздъ и правъ Л. А. Зандеръ, говоря, что если бы не ежедневныя Богослуженія у насъ, не хватило бы силъ разрѣшить его задачу. Она отягощалась еще однимъ обстоятельствомъ. Какъ упоминалось, начало Движенію было положено старыми дѣятелями Р. Х. С. Движенія въ Россіи. Тамъ это Движеніе было создано и руководимо протестантами. Движеніе въ Россіи носило интерконфессіональный характеръ и только въ Москвѣ оно было «съ уклономъ къ православію». Между значительной частью молодежи, вступившей въ Движеніе уже за рубежомъ, было желаніе подчеркнуть, что теперешнее Движеніе по существу православное, не имѣетъ ничего общаго со старымъ Движеніемъ въ Россіи. Эта молодежь находила въ старомъ Движеніи опредѣленно неправильное отно-

шеніе къ Церкви и оно, не столько наблюдалось, сколько предполагалось у воспитанниковъ и приверженцевъ стараго Движенія среди насъ. Принципъ интерконфессиональности, по сколько онъ сближалъ насъ со старымъ Движеніемъ, терпѣли только потому, что ростъ православія въ Движеніи былъ несомнѣненъ, что, казалось, все идетъ опредѣленно къ созданію православной организаціи и потому можно было подождать еще годъ, еще немного. Этотъ принципъ тяготилъ и эта тяжесть была тѣмъ большей, чѣмъ быстрее росло Движеніе, чѣмъ большія недоразумѣнія этотъ принципъ вызывалъ. Всѣмъ, кто не зналъ Движенія близко, почти интимно, оно не могло не казаться страннымъ, какой то неясной организаціей. На самомъ дѣлѣ: оно утверждаетъ, что по существу, оно православное, что дѣлаетъ оно православное дѣло, его съѣзды происходятъ при ежедневныхъ литургіяхъ, они обращаются въ богомоліе съ говнѣіемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ, въ его главномъ органѣ находятся протестанты его субсидирующіе. «Почему же», говорятъ, «оно можетъ называть себя православнымъ? и почему, если оно православное, оно не можетъ сказать этого открыто въ названіи и въ уставѣ?» «Наконечъ, даже если вы правы», говорятъ болѣе къ намъ расположенные, «даже если сейчасъ Движеніе дѣлаетъ православное дѣло, то поскольку у него нѣтъ момента исповѣданія вѣры, принципиально возможно, что черезъ какой то промежутокъ времени на съѣздѣ окажется большинство неправославное и характеръ Движенія совершенно измѣнится. Это можетъ быть потому, что вы принципиально допускаете равноправными членами и неправославныхъ. У Движенія ясно только его прошлое и настоящее, будущее его неизвѣстно. Вы можете надѣяться, что фактически оно и впредь будетъ православнымъ, но для кого обязательна эта ваша надежда? Если вы хотите, чтобы путь Движенія былъ всегда православнымъ, отчего вы не скажете этого открыто? Почему вы не говорите о вашемъ исповѣданіи? И пока оно неизвѣстно, неизвѣстно и ваше будущее. Довѣрія къ вашей организаціи быть не можетъ.» Всѣ эти нареканія, вопросы недоумѣнія и догадки продолжались нѣсколько лѣтъ. Вокругъ Движенія создавалась тяжелая атмосфера постоянныхъ и надобвшихъ объясненій и споровъ. Многимъ, и намъ въ томъ числѣ, было морально тяжело, что православное дѣло

поднимаетъ вокругъ себя столько сплетенъ, недоумѣній, а подчасъ и искреннихъ смущеній. Мы считали, что и съ этой стороны настало время выправить организацію Движенія. Мы считали и считаемъ, что это можно и должно сдѣлать.

Итакъ, упомянутыхъ два направленія встрѣтились въ Бьервиллѣ. Бюро признавало ихъ наличность, признавало цѣнность ихъ обоимъ и считало необходимымъ ихъ соединить и выразить это соединеніе въ названіи Движенія. Оно предложило такую формулу: «Русское Христіанское Студенческое Движеніе (Союзъ Православныхъ Братствъ и Кружковъ)».

Такимъ образомъ передъ съѣздомъ было два предложенія: проектъ Бюро и предложеніе нашего Братства (объединеніе съ Іерархіею, переименованіе Движенія въ православное, причемъ въ цѣляхъ миссіонерскихъ, для лицъ, ищущихъ вѣры, устанавливался бы порядокъ пріема въ качествѣ сотрудниковъ Движенія).

Изъ преній на съѣздѣ выяснилось, что для цѣли привлеченія къ вѣрѣ и Церкви молодежи, необходима именно такая организація, какъ Движеніе; противъ нашей мысли ввести «сотрудниковъ» Движенія, убѣжденно возражали авторитетные и опытные работники среди студенческой молодежи. Они доказывали, что для послѣдней представляетъ большую психологическую трудность вступить въ организацію въ качествѣ сотрудниковъ, а не равноправными членами. Ихъ доводы были настолько значительны, что мы должны были ихъ признать заслуживающими серьезнаго вниманія и изученія, чтобы послѣднимъ рѣшеніемъ не испортить дѣло. Но если это вѣрно, надо себѣ ясно усвоить мысль, что если бы Движеніе приняло предложеніе нашего Братства и выявило себя какъ православное, оно должно было бы тотчасъ при себѣ создавать вторую организацію, построенную на тѣхъ же основаніяхъ, что и теперешнее Движеніе; поэтому законность и цѣлесообразность организаціи Движенія несомнѣнна, но поскольку она держится теперешняго порядка, оно формально стоитъ на принципѣ интерконфессиональности, а это связано со значительными и нежелательными затрудненіями. Движеніе въ такомъ видѣ многихъ отъ себя отталкиваетъ и мы должны понять и отвѣтить на вопросъ: какимъ образомъ люди посторонніе Движенію могутъ знать, что принципъ интерконфессиональности, на которомъ постро-

ено Движеніе, не есть въроисповѣдный принципъ, а только техническій, что онъ введенъ въ цѣляхъ миссіонерскихъ, съ извѣстной цѣлью, для облегченія вступленія въ его орбиту повѣрующей молодежи, для связи съ инославіемъ и т. д. Такимъ образомъ, уже въ преніяхъ по докладамъ, нѣсколько по иному намѣтился путь разрѣшенія задачи, которую мы себѣ ставили. Движеніе отстаило свое право на существованіе въ своемъ теперешнемъ видѣ. Намъ приходилось теперь думать только о томъ, какъ освободить его отъ дурныхъ послѣдствій неясности его организациі и уже по новому поставить нашу основную задачу созданія православнаго объединенія.

Сѣздъ отвергъ оба предложенія. Онъ не считъ возможнымъ принять проектъ Бюро потому, что его формула лишь вѣнше и механически соединяла два разныхъ направленія. Изъ изложеннаго выше ясно, что эта формула, ставя знакъ равенства между двумя своими частями, представляетъ тождественными два не тождественныхъ понятія. Поэтому она противорѣчива, не ясна и даетъ почву для всевозможныхъ толкованій. Сѣздъ не принялъ и нашего проекта и задачу, къ которой мы стремились годами и въ разрѣшеніи которой видѣли главный смыслъ и назначеніе Движенія, сѣздъ не считъ возможнымъ осуществить. Отвергнувъ всякую мысль о реконструкціи Движенія, сѣздъ принялъ резолюцію нѣсколько выясняющую и развивающую теперешнее положеніе и намѣчающую путь его дѣятельности.

Когда наше предложеніе было отвергнуто, наше отношеніе къ обсуждаемому резолюціямъ въ корнѣ измѣнилось. Если раньше мы звали къ тому, чтобы изъ Движенія создать новую организацію, исповѣдующую себя православной, при которой существуетъ организація сотрудниковъ, подобная теперешнему Движенію, то теперь мы обсуждали положеніе и дѣятельность только этой второй, миссіонерской организациі. Хотя построеніе ея и отличается нѣсколько отъ нашего проекта, но это отличіе не могло разсматриваться, какъ непреодолимое препятствіе. Мы никогда не оспаривали дѣятельности Движенія, считали и считаемъ, что Движеніе дѣлаетъ православное дѣло, сочувствовали ему и по мѣрѣ силъ помогали. Не сама дѣятельность Движенія была источникомъ для расхожденій, а различное пониманіе его заданий, путей и организациі. Вотъ

почему мы и могли принять участіе въ обсужденіи и единодушномъ принятіи резолюцій о планѣ работъ этой организациі.

