

СОДЕРЖАНИЕ

Слово Святейшего Патриарха Алексия на Торжественном Акте Православного Свято-Тихоновского Богословского Института 18 ноября 2001 года	6
---	---

БОГОСЛОВИЕ

<i>Протопресвитер Борис Бобринский</i> Тайна Пресвятой Троицы	9
<i>Митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас</i> Личность и бытие <i>Пер. С. Чурсанова</i>	22

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

<i>Иерей Александр Прокопчук</i> Богословие Послания к Евреям	51
<i>А. Майборода</i> Слово «ипостась» в Священном Писании	63

ПАТРОЛОГИЯ

<i>Преподобный Максим Исповедник</i> Письмо 10, Иоанну Кувикуларию <i>Пер. и примеч. протоиерея Валентина Асмуса</i>	72
<i>Иерей Олег Давыденков</i> Учение Севира Антиохийского о «единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского	76
<i>П. Малков</i> Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных Отцов Церкви	88
<i>Ю. Максимов</i> Феодор Абу Курра и его место в истории ранней православной полемики с исламом	114
<i>Феодор Абу Курра, епископ Каррский</i> Диалоги с мусульманами <i>Пер. Ю. Максимова и А. Александяна</i>	124

ЛИТУРГИКА

С. Ванюков

Праздник Благовещения Пресвятой Богородицы в византийской и славянской богослужебной традиции 137

А. Никифорова

Праздничные блаженны из греческих Миней IX-XII веков библиотеки монастыря великомученицы Екатерины на Синае 155

КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

Протоиерей Всеволод Шпилер

6-я краткая памятная историко-каноническая записка о Константинопольской патриархии в связи с титулованием ее «Вселенской» 172

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

В. Кожевников

«Не по замышленію Бояню» (К проблеме главной идеи «Слова о полку Игореве») 195

А. Лаушкин

Митрополит Кирилл II и осмысление ордынского ига во второй половине XIII века 211

Протоиерей Валентин Асмус

К оценке богословия святителя Петра Могилы, митрополита Киевского 224

А. Мамонов

«Одна из нравственных сил»: вера в публицистике П. А. Валугева (1879-1880) 242

И. Воробьев

Митрополит Арсений (Стадницкий) и реформа среднего духовного образования 259

Письма святителя исповедника Виктора (Островидова) и Алексея Брусникаина к священномученику Гермогену (Долганеву)

Публ. и примеч. И. Ковалевой 279

Письма схиигумении Фамари (Марджановой) (в мантии Ювеналии) священномученику Гермогену (Долганеву) <i>Публ. и примеч. И. Ковалевой</i>	288
Переписка митрополита Иосифа (Петровых) с митрополитом Арсением (Стадницким) <i>Публ., вступл. и примеч. О. Ефремовой</i>	295
<i>А. Марчуков</i> Украинская автокефальная православная церковь: возникновение и особенности внутреннего устройства (1921-1922 годы)	320
О Церкви и государстве: материалы полемики конца 1920-х годов <i>Публ., вступл. и примеч. А. Мазырина</i>	337
«Сов. секретно. Срочно. Лично. Тов. Тучкову.» Донесения из Ленинграда в Москву, 1927-1928 годы <i>Публ., вступл. и примеч. А. Мазырина</i>	362
<i>А. Мазырин</i> Вопрос о взаимоотношениях священномученика митрополита Петра (Полянского) с «правой» церковной оппозицией и митрополитом Сергием (Страгородским)	386
«Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...» <i>Публ., вступл. и примеч. О. Косик</i>	432
<i>Н. Емельянов</i> Новомученики и исповедники из Российских универси- тетов	471

РАЗНОЕ

<i>М. Степанова</i> С благими намерениями?	483
---	-----

СЛОВО СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ
НА ТОРЖЕСТВЕННОМ АКТЕ
ПРАВОСЛАВНОГО СВЯТО-ТИХОНОВСКОГО БОГОСЛОВСКОГО ИНСТИТУТА
18 НОЯБРЯ 2001 ГОДА

Ваши Высокопреосвященства, Ваше Преосвященство, досточтимый отец Ректор, Ваши Высокопреподобия, дорогие братья и сестры!

Хотел бы поздравить всех вас с началом нового учебного года, который начинается в первый год XXI века.