Отсюда ясно, что наше участіе въ голозованіи нисколько не доказываетъ, что наши расхожденія какъ то уничтожились. Въ своемъ заключительномъ словѣ мы сказали, что, отнюдь не отказываясь отъ выставленныхъ положеній, мы считаемъ, что разъ такая организація, какъ Движеніе, въ данномъ видѣ необходима, то задачу, особенно намъ дорогую и по нашему мнѣнію нужную, задачу созданія объединенія православныхъ людей можно осуществить и не ломая организациі Движенія, а путемъ созданія новой. Желательныя отношенія между имъ и Движеніемъ мы формулируемъ такъ примѣрно: Союзъ Православныхъ Братствъ и Кружковъ, входя въ Движеніе, имѣетъ и свою самостоятельную жизнь. Формально это можетъ выражаться, напримѣръ, тѣмъ, что представители Союза входятъ въ Бюро Движенія, будучи избираемы самимъ Союзомъ.

Л. А. Зандеръ въ своей статьѣ не выяснилъ изложеннаго положенія меньшинства сѣзда, онъ не отмѣтилъ, что Бьервилльскій сѣздъ очень судьбоносный, что это былъ значительный моментъ въ исторіи жизни Движенія, что теперь оно многими воспринимается иначе, чѣмъ раньше. Напримѣръ, если раньше мы мыслили наше Братство всецѣло входящимъ въ Движеніе, то теперь мы подходимъ къ нему лишь краемъ, для миссіонерской дѣятельности. Мы съ болью разстались на сѣздѣ съ мечтой и надеждой, которая насъ воодушевляла, въ которой, по нашему мнѣнію, было главное вдохновеніе Движенія и его сила, съ мыслью о томъ, что Движеніе объединитъ, сплотитъ и выявитъ молодую православную Россію за рубежомъ. Мы имѣемъ опредѣленную духовную потребность въ такомъ объединеніи. Мы продолжаемъ быть глубоко убѣжденными, что самый фактъ такого объединенія, былъ бы гораздо большей силой для привлеченія къ Церкви, нежели дѣйственное миссіонерство, нежели организація, созданная для миссіонерскихъ цѣлей, каковой, по вѣрному замѣчанію Зандера, безусловно Движеніе и является. Фактически къ вѣрѣ болѣе привлекаетъ сама вѣрующая душа, самый фактъ вѣры и исповѣданія человека, нежели его слова и дѣятельность.

Конечно, въ стремленіи къ этому объединенію на началахъ соборныхъ въ един-

ствѣ съ Іерархією, не было никогда никакихъ клерикальныхъ тенденцій, а было и есть лишь стремленіе къ единству, было и есть чисто, можетъ быть, русскій порывъ. Но это уже выходитъ изъ рамокъ данной замѣтки. Здѣсь уже рѣчь идетъ о нашей внутренней жизни, которую нужно понять или намъ повѣрить. Мы на это не напрашиваемся. Однако, мы должны подчеркнуть, что съ главными руководителями Движенія и представителями указанного дѣятельнаго направленія намъ удалось во время сѣзда другъ друга понять. За очень рѣдкими исключениями мы встрѣтили въ принципѣ сочувствіе нашей идеѣ. Мы иногда по разному намѣчали способъ ея осуществленія, расходились въ оцѣнкѣ легкости и трудности сдѣлать это. Нѣкоторые, напримѣръ, думали, что это все-таки достижимо въ томъ же Движеніи, но что не пришло еще къ тому время, нѣкоторые высказывали мысль, что это возможно сдѣлать лишь путемъ объединенія двухъ организаций: съ названіемъ: «Р. Х. С. Движеніе и Союзъ Православныхъ Братствъ и Кружковъ».

Мы не могли на сѣздѣ продумать болѣе подробно создаваемаго положенія, но приведенный обмѣнъ мыслей, дѣйствительно, нѣсколько смягчилъ наши расхожденія, онъ создалъ довѣріе другъ ко другу, какъ правильно отмѣчаетъ Л. А. Зандеръ, и, прибавимъ мы, онъ создалъ надежду на то, что намъ удастся достигнуть созданія ясной и всѣмъ понятной организаціи Движенія. Надъ этимъ намъ надо много поработать и къ этому, въ заключительномъ словѣ, мы призывали собравшихся на сѣздѣ. До тѣхъ поръ пока это не создано, мы должны помнить и знать, что Движеніе въ данномъ его видѣ не удовлетворяетъ многихъ его участниковъ, что его принципъ интерконфессиональности съ неизбежностью будетъ причиной многихъ тяжелыхъ недоразумѣній. Намъ всегда будутъ указывать на противорѣчія между нашими утвержденіями, нашей дѣятельностью и нашей конструкціей и ради дѣла, которому мы служимъ, мы должны и съ этимъ считаться. Только связавъ Союзъ Православныхъ Братствъ и Кружковъ съ Движеніемъ, мы сможемъ сдѣлать понятнымъ истинную его сущность и смыслъ его принципа интерконфессиональности. Только тогда станетъ ясно, что онъ

принятъ православными церковными людьми для ихъ миссіонерской дѣятельности во славу Церкви. И пока мы не выправимъ нашей организаціи, пока не введемъ моментъ исповѣданія вѣры, путемъ ли реконструкціи Движенія, путемъ ли соединенія его съ новой православной организаціей, пока не свяжемъ нашего дѣла съ Іерархіей по мотивамъ и способу, указаннымъ въ началѣ, до тѣхъ поръ мы, ничего не можемъ отвѣтить на всѣ нареканія въ неясности нашей организаціи. Эта неясность есть, и атмосфера ея, создаваемая, вредна для дѣла. Въ православной церковной работѣ нѣтъ мѣста соблазняющей и смущающей неясности и неопредѣленности. Всякое компромиссное рѣшеніе вопроса, вродѣ упомянутого проекта Бюро, лишь укрѣпляющаго и увеличивающаго неясность и двойственность, должны быть принципиально и категорически отвергнуты.

Въ заключеніе мы должны сказать, что, высказывая наши взгляды, мы боимся ихъ вульгаризаціи. Мы боимся, что какъ непонимающіе сущности и стремленія дѣйствительнаго направленія въ Движеніи, создаютъ вокругъ него сплетни о неискренности, масонствѣ, политикѣ и т. д., такъ и наше направленіе, не понявъ его вдохновенія, будутъ вульгарно объяснять формализмомъ, клерикализмомъ и т. д. Мы боимся потому, что эта вульгаризація мѣшаетъ понять реальное положеніе, понять правду. Движеніе новое, сложное и творческое явленіе въ русской жизни и потому цѣнное и къ нему нужно относиться внимательно. Своей замѣткой мы посылить даемъ возможность знать правду о Движеніи и тѣмъ большая будетъ вина тѣхъ, кто и теперь не захочетъ разстаться со своими произвольными домыслами и заподозриваніями.

И еще только одно замѣчаніе: перечисляя лицъ, избранныхъ въ Совѣщаніе, Л. А. Зандеръ забылъ упомянуть братчика нашего Братства Н. А. Клепинина.

Представитель братства имени Преподобнаго Серафима на сѣздѣ въ Бьервиллѣ.

П. С. Лопухинъ.

Бѣлградъ, 1927 г.
23 Января-5 Февраля.

ЗАРУБЕЖНАЯ ЦЕРКОВНАЯ СМУТА.

Здѣсь не мѣсто пересказывать всѣмъ извѣстные факты, и еще не время подводить итоги. Событія развертываются, еще не всѣ церковныя организации и члены церкви опредѣлили, какъ требуетъ этого церковный долгъ, свое мѣсто въ этой борьбѣ, и трудно предсказывать ея дальнѣйшее теченіе. Но многое уже выяснилось, и объ этомъ выяснившемся хочется сказать нѣсколько словъ.

Прежде всего, несомнѣнно, что ударъ, замышленный въ Карловцахъ и нанесенный митрополиту Евлогію, не удался. Подавляющее большинство его паствы остались вѣрны ему, какъ ставленнику Св. патріарха Тихона, воплощающему въ себѣ единство съ Россійской церковью. Такъ какъ дѣло шло о церковномъ переворотѣ, и нападеніе исходило изъ Карловцевъ, то неудача его, сохраненіе status quo является уже пораженьемъ для зачинателей распри. Они добились только откола незначительнаго меньшинства въ епархіи Митрополита Западно-европейскихъ церквей, — меньшинства, которое организуется въ отдѣльные приходы. Фактъ этого раскола очень прискорбенъ, даже мучителенъ для церковнаго сознанія, но самая ничтожность его свидѣлствуетъ о крѣпости «евлогіанской» — скажемъ точнѣе, «тихоновекой» зарубежной церкви. Знаменательно то, что карловацкіе громы не встрѣтили сочувствія даже въ Балканскихъ странахъ, въ резиденціяхъ самихъ карловацкихъ іерарховъ. Повидимому, массы вѣрующихъ и тамъ смущены этимъ ничѣмъ не мотивированнымъ нападеніемъ, и только іерархическое послушаніе удерживаетъ большинство ихъ отъ явнаго выраженія протеста. За группами и теченіями зарубежной церкви уже выявилось церковное общественное мнѣніе, голосъ народный, а этотъ голосъ, еще не достаточно громкій, говоритъ все же не въ пользу балканскихъ владыкъ.