Идет уже десятый год бытия Свято-Тихоновского Богословского Института, и мы можем сказать, что создание его было оправдано и он оправдывает свое назначение сегодня. То, что 3634 студента обучаются на очном и заочном отделениях в Православном Свято-Тихоновском Богословском Институте, – эта цифра говорит сама за себя. В этом году 191 человек закончили Институт и получили дипломы государственного образца. Ведется большая научная работа, издается много литературы. Большая работа ведется преподавателями ПСТБИ в исследовании жизни и подвигов новомучеников и исповедников Российских. Ведется богословская работа, пишутся статьи для Православной Энциклопедии. ПСТБИ ведет большую миссионерскую работу не только в миссионерских поездках, которые осуществлялись в этом году в Архангельскую область, Псковскую область, Ненецкий автономный округ, но каждодневную миссионерскую работу силами студентов в общении со студентами МГУ.

Несколько лет тому назад мы образовали в Московском Патриархате Миссионерский отдел для того, чтобы осуществлять миссию Церкви не в чужих странах, а в своей собственной стране, среди своего народа, который в течение 70 лет насильственно отторгался от веры в Бога, от нравственных христианских духовных ценностей.

В своем докладе Ректор Института привел пример, когда один из греческих подвижников очень образно говорил после освобождения Греции от турецкого пленения, что нужно не храмы строить, а школы. Я думаю, что мы, конечно, должны совмещать строительство и храмов, и при них, непременно, церковно-приходских воскресных школ, которые будут давать основы веры не только детям, но и взрослым, лишенным этого в прошлом. Сегодня сеть православных храмов в России, вероятно, еще не может удовлетворить в полной мере нужды нашего народа. Бывая в разных епархиях, в новых городах, которые появились на карте в советский период в связи с развитием нефтяной и газовой промышленности, скажем, в Ханты-Мансийском автономном округе осенью этого года, я могу свидетельствовать, что всюду, во всех этих городах открываются храмы. И в Ханты-Мансийском округе уже около пятидесяти храмов построили. И везде должны быть места, куда люди будут приходить не только для молитвы, но где они будут узнавать основы веры, христианской нравственности и духовности.

Да, мы за образование. Поэтому мы уже в течение нескольких лет вместе с Министерством образования осуществляем глубокое сотрудничество по поводу высшего духовного образования, введения в государственные вузы образовательного направления «Теология» и в средние учебные заведения – предмета «Основы православной культуры». Мы только что вышли из семидесятилетнего духовного плена, но вся наша культура имеет христианские основы, она основана на христианской православной истории, и знать свою православную историю должен каждый культурный человек.

В дореволюционный период была допущена ошибка, когда духовные училища давали образование сравнительно малообеспеченному сословию – детям духовенства, и хорошие ученики потом, естественно, шли в семинарию. Но не всегда стопроцентный состав учащихся дореволюционной семинарии имел призвание к пастырскому служению. Сегодня в наших духовных школах от 16 до 20 % детей священнослужителей, в дореволюционной школе их было 100 %. Для того, чтобы быть священнослужителем, для того, чтобы быть тружеником Церкви, для того, чтобы быть сестрой милосердия, как мы знаем по опыту, нужно иметь и призвание, и образование.

Я хотел бы сказать слова благодарности Ректору Института, профессору протоиерею Владимиру Воробьеву, профессорам, преподавателям, духовным и светским лицам, которые преподают в Институте, за их подвижнический труд, который они несут, просвещая, научая, утверждая в вере и помогая студентам получать знания, которые, несомненно, пригодятся им для самостоятельной жизни на разных церковных поприщах, к которым готовит их Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт.

Хочу также сказать слова благодарности Министерству образования РФ, которое с пониманием относится к нашим предложениям. Координационный совет, который был нами совместно создан, продуктивно

работает и находит пути сотрудничества в будущем и пути воспитания нашей российской молодежи, потому что без нравственных духовных основ мы не создадим новую великую Россию.

Молитвенно желаю благословенных успехов тем, кто руководит, преподает, трудится в Свято-Тихоновском Богословском Институте, а тем, кто учится, желаю приобрести знания для того, чтобы эти знания нести в народ, просвещать и научать его.

Поздравляю всех с Годичным Актом. Годичный Акт Православного Свято-Тихоновского Богословского Института в этот день собирает всех вместе и у нас есть возможность встретиться, обменяться мнениями, послушать, как славит Господа сводный хор ПСТБИ, узнать, как осуществляется работа, и как руководство Института смотрит в будущее, и какие задачи оно видит перед собой.

С праздником!

ТАЙНА ПРЕСВЯТОЙ ТРОИЦЫ

Общее введение

1. Бог есть Троица

В своем учении о Тайне Божественного бытия учебники православного догматического богословия, следуя классическому методу западной схоластики (влияние которой сильно сказалось в современную эпоху на православном богословии), различают обычно раздел «О Боге едином» (так называемый *de Deo uno*), в котором говорится о Божественной сущности и атрибутах, и раздел «О Боге троичном» (*de Deo trino*), который рассматривает самую тайну Пресвятой Троицы.

Такой подход скорее философский, «сущностный», чем богословский, «личностный». Он рассматривает Божественную сущность «саму в себе», до и вне всякого упоминания об Ипостасях или Лицах Пресвятой Троицы. Тем самым он как бы «рядопологает» оба аспекта Божественного бытия.

На мой взгляд, такой школьный подход извращает живое и подлинное православное Предание. Тайна Бога Живого есть тайна Троицтва. Слово «триединство» часто встречается в русском современном богословии. Оно соединяет в себе понятие троичности и понятие единства в одном выражении и подчеркивает их нераздельность и их взаимосвязанность. Нельзя ни расчленять Троицу, ни допустить, даже в целях удобства изложения, чтобы одно понятие предшествовало другому:

«Не успею помыслить об едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым, Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупаю в умозерцании Трех, вижу Единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света»¹.

Нельзя говорить о единстве Божиим, о Божественных энергиях, не относя их непосредственно к Ипостасям или Лицам Пресвятой Троицы, то есть не осознавая, что любое проявление Бога вовне есть явление Бога Троицы, ибо Божественные Лица определяют бытие Божие, Божественную жизнь, которую Они нам открывают и к которой нас приобщают во всей ее простоте и богатстве. Отец всегда за пределами, Он – исток всякого имени Божия, всякой Божественной энергии; Сын – Его образ; Дух – печать истины, жизни и радости.

И потому нам подобает прибегнуть к иному языку, чем философы, когда мы дерзаем говорить о вечности Бога, о Его премудрости, всемогуществе или благодати. Этот язык может быть лишь языком Откровения, причем Откровения троичного. Необходимо исходить из тайны троичности как исходной и как предельной точки всякого размышления о Боге, о Божественной сущности и энергиях. С другой стороны, следует напомнить о главных аспектах всеобщего троичного Домостроительства по отношению к миру.

2. Троичное богословие и троичное Домостроительство

Вслед за святоотеческой мыслью православное богословие справедливо различает троичное «богословие» и троичное «Домостроительство». Троичное богословие относится к тайне Святой Троицы в Ее внутривещной вечности, в бесконечном и блаженном общении Божественных Лиц Друг с Другом и вне всякого упоминания о творении. Троичное же Домостроительство означает совместное действие Пресвятой Троицы *ad extra*, то есть «во вне», в творении, в промышленности и восстановлении тварного мира в благобытии и в общении с Богом. Различие между троичным богословием и троичным Домостроительством существенно, но также и относительно.

Существенно. Ибо если Бог никак не определяется для и в зависимости от мира, то и мир и человек, напротив, воспринимаются в их отношении к Богу.

Относительно. Так как христианское богословие существует в напряжении между а) сотериологической перспективой откровения, так как все, что Бог открывает нам о Себе, касается нашего спасения, нашей вечной жизни, и б) Божественной онтологией. Так, в ответ на арианство и одновременно следуя динамике и внутренней необходимости, присущей человеческому духу, православное богословие, в особенности начи-

¹ *Святитель Григорий Богослов*. Проповедь о крещении. Русск. пер. Т. 1. С. 571.

ная с Афанасия Великого и Каппадокийцев, исходя из плана троичного Домостроительства нашего Спасения, возвысилось до созерцания Божественной Троицы Самой в Себе, достигая крайних пределов того, что человеческая мысль и язык могут выразить, рассуждая о предвечных свойствах единого Бога и Божественных Лиц.

Такой подход является основанием православного догматического богословия в его учении о Боге, непостижимом в Своей сущности, о троичных Ипостасях и о Божественных нетварных энергиях. Но и в таком изложении следует избегать отвлеченного размышления, когда сперва разрабатывается глава о единстве Бога, Его сущности, Его вечном бытии, абсолютном и совершенном, а затем описываются Его свойства, совершенства, энергии и лишь потом, в самом конце, доходят до учения о Троице.

Православное богословие страдало и еще страдает из-за расхождения между богословием о вечной и имманентной сущности Бога и о Домостроительстве Его творения. Обе эти области, конечно, не сливаются. Именно потому, что Бог есть Троица, любовь, полнота жизни и славы, Он творит и возносит мир, чтобы приобщить его к Своей Собственной жизни. Троичная онтология определяет историю Спасения. Но на уровне богопознания, на уровне богословского мышления движение должно быть обратным. Только в той мере, в какой любящий Отец открывается в полноте в воплощенном Сыне и в животворящей силе Святого Духа, богословский и духовный взор может возноситься до созерцания троичного Бытия. Предельное слово, когда-либо сказанное человеком и услышанное Иоанном Богословом, когда он возлежал на груди Самого Спасителя², подводит итог четвертому Евангелию, написанному Апостолом к концу его жизни. Слово это – «Бог есть Любовь» (1 Ин 4:16).