Выясняется и другое. Споръ идетъ не

о лицахъ и не между лицами. Вся зарубежная русская церковь призвана своимъ выборомъ между іерархами отвѣтить на нѣкоторые принципиальные вопросы огромной важности. Конечно, защита митрополита Евлогія для его паствы есть прежде всего защита права — каноническаго права. Мы стоимъ на канонически неуязвимой и въ добромъ смыслѣ консервативной почвѣ борьбы за право. Но самое осмысленіе этого права — его каноническихъ истоковъ — ставить передъ всѣмъ православнымъ зарубежьемъ первый вопросъ:

1) Желаемъ ли мы сохранить тѣснѣйшую связь съ Россійской патріаршей церковью или рассматриваемъ себя, какъ церковь автокефальную?

Этотъ вопросъ уже поставленъ и осознанъ широкими массами. Органъ польскихъ автокефалистовъ «Воскресное Чтеніе» выдало карловацкій секретъ: тамъ мечтаютъ о провозглашеніи зарубежнаго патріарха, который долженъ возглавить всю русскую церковь. Тамъ съ подозрѣніемъ относятся къ этой великой, мученической церкви, ко всей линіи Св. патріарха Тихона и даже къ избравшему его собору 1917-18 г. Словомъ, тамъ готовятъ расколъ. Карловцы должны стать новой «Бѣлой Криницей».

Для всѣхъ, дорожащихъ единствомъ съ Россійской матерью-церковью и чтущихъ память патріарха, встаетъ необходимость выбора между двумя путями церковной жизни, путемъ патріарха Тихона и путемъ карловацкихъ епископовъ. Это второй вопросъ современнаго спора:

2) Должна ли церковь въ настоящее время стоять внѣ политики или вести борьбу за восстановленіе монархіи въ Россіи?

Вопросъ ставится именно такъ: аполитизмъ или правая политика? А не такъ: правая или лѣвая политика? Никто изъ сторонниковъ митрополита Евлогія не ду-

маеть о томъ, чтобы сдѣлать его или Церковь орудіемъ лѣвой политики. Да и личность митрополита слишкомъ не соответствуетъ такой воображаемой роли. Это поняли тѣ изъ монархистовъ — къ чести ихъ, не малочисленные, — которые благородно стали на сторону праваго церковнаго дѣла, быть можетъ, жертвуя интересами партіи. Если мы не видимъ среди лѣвыхъ сторонниковъ митрополита Антонія, то это еще не окрашиваетъ въ лѣвый политическій цвѣтъ митрополита Евлогія. Подъ знаменіемъ аполитизма церкви могутъ и должны сейчасъ объединиться всѣ партіи, если Церковь должна быть подлинно всенародной и стоять выше политической злобы дня. Иначе мы будемъ имѣть столько церквей и расколовъ, сколько у насъ политическихъ группировокъ. Карловацкій расколъ сулитъ намъ просто-напросто партійную церковь.

Не случайно, что идейнымъ органомъ карловацкой партіи сдѣлался органъ Высшаго Монархическаго Совѣта «Двуглавый Орелъ». И этому органу мы можемъ быть въ извѣстномъ смыслѣ благодарны за то, что онъ ставитъ передъ религіознымъ сознаніемъ зарубежья третій вопросъ. Ставить онъ его въ богословскихъ упражненіяхъ г.г. Тальберга и Маркова, имѣющихъ своей цѣлью демагогическое опороченіе той церковной интеллигенціи (духовной и свѣтской), которая поддерживаетъ митрополита Евлогія. Атака ведется противъ Парижскаго Богословскаго Института, противъ журнала «Путь», противъ ряда русскихъ богослововъ по обвиненію ихъ въ фантастическихъ ересяхъ. Полемика эта крайне вульгарна, богословски-неграмотна и рассчитана на очень невѣжественнаго читателя. Но она играетъ на сильныхъ религіозныхъ струнахъ: страха передъ опаснымъ модернизмомъ и вѣрности традиціи. Несомнѣнно, что въ этой вѣрности, въ религіозномъ утвержденіи преданія заключается сильная сторона карловацкой партіи, которая все же со-

стоитъ не изъ однихъ политикановъ. Впрочемъ и здѣсь идетъ не о выборѣ между преданіемъ и новшествомъ, между православіемъ и ересью, а о правѣ свободной православной мысли, о возможности живого и творческаго богословія. Этотъ третій вопросъ, пока передъ массами не поставленный, но очевидно вытекающій изъ духа столкнувшихся теченій, можетъ быть сформулированъ такъ: 3) Желаемъ ли мы православной свободы или православной по-имени (по существу неправославной) инквизиціи?

Эти три вопроса, по нашему убѣжденію, и составляютъ внутренний предметъ разногласій. Великое преимущество наше въ томъ, что, отстаивая право, мы отстаиваемъ и правду, что, занимая консервативную по существу позицію (противъ церковнаго переворота), мы боремся за святость Церкви (за единеніе съ благодатной и мученической церковью русской), за ея чистоту (аполитичность) и свободу. И если, въ результатъ тяжелыхъ потрясеній и печальныхъ распрей, мы сумѣемъ отстоять эти великія начала въ зарубежной русской церкви, то испытанія посланы намъ не напрасно. Въ нихъ совершается необходимый процессъ очищенія, совершенно подобный, хотя и обратный тому, который пережила православная Церковь въ Россіи, освободившаяся отъ нечистаго и несвободнаго — тоже политическаго — живоцерковства. Чаша, испитая нашими братьями за рубежомъ, не миновала и насъ. Мы не хотѣли борьбы, ничѣмъ не вызывали ея. Но когда она выпала на нашу долю, мы обязаны быть стойкими и не предавать правды, не обольщаясь соблазнами худого мира и не приликая великаго церковнаго дѣла до размѣровъ личнаго и мелкаго столкновенія. Только тогда церковный долгъ будетъ выполненъ нами до конца.

Г. Федотовъ.

ХРОНИКА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ.

Интерконфессиональные собрания. Съ Декабря мѣсяца возобновились въ Парижѣ въ русскомъ помѣщеніи (10, Bd. Montparnasse) интерконфессиональные собрания, въ которыхъ принимаютъ участіе русскіе православные и французскіе католики и протестанты. Было три собрания, на которыхъ были прочитаны слѣдующіе доклады: профессоромъ Юндтомъ «La liberté et la grace du point de vue luthérien», Л. П. Карсавинымъ «La divinité et l'humanité de Jesus Christ et la problème de la liberté» и Ж. Маритеномъ «La nature crée dans ses relations avec Dieu».

Предполагается собраніе съ докладомъ пастора В. Моно «La contingence des lois de la grace dans l'Eglise chrétienne». Въ этомъ году собранія посвящены главнымъ образомъ религіозной проблемѣ свободы, благодати и авторитета. Со стороны католиковъ въ собесѣдованіяхъ принимаютъ участіе: Jacques Maritain, аббатъ L. Lubertonnière, R. P. Gillet, S. Fumet, аббатъ Durantel, со стороны протестантовъ: пасторъ Boegner, пасторъ Lecerf, пасторъ Wilfred Monod, проф. Jundt; со стороны православныхъ: Н. А. Бердяевъ, о. С. Булгаковъ, Л. Карсавинъ, А. Карташевъ, Б. П. Вышеславцевъ, Г. В. Флоровскій.

Засѣданіе Религіозно-
Философской Академіи о

Церкви и Государствъ. Въ Январѣ было публичное засѣданіе Парижской Религіозно-Философской Академіи, посвященное вопросу о взаимоотношеніяхъ Церкви и государства. Были прочитаны доклады Н. А. Бердяевымъ, Б. П. Вышеславцевымъ, В. Н. Ильинымъ, А. В. Карташевымъ и Г. П. Федотовымъ. Основнымъ мотивомъ была принципиальная критика отношеній Церкви и государства въ константиновскій періодъ вообще и въ синодальный петровскій періодъ въ частности. Ставилась проблема о томъ, возможно ли существованіе христіанскаго государства и рѣшалась она не въ направленіи стараго принудительнаго вѣроисповѣднаго государства, а въ направленіи внутренняго духовнаго воздѣйствія Церкви на жизнь общества. Церковь стоитъ выше политики и не имѣетъ обязательной связи ни съ какой государственной формой. Въ докладахъ пытались также пролить свѣтъ на нашу церковную распрю. Карловацкій епископатъ держится за старую связь Церкви съ самодержавной монархіей и не хочетъ того освобожденія Церкви отъ стараго государства, которое произошло внутри Россіи во время революціи. Митрополитъ Евлогій поддерживаетъ связь заграничной Церкви съ Церковью въ Россіи и ставитъ Церковь выше всякой политики. Всѣ докладчики утверждали наступленіе новой эпохи въ существованіи Православной Церкви.

НОВЫЯ КНИГИ.

СМЕРТОБОЖНИЧЕСТВО. Корень ересей, раздѣлений и извращеній истиннаго ученія церкви. Догматическіе очерки. 1926 г.

Отъ издателей этой чрезвычайно интересной книжки сказано: «Религіозное движеніе въ предѣлахъ С. С. С. Р. поставлено въ рамки, при которыхъ всякое обнаруженіе ученій, не одобренныхъ цензурой, не имѣетъ никакихъ шансовъ на появленіе въ печати. Такое положеніе ведетъ къ переходу на рукописное распространеніе соотвѣтственныхъ произведеній. Печатаемая ниже работа принадлежитъ къ числу такихъ именно сочиненій». У насъ не можетъ не быть исключительнаго интереса къ религіозной мысли внутри Россіи. Всякое обнаруженіе этой мысли такъ затруднено, что приобретаетъ особую цѣнность. Полученная нами окольными путями небольшая анонимная книжка «Смертобожничество» (это только первый выпускъ) свидѣтельствуетъ о томъ, что въ русское религіозное движеніе начинаютъ сейчасъ просачиваться идеи Н. О. Оедорова, геніальнаго и дерзновеннаго мыслителя, до сихъ поръ мало извѣстнаго и оцѣненнаго (о немъ я напечаталъ лѣтъ пятнадцать тому назадъ статью «Религія воскресенія» въ «Русской Мысли»). Въ разгаръ большевицкой революціи уже замѣчался среди молодежи интересъ къ Оедоровскимъ идеямъ, хотя иногда, къ сожалѣнію, въ извращенной формѣ. Центральной идеей «Философіи общаго дѣла» Н. Оедорова была грандіозная и головокружительная идея *воскресенія* всѣхъ умершихъ предковъ. Для осуществленія этого общаго, священнаго дѣла должно братски объединиться человѣчество, должно быть возстановлено родство. Рѣчь идетъ у Н. Оедорова не о воскресеніи мертвыхъ, въ которое вѣрятъ всѣ православные христіане, а о воскресеніи, которое должно быть дѣломъ не только Божественной Благодати,

но и сознательной человѣческой активности. Это есть исполненіе долга передъ умершими предками. Н. Оедоровъ призываетъ къ героической борьбѣ противъ смерти, источника зла въ мірѣ, и въ борьбѣ этой придаетъ значеніе не только религіи, но также наукѣ и техники. Другая, по истинѣ геніальная идея Н. Оедорова есть его идея объ условномъ характерѣ апокалиптическихъ пророчествъ. По его истолкованію апокалипсисъ есть лишь угроза, что наступитъ конецъ міра и страшный судъ, если человѣчество братски не объединится и не направитъ всѣ свои силы на побѣду надъ смертью и воскрешеніе. Если же это произойдетъ, то конца міра не будетъ, не будетъ страшнаго суда и человѣчество непосредственно перейдетъ въ вѣчную жизнь. У Н. Оедорова мы видимъ соединеніе геніальныхъ идей и сознанія необычайной моральной высоты съ безбрежной фантастикой. Наиболѣе цѣнно у него утвержденіе активности человѣка, которое выводится изъ догмата о богочеловѣческой природѣ Христа. «Смертобожничество» написано несомнѣнно ученикомъ Н. Оедорова, хотя авторъ нигдѣ на него не ссылается. Но идеи Н. Оедорова получаютъ болѣе определенное догматическое истолкованіе. Авторъ обладаетъ богословскими познаніями и въ книгѣ его есть много интересныхъ мыслей по исторіи догматовъ и ересей.

Анонимный авторъ «Смертобожничества» начинаетъ съ утвержденія, что завершается внѣшнее объединеніе человѣчества на нашей планетѣ. Это положеніе, слишкомъ имъ преувеличенное, онъ считаетъ основной предпосылкой для окончательной борьбы со смертобожничествомъ, внутренне раздѣдающимъ христіанскій міръ, и для постановки активной задачи побѣды надъ смертоносными силами природы. Въ части X говорится только о теоретическихъ и догматическихъ основахъ, практическіе же пути борьбы, очевидно, будутъ раскры-

ты въ слѣдующихъ частяхъ. «Жизнь и смерть — вотъ та дилемма, передъ которой стоитъ объединенное человечество». Христианство есть религія жизни, но оно отравлено тайнымъ поклоненіемъ смерти, обоготвореніемъ смерти, признаніемъ смерти священной. Смертобожничество имѣетъ свои догматы. Основной догматъ смертобожничества можетъ быть сформулированъ такъ: «Смерть непобѣдима и неодолима человѣкомъ. Побѣда надъ нею возможна лишь для Божества и побѣда надъ нею, совершенная Иисусомъ Христомъ, совершенна Его Божествомъ, а не человѣчествомъ». Тайное смертобожество является источникомъ всѣхъ ересей. Анонимный авторъ очень остроумно и съ знаніемъ дѣла пытается показать, что смертобожество было движущимъ началомъ и арианства, и несторіанства, и монофизитства, и монофилитства, и иконоборчества. Очень своеобразенъ его взглядъ на иконопочитаніе. Икона есть проектъ — мысль характерно Оедоровская. «Человѣческая энергія можетъ не только открыть и лицезрѣть, но выявить во внѣ и обнаружить, временно закрѣпить и существенно выразить энергію Божества въ природномъ матеріалѣ». Также пытается авторъ раскрыть смыслъ ученія Св. Григорія Паламы о Фаворскомъ свѣтѣ и повѣйшаго ученія имяславія. Онъ видитъ въ ученіи о Фаворскомъ свѣтѣ утвержденіе возможности реального для человѣка преображенія естества, а въ имяславіи возможность человѣческой активности при помощи энергіи Бога-Слова, энергію имени. Такимъ образомъ наиболѣе мистико-созерцательному теченію въ Православіи дается актуальное истолкованіе, повышающее человѣческую энергію. Впрочемъ, для анонимнаго автора имяславіе можетъ получить смертобожническій и хлыстовскій уклонъ. Съ той же точки зрѣнія разсматривается раздѣленіе церквей. Тутъ нашъ авторъ, слѣдуя традиціи Оедорова, очень враждебенъ Западу и католицизму. Наряду со многими справедливыми утвержденіями, онъ говоритъ много несправедливаго. И остается непонятнымъ основное его утвержденіе. Авторъ «Смертобожничества» самъ признаетъ, что на Востокѣ былъ монофизитскій уклонъ и склонность къ подавленію человѣка и активности человѣческой природы. На Западѣ былъ скорѣе несторіанскій уклонъ. И нельзя отрицать, что человѣческая природа была болѣе активна и выражена на Западѣ, чѣмъ на Востокѣ. Та самая наука

и техника, на которыя Оедоровъ возлагалъ такія надежды въ дѣлѣ воскрешенія мертвыхъ, создана Западомъ, а не Востокомъ. Анонимный авторъ враждебно относится къ пониманію христианства, какъ религіи личнаго спасенія души. Но такое пониманіе христианства болѣе было свойственно восточной аскетикѣ, византійскому Православію. Католическая мистика болѣе антропологична, въ ней болѣе утверждается активность человѣка, чѣмъ въ неоплатонической мистикѣ Востока. Правда, человѣческая активность въ католичествѣ, какъ и человѣческая активность въ гуманизмѣ, не та, которая нужна автору «Смертобожничества», но все же это человѣческая активность и въ этой активности подготавливались и элементы, которые необходимы для Оедоровскаго «общаго дѣла», для всеобщаго воскрешенія. Въ православіи хранилась догматическая чистота и были великія потенціальныя богатства, но оно не актуализировало себя въ человѣческомъ дѣлѣ. На практикѣ сплошь и рядомъ торжествовало монофизитство и отразился человѣкъ и его активное призваніе въ мірѣ. Но одно вѣрно: въ католичествѣ, да и въ протестантизмѣ, центральной была идея оправданія и креста, и совершенно отодвинута на второй планъ идея преображенія и воскресенія. Въ центрѣ Православія — идея преображенія міра и Воскресенія, преображенія космическаго, особенно въ центрѣ русскаго Православія. И идея всеобщаго воскресенія и всеобщаго спасенія есть идея особенно близкая для русскаго Православія, но Православію не казеннаго, официального образца, которому эти чаянія всегда были чужды.