3. Троичное измерение богословия

Нельзя богословствовать о мире, человеке, Церкви и о таинствах в самих себе, вне непосредственного соотношения их с Пресвятой Троицей, то есть с тайной Христовой, с силой и веянием Духа и любящей волей Отца. Прежде всего ошибочно пытаться сначала определять человека в самом себе и лишь затем представлять его в отношении к Богу, Который в этом случае всегда останется для него кем-то внешним.

Мы не можем осмыслить мир вне откровения Божия о том, что само мироздание есть творческий акт Божественной Троицы, творящей мир из ничего, ради свободного и проистекающего из любви общения с ним. Таким образом, тварь находится одновременно в Боге и вне Его, в некоей встрече с Ним лицом к лицу, обладая свободой противостоять Ему. Здесь также важно, рассматривать ли тайну творения в перспективе абстрактного единого Божества, или же в перспективе троичного Божественного бытия. Христологическое и пневматологическое измерения творения дополняют друг друга; их отсутствие, напротив, обедняет и обесценивает сам христианский подход к осмыслению творения. Все богословие христианского символизма, и в конечном итоге таинств, связано с троичным подходом к творению. Этот подход разрушается, если Творец рассматривается лишь как абстрактная сущность, отношение которой к миру связано механической причинностью. В конечном итоге вся тайна Боговоплощения, Искупления и дарования Святого Духа должна рассматриваться в связи с первоначальным творением, устроенным и оживотворенным действием Пресвятой Троицы.

В частности, в этой перспективе тайна человека приобретает особый смысл, находя свое место в космическом синтезе. Антропологические выводы из троичного догмата огромны. Они предопределяют саму сущность человека. Односторонний подход к Богу как к монаде и к человеку, сотворенному по образу этой монады, привел бы к противопоставлению двух монад, Божественной и человеческой (монада является замкнутой единицей, индивидуальностью, закрытой самой в себе), и к невыносимому противостоянию лицом к лицу, в котором человек был бы раздавлен или растворен. Напротив, неся на себе образ Пресвятой Троицы, человеческая ипостась определяет себя как существо, способное к общению. Она обновлена Воплощением Слова, тайной Воскресения Христова и изливанием Святого Духа в предельных глубинах личного бытия. Обожение, как личное, так и космическое, может быть выражено лишь благодаря троичным категориям.

Через всю историю, идущую от первоначального замысла о твари, ее грехопадения, от Воплощения и Искупления, тайна Спасения открывается как новое творение в единстве троичного замысла, в Домостроительстве троичной любви, открытой Спасителем во всей ее полноте. Важно не обеднять тайну Спасения, ограничивая ее лишь христологическим измерением. Она коренится в предвечном троичном замысле творения, развивается в «евангельской подготовке» Ветхого Завета, который сам пронизан троичными предчувствиями и постепенным их осмыслением, хотя и ограниченным; наконец, она раскрывается в ярком свете Пасхи. Первая проповедь апостола Петра в день Пятидесятницы созвучна этой троичной

² Ср.: Ин 13:23.

перспективе и вводит нас в нее. Вся полнота Спасения выражается в разнообразии троичных действий, троичных энергий, которые не искусственно прибавляются к сущности единого Бога, но необходимым образом являют личные свойства Божественных Ипостасей. Личный характер троичных Ипостасей обнаруживается не столько в Их творческом и спасительном действии в мире, сколько в надмирном бытии и вечном троичном общении.

Наконец, Церковь, это Божественное «место», в котором действует благодать, где совершается спасение, эта Церковь открывается как отблеск или, по выражению блаженного Августина, как «расширение к людям троичной семьи», троичного общения. Троичные структуры, присутствующие в таинствах, в богослужении, в богословии о Церкви, неотделимы от троичного догмата.