Огромную заслугу Н. Оедорова и Оедоровцевъ, къ которымъ принадлежитъ и авторъ «Смертобожничества», нужно прежде всего видѣть въ радикальномъ и дерзновенномъ утвержденіи активности чевѣка въ религіозной жизни, въ пониманіи христианства, какъ задачи стоящей передъ человѣкомъ, въ признаніи возможности догматическаго развитія. Это во всякомъ случаѣ живое направленіе, для котораго православіе не есть только консервированіе, не только вѣрность отвлеченному исповѣданію вѣры, а есть активное жизненное дѣло. «Смертобожничество» свидѣтельствуетъ о томъ, что внутри Россіи есть сейчасъ творческая религіозная мысль и жажда подлиннаго христіанскаго дѣланія, осуществленія христіанства въ жизни,

реального осуществленія христіанства, а не условно-символическаго и условно-риторическаго. Но въ этомъ направленіи, исходящемъ отъ Н. Оедорова, есть и своя ограниченность и свои дефекты. Основной дефектъ нужно видѣть въ непониманіи мистическаго значенія смерти и въ тенденціи къ натурализациі христіанскихъ тайнъ. Христосъ смертию смерть поправъ. Это значитъ, что христіанское отношеніе къ смерти двойственное и антиномическое. Смерть есть послѣдній врагъ, предѣльное выраженіе зла. Можно даже сказать, что всякое зло въ мірѣ есть та или иная форма смерти. Спасеніе есть прежде всего спасеніе міра отъ смерти, порожденной грѣхомъ. Но въ вольномъ принятіи смерти, въ жертвенной смерти есть путь спасенія. Путь спасенія лежитъ черезъ распятіе, т. е. черезъ смерть, но для окончательной побѣды надъ смертію, для воскресенія, которое есть послѣднее слово христіанства. Въ исторіи христіанства Голгофа, распятіе, жертва часто заслоняли Воскресеніе. И новая эпоха въ христіанствѣ означаетъ поворотъ къ послѣдней тайнѣ Воскресенія. И для богочеловѣческой христіанской религіи дѣло Воскресенія должно быть богочеловѣческимъ дѣломъ, въ которомъ будетъ дѣйствовать и человѣческая активность, и человѣческая свобода. У Н. Оедорова былъ слишкомъ натуралистическій уклонъ въ пониманіи человѣческой активности въ дѣлѣ Воскресенія и воскрешенія, но основная направленность его была глубоко истинная. Какъ представляетъ себѣ практическую борьбу со смертію авторъ «Смертобожничества», это видно будетъ по слѣдующимъ выпускамъ его труда, на который хотѣлось бы обратить вниманіе. Свою примѣчательную и заслужившую серьезнаго вниманія книгу, авторъ портитъ тѣмъ, что заканчиваетъ ее анафемствованіемъ «смертобожниковъ» по пяти параграфамъ. Воля къ анафемствованію есть воля противоположная волѣ къ всеобщему воскрешенію и спасенію.

Николай Бердяевъ.

IRENIKON. Bulletin mensuel des moines de l'union des églises. Pricuré d'Amay s.-Meuse. 1-re année. № 8-9. Novembre-Décembre 1926.

IRENIKON—COLLECTIA. № 1. Hiéromoine Lev. Les orientations de la pensée religieuse russe contemporaine. 1927

Для тѣхъ изъ читателей «Пути», которые

не знакомы съ «Иреникономъ», напомнимъ, что этотъ органъ новой конгрегации, образованной въ 1925 г. по личной инициативѣ папы Пія XI въ нѣдрахъ Бенедиктинскаго ордена. Цѣль новаго учрежденія, получившаго свой очагъ въ Бельгійскомъ монастырѣ Амэ, — «подготовлять медленной, мирной и братской работой возвращеніе отдѣлившихся вѣтвей христіанства къ вселенскому единству Церкви». Изъ всѣхъ католическихъ организаций, ставящихъ себѣ эту цѣль — уніи или соединенія церквей, — бенедиктинскій орденъ, безспорно, подходитъ къ дѣлу съ меньшей дозой политики или пропаганды. Его методъ можетъ быть выраженъ словами греческаго католическаго епископа Діонисія, приведенными въ № 8 «Иреникона» (стр. 350): «Изучать, чтобы узнавать другъ друга, узнавать, чтобы любить, любить, чтобы соединиться.» Бенедиктинцы, несомнѣнно, проникнуты не только большимъ интересомъ къ христіанскому Востоку, но и любовью къ нему, къ его религіознымъ сокровищамъ. Объ этомъ интересѣ, особенно въ литургической и археологической области, свидѣтельствуютъ и всѣ №№ издаваемого ими журнала. Можно даже подумать, что цѣль журнала не столько въ томъ, чтобы показать католичество православнымъ, сколько въ томъ, чтобы показать католикамъ православіе. «Ирениконъ» — органъ не пропаганды, а изученія, и его главное достоинство въ обиліи свѣжихъ матеріаловъ, при крайне ограниченномъ объемѣ (какихъ нибудь 40 страничекъ въ №). И при этомъ, помимо Востока, журналъ интересуется также церковными движеніями среди протестантовъ, особенно англо-католиковъ.

Изъ статей двухъ послѣднихъ №№ 1926 года отмѣтимъ: «Литургическая жизнь въ Римѣ прежде и теперь» (объ упадкѣ понтификальной мессы) — (Домъ Л. Бодуэна), Св. Оеодоръ Студитъ (іером. Лъва), о славянской исповѣди, о русскомъ обрядѣ бракосочетанія. «Посѣщеніе Факара» и «Въ Константинополѣ» рисуютъ образы прошлаго и нѣсколько современныхъ фигуръ греческой церкви.

Для русскаго читателя интересенъ отдѣлъ критики и рецензій. Онъ порадуется свѣдѣніями о текущихъ событіяхъ въ жизни восточной церкви и прочтетъ отзывы о большинствѣ выходящихъ за рубежомъ русскихъ книгъ. Мы находимъ здѣсь почти

всѣ изданія УМКА и даже перечень статей «Пути». Въ отзывахъ — полное отсутствіе полемики, даже по поводу книгъ съ антикатолическими тенденціями.

Позволяемъ себѣ привести изъ отдѣла хроники замѣтки, касающіяся русской церкви, о которой мы знаемъ такъ мало. Съ удовольствіемъ констатируемъ здѣсь совсѣмъ иное отношеніе къ обновленческому расколу, чѣмъ то, которое мы встрѣтили въ послѣдней книгѣ о. Д'Эрбиньи.

«..... Однимъ изъ излюбленныхъ средствъ антирелигіозной борьбы большевиковъ является, повидимому, секуляризація церквей. Въ «Ленинградѣ» за послѣднее время отмѣчено значительное число случаевъ. Однако, въ началѣ сентября имѣло мѣсто большое событіе въ противоположномъ смыслѣ. Знаменитая Александро-Невская Лавра, которая находилась въ рукахъ обновленцевъ и подѣ съ вѣтскими учрежденіями, была очищена отъ тѣхъ и другихъ и возвращена патріаршей церкви. Главный храмъ былъ освященъ заново, и на другой день въ него была перенесена рака съ мощами Св. Александра. Это было день его праздника (30 августа по старому стилю); десятки тысячъ православныхъ праздновали его торжественное возвращеніе. На ряду съ дѣломъ Исаакіевского собора, этотъ фактъ указываетъ на реакцію противъ обновленцевъ со стороны совѣтскихъ властей бывшей столицы.*) Однако, когда митрополитъ Сергій, управляющій православною церковью, назначилъ, послѣ ихъ изгнанія, митрополитомъ Петроградскимъ Юсифа, архіепископа Новгородскаго, послѣдній долженъ былъ скорѣй отправиться въ Москву для объясненій съ Г. П. У. Мы не знаемъ, чѣмъ кончилось это дѣло.

На Украинѣ «Липковщина» (національная украинская церковь) находится въ еще большемъ упадкѣ, чѣмъ церковь обновленцевъ, которые пополняютъ свои собственныя потери за ихъ счетъ. Они принимаютъ ихъ, какъ поставленныхъ законно, и безъ покаянія, несмотря на источникъ ихъ священства, о которомъ свидѣтельствуетъ ихъ кличка «самосвяты». Большевики преслѣдуютъ липковцевъ и въ результатѣ въ Харьковѣ образовался расколъ въ видѣ новаго «Собора право-

славной автокефальной національной украинской церкви», который отдѣлился отъ Кіева и объявилъ, что всѣ другія церкви «контрреволюционны и буржуазны». Въ Кіевѣ обновленцы достаточно сильны, они одни имѣютъ разрѣшеніе издавать журналъ, ведутъ усиленную пропаганду и занимаютъ часть знаменитой Печерской Лавры, гдѣ они открыли недавно семинарію. Они сообщаютъ всѣмъ, что на ихъ сторонѣ патріархи Константинополя, Антиохіи, Александріи и Иерусалима. Первый опровергалъ это; вѣрно ли это объ остальныхъ? Знаменательный фактъ: патріаршей церкви теперь удается, несмотря на запреты, печатать и распространять на Югѣ литературу для защиты отъ Новой церкви. Но, съ другой стороны, преслѣдованіе продолжается, и русское православіе, безъ сомнѣнія, прославится еще нѣсколькими мучениками и исповѣдниками христіанской вѣры. Одиннадцать епископовъ были изгнаны изъ Москвы; остались только двое. Въ Ростовѣ правительство затрачиваетъ миллионъ рублей на постройку крематорія, какъ средства антихристіанской пропаганды. Близъ Москвы былъ закрытъ Николо-Угрѣшскій монастырь. (№8, стр. 358-360).

«Упадокъ «синодальной церкви» обновленцевъ становится неоспоримымъ фактомъ. Въ недавно вышедшихъ официальныхъ протоколахъ послѣдняго Московскаго синода констатируется финансовая нужда, почти полное отсутствіе поддержки со стороны вѣрующихъ... Эта невозможность матеріальнаго обезпеченія, повидимому, и заставила большевиковъ отдать патріаршей церкви Александро-Невскую Лавру. «Тихоновцы» приняли ее, обязавшись реставрировать и содержать ее. Знаменательный фактъ, — на торжествѣ по случаю возвращенія Лавры, 12.000 вѣрующихъ въ одинъ часъ собрали 75.000 рублей. Погорѣвшая Троицкая церковь въ Петроградѣ была отстроена заново на средства прихожанъ. Такія предпріятія указываютъ не только на возвращеніе къ нѣсколько болѣе нормальнымъ условіямъ жизни, но и на преданность и жертвенную готовность вѣрующихъ, и на религіозную силу русской церкви. Однако, старая столица, теперь, быть можетъ, болѣе всего страдаетъ отъ отобранія и профанаціи церквей, это является, повидимому, главной формой преслѣдованія въ настоящий моментъ.

Если Петроградская Лавра возвращена

*) Такъ какъ именно здѣсь Введенскій преддалъ нѣкогда на смерть митрополита Веніамина, то вполне понятно, что народъ не любитъ новой церкви. (Прим. «Иреникона»)

церкви, Кієво-Печерская, говорятъ, будетъ обращена во «всеукраинскій городокъ-музей». Означаетъ ли это изгнаніе обновленцевъ, которые устроили здѣсь семинарію, или только очищеніе другихъ помѣщеній, занятыхъ совѣтскими учрежденіями?» (№ 9, стр. 391-392).

Въ добавленіе къ журналу «Irenikon» издается серія выпусковъ-брошюръ «Irenikon-Collection» первый ном. которой посвященъ религиозной мысли современной Россіи (въ эмиграціи). Геромонахъ Левъ прекрасно справился со своей нелегкой задачей: далъ на 30 страничкахъ сжатый, но интересный и обильно снабженный библиографическими примѣчаниями очеркъ различныхъ теченій русской религиозной мысли: 1) традиціонно-церковной, 2) реформаторской, 3) революціонной. Въ первой главѣ онъ рисуетъ «возвращеніе въ церковь» интеллигенціи, и два теченія: одно, которое онъ обозначаетъ именемъ «нео-славянофиловъ» и другое — евразійское. Вторая глава подраздѣляется на «новыя обновленческія церкви», расколъ и протестантизмъ. Третья излагаетъ отношеніе къ религіи революціонеровъ, Ленина, совѣтской власти, — и современное состояніе толстовства.

Авторъ стремится быть объективнымъ и почти всегда успѣваетъ въ этомъ, воздерживаясь отъ общихъ оцѣнокъ и прогнозовъ. За лапидарными строчками его чувствуется знаніе предмета и много мыслей — задавленныхъ и стиснутыхъ въ нижній этажъ примѣчаній. Кое-въ чемъ русскій читатель не можетъ согласиться съ авторомъ. Его понятіе славянофиловъ непомѣрно широко, обнимая въ прошломъ Каткова, Леонтьева, Побѣдоносцева, въ настоящемъ всѣ группы «Вѣхъ» и всѣхъ зарубежныхъ русскихъ философовъ, кромѣ евразійцевъ. Общая скобка, объемлющая имена Струве, о. Булгакова, Бердяева, даже Лосского, едва ли сохраняетъ какое-либо логическое значеніе. Религиозную философію евразійцевъ авторъ ищетъ на путяхъ сближенія съ Ираномъ и Индіей (не усматривая существеннаго турскаго содержанія евразійцевъ), хотя оговаривается, что быстрая эволюція этого теченія дѣлаетъ очень трудной его характеристику. Не правъ арх. Левъ, увѣряя (въ примѣчаніи стр. 25), что присоединеніе Малороссіи и ея «угнетеніе» помѣшали ей «оказать культурное воздѣйствіе на Россію». Вѣрно какъ разъ обрат-

ное. Наконецъ, не правъ онъ, повторяя съ чужихъ — къ сожалѣнію, русскихъ словъ — что черезъ У.М.С.А. «протестантизмъ просачивается въ среду русской эмиграціи» (Стр. 26). Но все это мелочи. Для иностранца брошюра о. Льва является прекраснымъ — и единственнымъ — введеніемъ въ современную русскую мысль и русскую религиозную жизнь. Для насъ интересны нѣкоторые его замѣчанія и приводимые имъ факты о внутри-россійской дѣйствительности. Авторъ, свидѣтельствуя о возрожденіи церкви, указываетъ, что въ народныхъ низахъ подъемъ вѣры, набулавшийся въ первые годы революціи, смѣнился отходомъ отъ церкви и ростомъ сектантства. (О сектантствѣ въ Россіи см. указываемый имъ выпускъ *Orientalia Christiana*. «Les sectes religieuses en Russie, leur succès, ses causes, 1926»).

Изъ характеристики обновленческихъ церквей, которая авторъ изображаетъ въ первоначальный моментъ ихъ реформаторскихъ экспансій, умалчивая о ихъ слияніи въ обезцвѣченную синодальную церковь, заимствуемъ одну подробность: «первымъ профессоромъ морали (?) въ Богословской Академіи Живой церкви въ Москвѣ, былъ протестантъ-американецъ» (стр. 25).

Послѣднее замѣчаніе. Изложеніе кончается на толстовствѣ. Авторъ правъ: «о толстовствѣ почти не говорятъ» теперь. Однако о. Левъ считаетъ нужнымъ привести слова Черткова: «тысячи русскихъ толстовцевъ, давая доказательства лояльности по отношенію къ совѣтамъ, терпѣливо и молча ждутъ великаго духовнаго возрожденія, когда ихъ идеи получатъ вліяніе». Кончая этимъ пророчествомъ свою брошюру въ сопровожденіи своихъ собственныхъ, осторожныхъ, но сочувственныхъ комментаріевъ, авторъ создаетъ у читателя неправильную перспективу. Это единственное отступленіе отъ поставленнаго себѣ авторомъ правила — воздержанія отъ прогнозовъ, боимся, обрываетъ его строгое и добросовѣстное изложеніе на фальшивой нотѣ.

Г. Федотовъ.

Л. П. КАРСАВИНЪ. «Святые Отцы и учителя Церкви. Раскрытіе Православія въ ихъ твореніяхъ». У.М.С.А. Press. Paris. Стр. 270.

Неутомимый писатель, блещущій столь же количествомъ, сколь и качествомъ своихъ трудовъ, подарилъ русскую богословскую литературу новой цѣнной книгой. Давно уже ощущался у насъ недоста-

токъ въ сжатомъ и строго научномъ изложеніи патристики. Настоящимъ трудомъ проф. Л. П. Карсавина, крупнѣйшаго знатока Св. От., этотъ недостатокъ пополненъ. Святоотеческая мысль представлена въ этой книгѣ единымъ монолитомъ, хотя всюду выдѣлено многообразіе индивидуальностей и подчеркнутъ историческій моментъ борьбы съ возникавшими различными ересями и лжеученіями (гностицизмомъ, арианствомъ, несторианствомъ и др.). Строго объективное изложение Отцевъ и учителей Церкви перемежается съ искусно сдѣланными выборками важнѣйшихъ мѣстъ изъ ихъ твореній. Это придаетъ разбираемой книгѣ, помимо всего прочаго, характеръ краткой святоотеческой хрестоматіи, почему ее и надо считать одинаково цѣнной, какъ въ смыслѣ учено-учебнаго пособия по патристикѣ, такъ и въ качествѣ настольной книги всякаго православнаго христіанина, въ душѣ котораго живетъ хотя бы малая искра святой любви и знательности въ дѣлахъ исповѣдуемой имъ вѣры. Мѣткія характеристики лжеученій и ересей, безпристрастное, хотя и неизмѣнно православное ихъ изложение дѣлаютъ книгу хорошимъ справочникомъ по ересеологіи. Особенно удался автору изложеніи гностическихъ системъ Василида и Валентина (стр. 27-45). Не менѣе удачное изложение Оригена (стр. 88-110) грѣшитъ нѣкоторой непропорціональной растянутостью, — обстоятельство, объясняемое, быть-можетъ, тѣмъ, что богословскій стиль самаго Л. П. Карсавина родствененъ стилю великаго александрійца, блистательно сочетающаго неоплатоническую мудрость съ предмѣрной и вѣчной истиной христіанскаго откровенія.