4. Откровение и познание троичной тайны

а. Хронологический подход к истории Спасения

Когда мы касаемся обширной темы церковного углубления троичного догмата, мы сразу наталкиваемся на проблему определения исходной точки откровения и познания троичной тайны. Богооткровение и Богопознание не тождественны, они не совпадают. Они обозначают и предполагают очень разные подходы, хотя и дополняющие друг друга. Здесь ставится вопрос о методах богословского познания. Существует классический метод для изучения развития троичного откровения, который можно было бы назвать хронологическим или доктринальным: от первых прообразов, первых предчувствий Ветхого Завета до Новозаветной полноты; затем, внутри самого Нового Завета, через все учение Спасителя, Его слова, Его действия, от Галилеи до Страстей и далее, в последующих свидетельствах. Наконец, от писаний мужей апостольских до первых Вселенских Соборов. На самом деле раскрытие троичного догмата не останавливается на II Вселенском Соборе, но развивается через так называемый христологический период (продолжающийся приблизительно до VIII века и особенно отмеченный провозглашениями тайны Христовой во всей ее многогранности) до пневматологического периода (продолжающегося приблизительно до XIV века и завершающегося паламитским синтезом, в котором, главным образом, рассматривается участие человека в тайне Христа посредством благодати Святого Духа). В наши же дни троичный догмат раскрывается в так называемом «времени Церкви». Богословское развитие неоспоримо, хотя оно и совершается неравномерно, проходя через моменты подъема, периоды подспудного развития, вместе с тем, через времена упадка и даже кризисов.

б. Второй подход: церковный и сакраментальный опыт

Второй метод – экспериментальный, и, по сравнению с предыдущим, он идет как бы обратным путем. Он исходит из литургического, сакраментального и духовного опыта Церкви; он глубоко укоренен в Библии. Обращаясь к Преданию и Писанию, он исследует живое Слово, в котором смысл и язык выражения неразделимы, он обращается вспять через века, чтобы узреть в Ветхом Завете троичные образы Слова и Духа.

Не следует противопоставлять эти два метода. Живое богословие не может отвлечься от живой среды церковного Тела, в котором веет Дух ведения и истины. Богословское прочтение Писания не может происходить вне Предания, которое поколение за поколением исследует Библию, чтобы обнаружить в ней живое присутствие Спасителя и в Нем Лик Отчий. Таким образом, мы научаемся читать Писание в разных регистрах: историческом, буквальном и одновременно в типологическом или прообразовательном (то есть находящем «образы» Христа или Духа или Церкви и Божьей Матери в писаниях Ветхого Завета). Типологическое прочтение раскрывает самую сущность Ветхого Завета, оно выявляет его связь с Новым Заветом как с его завершением и исполнением. Существует типологическое прочтение Ветхого Завета в самом Ветхом Завете, в частности, в мессианском или в духовном истолковании Исхода или Песни Песней. Но для христианского прочтения мессианская или духовная типология является лишь преддверием, которое находит свое завершение во Христе. Подлинно христианская типология включает в себя еще третий аспект, аспект таинств, который на свойственном ему символическом языке указывает на исполнение во Христе ветхозаветных прообразов: еля, священнодействий, жертвоприношений, храма, священства.

Все символы, образы, троичные «тени» (Быт 18, Ис 6 и т. д.) находят свое завершение в откровении Троицы, Которая есть откровение не только триединства, но также и особенностей каждой Ипостаси: Отцовства, Сыновства, животворящего Дуновения, – особенностей, о которых в изобилии свидетельствует Ветхий Завет.

в. Проблема постепенного раскрытия троичного догмата

«Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, и не с такой ясностью – Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Не безопасно было, прежде нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде нежели признан Сын (выражусь несколько смело), обременять нас проповедью о Духе Святом и подвергать опасности утратить послед-

ние силы, как бывает с людьми, которые обременены пищей, принятой не в меру, или слабое еще зрение устремляют на солнечный свет. Надлежало же, чтобы солнечный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, «восхождениями», поступлениями от славы в славу и преуспеяниями»³.

Этот текст с большой яркостью повествует о догматическом развитии не только от Ветхого Завета к Новому, но и от Нового Завета к Церкви. Святитель Григорий Богослов отличается в этом от святителя Василия Великого, который гораздо строже применяет принцип традиционности и древности. Конечно, диалектически выстраивая свою аргументацию, Григорий Богослов мог законно отметить догматическое новшество исповедания Божества Святого Духа, так как эта божественность не столь ясно сформулирована в Писании. В Новом Завете она лишь предчувствуется через откровение Сына. Я все же не думаю, что такая схема в достаточной мере отражает:

1. Постепенное откровение всех трех Лиц в целом, Их взаимоотношения и Их совместное действие.
2. Всеобщую незавершенность Ветхого Завета, когда он говорит не только о Духе, но и о Сыне и даже об Отце.
3. Обратный подход, который тоже возможен, показывает собственное действие Святого Духа и Слова в Ветхом Завете: первого – в книгах Пророков и Судей, второго – в Законе и Пророках; затем выявляет откровение Имени Отца в Евангелиях, (Ин 17 и Ин 18), чтобы завершиться на троичной целеустремленности Домостроительства Спасения, как это представляет апостол Павел (1 Кор 15:24, 28). Святитель Иларий Пиктавийский считал, что евреи «не знают тайны Божией» и тем самым игнорируют и Отца, и Сына, «почитая только Бога, но не Отца»⁴.