Какъ и подобало православному писателю и знатоку церковной исторіи, Л. П. Карсавинъ основное вдохновеніе своей книги сосредоточилъ на *борьбѣ за единую веру* (стр. 126-151), на св. Афанасіи Великомъ (стр. 152-162), на выработкѣ ученія о Троицѣ и каппадокійцахъ (стр. 163-180); св. Григорію Нисскому посвящено относительно болѣе всего мѣста (стр. 181-216) и изъ него же сдѣлано болѣе всего выдержекъ и цитатъ. Это объясняется тѣмъ, что, «система Григорія Нисскаго — одно изъ высшихъ и самыхъ глубокихъ индивидуальныхъ осмысленій христіанства» (стр. 217) — какъ не безъ основанія замѣчаетъ Л. П. Карсавинъ. Весьма характернымъ является отведеніе св. Іоанну Дамаскину одного изъ второстепенныхъ

мѣстъ на томъ основаніи, что «Дамаскинъ не обладалъ творческою богословски-философскою мыслью и его аристотелизмъ ей не способствовалъ» (стр. 245). Утвержденіе это можетъ показаться слишкомъ смѣлымъ и даже дерзкимъ. На этомъ необходимо остановиться. Шаблонъ далеко не святоотеческій и неправославный приучилъ русскіихъ школьничковъ (даже когда они въ рясахъ и на кафедрахъ) видѣть вершину богословствованія въ педантическомъ систематизмѣ латино-аристотелевскаго типа. Это и было причиной того, что вершиной святоотеческаго богословствованія считались и продолжаютъ считаться не сочиненія Іоанна Дамаскина противъ иконоборцевъ, не церковныя его пѣснопѣнія, гдѣ онъ безспорно гениаленъ и великъ, но «Точное изложеніе Православной вѣры» и «Источникъ знанія». Последнее легко объясняется тѣмъ, что «источникомъ знанія» русскіихъ богословствующихъ школьничковъ были не святоотеческія творенія, а посредственныя подражанія различнаго рода латино-аристотелевскимъ «суммамъ богословія», генеалогія которыхъ дѣйствительно восходитъ къ теоретическимъ произведеніямъ св. Іоанна Дамаскина.

Книга Л. П. Карсавина сосредоточена на основномъ періодѣ патристики, завершающимся св. Іоанномъ Дамаскинымъ, т. е. 8-мъ вѣкомъ. Этотъ періодъ вѣрно характеризуется авторомъ книги, какъ «величайшій и доннынѣ единственный періодъ въ развитіи христіанскаго богословія» (стр. 246). Конечно, на это можно было бы возразить тѣмъ, что и позже православная богословская мысль дала великія достиженія, поистинѣ, святоотеческаго типа. Сюда надо отнести, напр. преп. Симеона Нового Богослова, св. Григорія Паламу, плеяду восточныхъ отцевъ-литургистовъ въ родѣ Симеона Солунскаго, Николая Кавасилы и др. Полное упоминаніе о нихъ является серьезнымъ недостаткомъ книги. Не менѣе серьезнымъ недостаткомъ является невключеніе въ святоотеческую перспективу твореній Бл. Августина, тѣмъ болѣе, что проф. Л. П. Карсавинъ, крупнѣйшему знатоку западной схоластики и латинскаго богословія, болѣе, чѣмъ кому либо другому дана возможность указать на слабыхъ, и, съ точки зрѣнія Православія, подозрительныхъ сторонъ твореній епископа Иппонскаго, приведшія въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи на Западѣ къ уклоненіямъ отъ вселенской православной истины, какъ въ

области догматики, такъ и обще-философскаго мышления. Къ числу мелкихъ недостатковъ книги надо отнести вызывающую рѣшительную досаду и недоумѣніе транскрипцію греческихъ словъ латинскими буквами. Къ чему это? Лица, знающія греческій языкъ, безъ сомнѣнія, знаютъ и греческую азбуку; не знающимъ же греческаго языка латинская транскрипція не поможетъ ни въ какой степени. Литература патристики указана съ достаточной полнотой и глубокимъ знаніемъ дѣла.

Трудъ Л. П. Карсавина появился какъ разъ во время. Трудную эпоху переживаетъ Русская Православная Церковь. На нее ополчился духъ тьмы въ его двухъ разновидностяхъ. Первая — открытое внѣшнее невѣріе и внѣшнее насиліе гонителей, хотя и безмѣрно мучительна, но не такъ опасна. Вторая — ханжество, лицемеріе, политиканство, мракобѣсіе и внутрицерковная интрига — гораздо хуже, ибо она подъ маской церковности разлагаетъ и терзаетъ Церковь изнутри, отравляя ее ядовитыми токсинами духовеннаго нечестія и мраколюбія. Представители этого рода враговъ Церкви, люди большей частью малосвѣдущіе въ церковной письменности и нерѣдко круглые невѣжды, давно привыкли по шаблону, унаследованному отъ синодальнаго періода, смотрѣть на Церковь, какъ на оплотъ мертвечины, застою и тупой мыслелюбви — что инымъ изъ нихъ казалось необходимымъ въ видахъ политической реакціи. Эти люди не знаютъ того или не хотятъ примириться съ тѣмъ, что св. Отцы и учителя Церкви гармонично сочетаютъ благоговѣнное преклоненіе передъ Божественной истиной съ предѣльной глубиной философской мысли, и, часто изумительной смѣлостью дерзанія въ области метафизики — гдѣ они далеко оставляютъ за собою по внѣшности дерзкіе, внутренно же робкіе и косные опыты «безбожной» свѣтской мысли.

В. Н. Ильинъ.

КНИГА МЁЛЕРА О ЦЕРКВИ.

„Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dergestalt im Geiste der Kirchenväter der dreiersten Jahrhunderte von Johann Adam Möhler. 1925. Matthius Grünevald-Verlag).

О книгѣ Мёлера хочется многое сказать. За сто лѣтъ она не потухла, не остыла. И съ трудомъ вѣрится, что это книга начинающаго. Въ четкихъ и строгихъ выраже-

ніяхъ здѣсь раскрывается ясновидѣніе закаленной, пламенной вѣры. Это болѣе, чѣмъ только книга, богословскій трактатъ или философскій синтезъ. Это исповѣдь, вдохновенный разсказъ о томъ, что автору открылось въ отеческихъ твореніяхъ и черезъ нихъ. — Мёлеръ родился и выросъ въ эпоху религіознаго упадка и оскуднѣнія католическаго міра, на исходѣ вѣка Просвѣщенія. Изъ школы немноего онъ вынесъ, — сухія понятія и слова. Но изъ родного прошлаго онъ запомнилъ всѣ лучшія мечты о «соборности», и плотно облеклись для него эти мечты въ святоотеческихъ твореніяхъ. Западу хранили отеческія писанія, но сердцемъ оторвался отъ нихъ, забылъ о нихъ, ими не жилъ, не ими жилъ, — запомнилъ одного развѣ блаж. Августина. Отцовъ заслонили доктора средневѣковья и всего болѣе Тридентинумъ. Западу приходилось в о з в р а щ а т ь с я къ отцамъ, и не одной только памятью, но и волей. Мёлеръ былъ однимъ изъ первыхъ возвращавшихся. Патрология для него не была археологіей. Древнія писанія говорили ему не о древнемъ, не объ ушедшемъ. Въ отеческихъ твореніяхъ онъ открылъ, по его собственному признанію, «живое, свѣжее, полное христіанство». Всей душой и волей онъ уходилъ въ этотъ дивный міръ, мечтою жилъ въ древней Церкви. Это стремленіе къ истокамъ не было подобно протестантскому исканію «первохристіанства», хотя историческое вниманіе Мёлера и пробудилось въ протестантской школѣ. «Кто могъ забыть то, чѣмъ онъ былъ», говорилъ Мёлеръ, «никогда имъ не быть». И подъ памятью онъ разумѣлъ при этомъ не внѣшнее храненіе образовъ прошлаго, но живую непрерывность духовнаго бытія. Та к а я память возможна только въ Церкви, ибо только въ Ней есть подлинная цѣльность и непрерывность. Въ Церкви и только въ Ней есть преданіе, не какъ внѣшняя передача по преемству, но какъ живое тожество и взаимобообщеніе, преодолевающее время во Единомъ Духѣ Животворящемъ. Въ Церкви вовсе н ѣ т ь прошлаго, ибо нѣтъ его для Всесвятаго Духа. «Церковь не знаетъ прошлаго», говоритъ Мёлеръ, — «и прошлое, и будущее здѣсь теряютъ смыслъ и сливаются въ пребывающее настоящее». Въ благодатныхъ нѣдрахъ Церкви «вѣрующіе всѣхъ временъ становятся для насъ современниками», — и не только въ мечтательномъ единствѣ, но въ самомъ реальномъ и живомъ. Въ этомъ преодолѣніи вре-

мени и состоит полнота соборности, отмѣняющая всякое обособленіе и разрывность. Церковь имѣетъ соборную, к а о о л и ч е с к у ю п р и р о д у. Церковь, — но и только Она, — есть органическое цѣлое, единое великое тѣло, скрѣпляемое союзами любви и соединяемое силою Св. Духа, живущаго и пребывающаго въ немъ. — Мѣлеръ описываетъ благодатное единство Церкви въ терминахъ романтическаго идеализма. Но не изъ романтики черпаетъ онъ свое вдохновеніе. И слишкомъ многое отъ романтики его отдѣляется. Онъ не знаетъ «естественнаго» и потому невольнаго всеединства, — естественному бытію, напротивъ, свойственна разъединенность, разрывность, э г о и з м ъ. «Естественно» обособленіе, и этотъ «естественный» эгоизмъ становится въ христіанскомъ мірѣ началомъ ересей. Цѣльность осуществляется только въ Духѣ Святомъ, въ день Пятидесятницы, образовавшемъ Церковь и въ Ней создавшемъ жилище свое. Духъ Святой — основаніе Церкви, Она — дѣло Его, и только въ ней возможна и подлинная соединяющая любовь, — самъ по себѣ на нее человѣкъ не способенъ, она есть даръ и даваніе Духа. Въ этомъ рѣзкая и четкая грань между Мѣлеромъ и всякимъ романтическимъ «модернизмомъ». Богословіе Мелера опредѣляется не отвлеченными идеями органическаго историзма, а живымъ опытомъ. Не идея Церкви открылась ему въ вѣщемъ созерцаніи, но Она сама, — чрезъ сочувственное причастіе отеческому опыту. Въ своей книгѣ Мелеръ даетъ дѣйствительно только комментарий къ отеческимъ твореніямъ первыхъ трехъ вѣковъ и прежде всего къ твореніямъ св. Иринея.