Эти замечания позволяют нам дополнить и уточнить текст святителя Григория Богослова, а главное, они напоминают, что постепенное откровение Божественных Лиц, то есть Их Божественность и Их Ипостасность, всегда происходит в Церкви, в новозаветном эоне через опыт, который Церковь имеет об Откровении троичной жизни. Мы можем сказать что:

1. Новый Завет предлагает вершины троичного Откровения, достаточного на все времена.
2. В христианском Предании раскрывается Новозаветное Откровение с большей или меньшей силой в зависимости от эпохи.
3. Предание возвращает нас всегда к словам Христа – дарователя Духа как к предельной и совершенной норме.

Изучая Новый Завет, мы увидим далее, что в нем имеется несколько троичных схем и ни одной из них нельзя пренебрегать.

В заключение скажу, что необходимо главным образом:

а) указать на связь между двумя Заветами в терминологии и в священном языке; распознать в них развитие Откровения, указать на духовное богатство Псалмов как на книгу молитвы Церкви. На эту связь Христос указывает как в Своей личной молитве, так и в общей молитве, данной Им Самим в форме первосвященнической молитвы (Ин 17), а также и в молитве «Отче наш».

б) напомнить также и о разрыве между двумя Заветами, на ограниченность Закона и Пророков, на их недостаточность и замкнутость.

в) на совершенную новизну Нового Завета, Откровения Христа и Пятидесятницы.

г) Перечитать Писание в свете Христова Откровения и опыта Пятидесятницы, распознать ветхозаветные чаяния, снять покровы⁵, преодолеть средостение между Церковью и Израилем, не через поиск общего знаменателя, а через «открытое» чтение Ветхого Завета.

д) указать также на непрерывность между Евангелием и Преданием и на возможность уяснения Откровения в самом Предании, как это предлагает святитель Григорий Богослов.

е) но все это возможно лишь при условии, что будут подчеркнуты исключительность и полнота Откровения во Христе и в Новом Завете, а также сакраментальное, литургическое, духовное измерение богословского мышления и троичного познания, ибо в конечном итоге подлинное знание предполагает живое, личное Богообщение.

5. Богословское образование

³ Святитель Григорий Богослов. Т. 1. С. 458.

⁴ De Trinitate. V, 27

⁵ Ср.: 2 Кор 3:14

Для изложения православного учения о Пресвятой Троице я буду по очереди рассматривать главы о «евангельской подготовке» Ветхого Завета, о полноте троичного Откровения в Евангелиях и в книгах Нового Завета и о литургическом и патристическом Предании Православной Церкви.

1. В Ветхом Завете имеются предчувствия и предвосхищения великих евангельских истин. Хотя мы не находим отношения к Богу как к Отцу, все же понятие отцовства присутствует в идеях Божьего милосердия, благоутробия, всепрощения, в Его многообразном и терпеливом воспитании израильского народа. Избранничество Израиля выражается в терминах усыновления или бракосочетания. Так же мы встречаемся и с действием Духа Святого, «глаголавшего» в пророках и наполняющего Писание. Он наполняет жизнью и истиной Слово Божие как конститутивное начало в истории Израиля и его Союза.

2. Троичное Откровение разворачивается в Евангелиях в жизни Иисуса Христа. Говорить о Христе – это говорить об Отце и о Духе Святом и наоборот. Глава о троичном Откровении в Евангелиях будет фактически христологической, так как во Христе Отец «делает» (Ин 5:17), а Дух Святой неотделим от делания Христового (Лк 4:14–22). Таково ядро православного Троичного богосмыслия. Все остальное вытекает из этого. И всегда необходимо иметь в виду троичную перспективу дела Христа, Его Личности и Его Жертвы. Точно так же сошествие Святого Духа в Пятидесятницу является актуализацией дела и присутствия Спасителя во времени Церкви.

Итак, между жизнью Христа и присутствием в Нем Духа Святого мы находим полное и совершенное совпадение. Дух во Христе и Христос в Духе пребывают в полной прозрачности и взаимодействии. В свою очередь Иисус Христос обещает, посылает, дарует Духа, Которым Он наполнен. В Евхаристии совершается одновременно историческая и непрерывная Пятидесятница Церкви.

3. Во всей жизни Церкви чередуются оба эти момента:

а) Святой Дух собирает нас и созидает из нас Тело Христово, церковное и соборное, воссоздает в нас образ Христа через таинства, делает присутствие Христа в нас и наше присутствие в Нем личным и полным (через общение живых, усопших и святых). Дух соделывает нас сотелесными и единокровными Христу и через Него усыновляет нас Отцу. Это усыновление есть самое таинственное, что может быть в нашем духовном становлении.

б) Будучи живыми членами Тела Христова, мы становимся, по данному обещанию Христову (Ин 14:16; Евр 9:24), через непрерывную, небесную молитву Первосвященника Иисуса Христа обителью Святого Духа. Дары Духа, Его плоды – это духовные харизмы, в которых Он скрывается и в Иисусе Христе, и в нас самих. В этих дарах Спаситель становится видим по мере того, как Его образ запечатлевается и изображается в нас (ср.: Гал 4:19). Вот почему «Домостроительство Сына» и «Домостроительство Духа» (излюбленное выражение В. Н. Лосского, заимствованное им у святителя Григория Богослова) совпадают в жизни Иисуса Христа (в Котором действует Дух) и в жизни Церкви (в которой Дух являет Христа).

Итак, Церковь есть приобщение к Божественной Троице, дар жизни и любви Отца Светов, присутствие Христа и воспоминание о Нем в молитве, свидетельстве миру и богослужении, освящающая сила Святого Духа, ведущего внутренним Своим голосом Церковь и ее чад к конечному свершению (1 Ин 2:20, 27; см. также у священномученика Игнатия Антиохийского: «Живая вода шепчет внутри меня и говорит: иди ко Отцу»⁶).

4. В этом труде я уделяю большую часть своего внимания Священному Писанию, что никак не означает какого-либо умаления ни православного святоотеческого и литургического Предания, ни современной православной мысли. Между этими областями нет противоречия. Отцы Церкви целиком устремлены к Священному Писанию и из него исходят; они его толкуют, и оно является для них предельной нормой и критерием их учения. Есть глубокое совпадение между библейским богословием и богосмыслием Отцов, хотя терминология безусловно разная. Создается новый язык, но он выражает и сохраняет преемственность, а не выдумывает все заново. Конечно, возникают новые вопрошания: Божественность Христа, соединение двух природ, понятие Ипостаси, единосущия, исхождение Святого Духа, – но все это уже содержится или сокрыто в Писаниях.

6. Язык и тайна

Надо быть осторожным, чтобы не замыкаться и не потеряться в некотором смысле эзотерической терминологии святоотеческого Предания. Когда богословский язык отрешается от живого опыта Бога и святости, то он становится жаргоном, пустословием, теорией. Нам следует избегать жонглирования богословскими понятиями. Божественные свойства являются живоносными энергиями, наполненными святостью, Боже-

⁶ Послание к Римлянам. 7:2.

ственной славой, они как бы лучи троичного Солнца, которые нас освещают, нас преображают и приобщают к вечной Божественной жизни. В свою очередь Божественная сущность не должна становиться отвлеченным понятием. Она обозначает тайну запредельного Божественного бытия, которое ни язык, ни мысль не могут постичь, тайну бесконечной славы, к которой Бог нас влечет, выводя нас за наши собственные пределы.

Наконец, с тех пор, как Бог стал человеком, чтобы нас обожить, брачный союз между Богом и человеком стал нерасторжимым. Мы не можем говорить о «Бог в Себе» вне союза любви, который Он заключил с человечеством. С тех пор, как Воскресший Христос вознесся на небеса и воссел одесную Отца, наше человеческое естество приобщено к Божественной жизни, хотя это не означает, что Бог «соизмерим» с человеком. Икона «Троица» Рублева хорошо выражает предвечный круг любви, который открывается для твари и который делает ее участницей вечной троичной Трапезы.

ЛИЧНОСТНОСТЬ И БЫТИЕ**

Уважение к «личностной идентичности» человека является, возможно, важнейшим идеалом нашего времени. Попытка современного гуманизма вытеснить христианство во всем, что бы ни касалось достоинства человека, привела к отделению концепции личности от богословия и к ее объединению с идеей автономной морали или с экзистенциальной философией, которая носит чисто гуманистический характер. Так, хотя в настоящее время личность и «личностная идентичность» широко обсуждаются в качестве высшего идеала, никто, похоже, не признает, что *исторически*, а также *экзистенциально* концепция личности неразрывно связана с богословием. В очень узких рамках настоящего исследования будет сделана попытка показать, как глубока и нерасторжима связь, соединяющая концепцию личности со святоотеческим богословием и экклесиологией. Личность и как концепция, и как живая объективная реальность представляет собой в чистом виде продукт святоотеческой мысли. Без нее глубочайшее значение личности не может быть ни понято, ни обосновано.