Для современнаго католика книга Мелера приемлема только съ оговорками, и съ оговорками, разъѣдающими самую ея сердцевину. И не случайно при жизни Мелеръ всегда былъ подѣ подозрѣніемъ, — и съ Римской точки зрѣнія это не было напраслиной. Римскаго духа въ Мелерѣ, дѣйствительно, было мало. И напрасно указывать на эволюцію его взглядовъ, — онъ шелъ совсѣмъ не навстрѣчу Ватиканскимъ декретамъ. Всегда и неизмѣнно для него Церковь не была «убѣжденіемъ», — слово Христосъ насильственно соединилъ людей, «приказалъ ихъ другъ другу»... Церковь не раньше вѣрующихъ и не есть нѣчто отдѣльное и отличное отъ нихъ. Не всегда съ достаточной строгостію и осторожностію Мелеръ неизмѣнно подчеркиваетъ совершенно безспорную мысль о п е р в е н с т в ѣ

мистики предъ каноникой, — конечно, не мистическаго сепаратизма, но той соборной, к а о о л и ч е с к о й мистики, которая обоснована въ самомъ существѣ Церкви. Каноническій строй возможенъ по Мѣлеру только черезъ внутреннюю соборность, чрезъ совокупную жизнь вѣрующихъ въ единствѣ благодати, и онъ есть выраженіе и «олицетвореніе» этого благодатнаго единства, олицетвореніе этой соборной любви. Мѣлеръ отрицаетъ первичность и самостоятельность каноническаго элемента, но не его необходимость и безусловность, и всячески подчеркиваетъ только, что в л а с т ь въ Церкви есть функція и производная л ю б в и. «Эволюція» его воззрѣній состояла только въ томъ, что онъ съ теченіемъ времени сталъ придавать большее п р а к т и ч е с к о е значеніе каноническимъ формамъ, внѣшнимъ опорамъ единства, — однако, совсѣмъ не потому, что онъ измѣнилъ свой принципиальный взглядъ на церковный строй, а потому, что убѣдился въ человѣческой слабости. Исторически случилось такъ, — вотъ ходъ его мысли, — что въ Церковь вошли слабые люди, что уровень церковнаго народа упалъ, что для многихъ стало труднымъ «участіе всѣхъ христіанъ въ служеніи клира», — и тогда закономерно совершилось раздѣленіе клира отъ мирянъ, по жестокосердію и слабости человѣческой. Этимъ не отмѣняется и не обезцѣнивается начало «соборности», но нельзя и его превращать во внѣшній формальный и правовой принципъ. «Пусть вернется прежняя жизнь», говоритъ Мѣлеръ, — и «мы необходимо получимъ назадъ прежнія формы». Преобладаніе каноническаго и формальнаго элемента въ современной церковной жизни Запада для Мелера есть историческое явленіе, итогъ «экономическаго» приспособленія къ понизившемуся уровню общей жизни. Съ такой же точки зрѣнія онъ смотритъ и на папство. Въ ранніе годы онъ сомнѣвался въ самой возможности «примата одной отдѣльной церкви», т. е. единичнаго каноническаго средоточія. Въ дальнѣйшемъ онъ убѣдился въ практической цѣлесообразности такого средоточія, — въ тяжелыя времена Церкви. Папство для Мелера есть продуктъ исторіи, хотя и благодатный, а не изначальное намѣстничество Христу, — своего рода чрезвычайная диктатура на время смуты, а не интегральный элементъ церковнаго организма.

Самый смысл папскаго примата онъ усматриваетъ въ «согласіи Церкви», въ олицетвореніи и выраженіи Ея соборнаго единства. Примагъ имѣетъ для него характеръ только каноническій, а не догматическій. И Мелеръ подчеркиваетъ тѣ соблазны, которые заключены въ такомъ «сосредоточеніи всей церковной силы въ одномъ лицѣ». «Двѣ крайности», говоритъ онъ, — «возможны въ церковной жизни и обѣ называются эгоизмомъ, — или кажды й или одинъ хочетъ быть всѣмъ... — одинъ эгоизмъ порождаетъ другой. Но ни одинъ, ни каждый не долженъ быть всѣмъ, — всѣмъ могутъ быть только всѣ, и единство всѣхъ — только въ цѣломъ». Такое исповѣданіе соборности не могло вести къ Ватиканскимъ декретамъ. — Въ ученіи Мелера о Церкви есть другой изъянъ, и, думается, типическій для западнаго богослова. Ему не достаетъ христологическихъ корней. Раскрывая ученіе о Церкви, какъ единомъ благодатномъ Тѣлѣ, Мелеръ страннымъ образомъ слишкомъ мало пользуется апостольскимъ опредѣленіемъ Церкви, какъ Тѣла Христов а. И потому у него выходитъ, что Духъ Святой въ Церкви образуетъ свое Тѣло. Мѣсто Христа въ Церкви остается неяснымъ, и въ этомъ коренится неизбѣжная неясность въ раскрытіи единства Церкви. Церковное тѣло какъ бы заслоняетъ и у Мелера «Главу выше всѣхъ Церкви», Ея вѣчнаго Царя, Первосвященника и Пророка. Здѣсь Мелеръ остается вполне западнымъ человекомъ, и догматическіе изломы западнаго сознанія обезсиливаютъ его исповѣданіе соборности.

Огненная книга Мелера на Западѣ была скоро позабыта, и, конечно, не было въ этомъ случайности. Та «духовная весна» католической Германіи, однимъ изъ творцовъ и возбудителей которой онъ былъ, окончилась катастрофой и срывомъ. До этого крушенія Мелеръ не дожилъ. Не дожили до него и многіе изъ его сверстниковъ, соработниковъ и друзей. А тѣмъ,

кто дожилъ до рокового 1870 года и былъ застигнутъ Ватиканскими опредѣленіями, пришлось испытать горечь предѣльнаго мистическаго разочарованія. Иные мало-душно сдались и «покорились». Лучшіе замкнулись въ трагическомъ горѣ. Творческое половодье спало, духовный потокъ скрылся подъ спудомъ... Вдумчивый наблюдатель пойметъ всю неизбѣжность этого горькаго конца. Въ самомъ замыслѣ нѣмецкаго католическаго «возрожденія» была уже роковая обреченность, была какая то мечтательность. Во дни испытанія оказалось достаточно духовнаго мужества и силы чтобы устоять и «уйти». Но и тогда для большинства осталось неясно, что мало «уйти» и что надо «вернуться». За этимъ стояло нечувствіе и непониманіе церковнаго состоянія всего католическаго Запада, нечувствіе всей силы и реальности «раздѣленія». Исповѣдникамъ соборности казалось, что они всегда б ы л и , п р е б ы в а л и во вселенской и соборной Церкви, что Она всегда была на Западѣ и только-теперь, послѣ Ватиканскаго собора, впервые и вдругъ исчезаетъ, превращается въ нѣкій градъ Китежъ, и на ея мѣстѣ водворяется новая, Римская церковь. И вотъ оказалось, что одного волевого отказа мало и недостаточно для осуществленія соборнаго идеала, что онъ такъ и остается идеаломъ, неуловимою безплотной мечтой. А западная ограниченность и инертность мѣшала вернуться.

Трагедія Деллингера ожидала и Мелера, — въ давніе годы они были союзниками и друзьями. Въ старокатоличество рушилась и идея Мелера. Его церковный идеалъ оказывался нереальнымъ и неосуществимымъ на Западѣ, оказывался скованной и безсильной мечтой. То, что Мелеръ «открылъ» въ отеческихъ твореніяхъ, перестало когда то б ы т ь на Западѣ. Но томленіе и желаніе не есть еще возвратъ...

Георгій В. Флоровскій.

1927. II. 21.