**I. От маски к личности:
зарождение онтологии личности**

1. Многие авторы характеризуют древнегреческую мысль как «не личностную» по своему существу¹. В ее платоновском направлении все конкретное и «индивидуальное» в конечном счете оказывается отнесенным к абстрактным идеям, которые и представляют собой ее основу и конечное оправдание. Аристотелевская философия с ее акцентом на конкретном и индивидуальном дает основу для некоторой концепции личности, однако неспособность этой философии обосновать постоянство, своего рода неразрывность и «вечную жизнь» всего психофизического состава человека делает невозможным соединение личности человека с его «сущностью» (οὐς...α), а значит – и с подлинной онтологией. В платоновской мысли личность представляет собой концепцию онтологически невозможную по той причине, что душа, обеспечивающая целостность человека, не связана постоянно с конкретным «индивидуумом», – она живет вечно, но может соединиться с другим конкретным телом, составив иное «отдельное бытие», например – при перевоплощении². С другой стороны, по Аристотелю, личность оказывается концепцией логически невозможной именно потому,

* Один из самых известных современных православных богословов, митрополит Пергамский Иоанн Зизиулас, родился в 1931 году в Греции. Окончил богословский факультет Афинского университета. В 1965 году получил степень доктора богословия. Изучал богословие в Гарварде. В настоящее время является профессором университета Глазго.

** Перевод выполнен по изданию: *Zizioulas, John D. Personhood and Being. I. From Mask to Person: The Birth of an Ontology of Personhood // Zizioulas, John D. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church / John D. Zizioulas. With a forew. by John Meyendorff. Crestwood (NY), 1993. (Contemporary Greek Theologians; № 4). P. 27-49. Пояснения, помеченные звездочками, а также заключенные в фигурные скобки, внесены переводчиком.*

¹ Наиболее категорическое, хотя и в чем-то без сомнения одностороннее и заостренное выражение этой точки зрения можно обнаружить в следующих словах современного русского ученого – А. Ф. Лосева, который, основываясь на изучении платонизма и находясь под впечатлением гегелевского понимания классической греческой культуры сквозь призму античной скульптуры, писал: «На темном фоне в результате распределения света и тени вырисовывается слепое, бесцветное, холодное, мраморное и божественно прекрасное, гордое и величественное тело – статуя. И мир – такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи – все таит под собой первичную скульптурную интуицию... Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая личность с своим собственным именем... И нет вообще никого. Есть тела, и есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи». Цит. по: *G. Florovsky. Eschatology in the Patristic Age: An Introduction // Studia Patristica, ed. F. L. Cross, II (1957). P. 235-250, на p. 248. {Русский текст дан по: Протоиерей Георгий Флоровский. Век патристики и эсхатология. Введение // Протоиерей Георгий Флоровский. Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 228-242. С. 238}.*

² Согласно диалогу Платона *Тимей* (41 D f.) все души были созданы подобными, – они стали «различными» только тогда, когда приобрели тела. Можно предположить (см. например: *E. Rohde. Psyche. 1925. P. 472*), что это означает различие в воплощенной душе своего рода «индивидуальности». Однако Платон, по-видимому, допускал множество перевоплощений одной и той же души, в том числе даже в души животных (см.: Федр 249В; Государство 618А; Тимей 42ВС и т. д.). Таким образом, приобретение собственной особой «индивидуальности» на основе отдельного тела становится для отдельной души невозможным.

что душа неразрывно связана с конкретным и «индивидуальным»: человек представляет собой конкретную индивидуальность, однако он существует только пока существует его психофизиологическое единство – смерть разрушает конкретное «отдельное бытие» полностью и окончательно³.

Причины этой неспособности древнегреческой философии надежно обосновать «отдельное бытие» человека, создав, таким образом, подлинную онтологию личности как абсолютную концепцию, глубоко укоренены в греческой мысли. Древнегреческая мысль оставалась связанной основополагающим законом, установленным ею самой для себя и гласившим, что в конечном счете бытие составляет единство, несмотря на разнообразие существующих предметов⁴, поскольку реально существующие предметы в конце концов восходят в своем бытии обратно к своему необходимому соотношению и «родству» с «единым» бытием и поскольку, следовательно, всякое «различие» или «элементы» должны рассматриваться как тенденция к «небытию», порча или «упадок» бытия⁵.

Данный онтологический монизм, характерный для греческой философии со времени ее возникновения⁶, ведет греческую мысль к концепции *космоса*, то есть гармоничного сочетания существующих предметов друг с другом. Даже Бог не может отстраниться от этого онтологического единства и свободно стать перед миром «лицом к лицу» в диалоге с ним⁷. Бог тоже связан с миром онтологической необходимостью, а мир связан с ним либо посредством творения в *Тимее*⁸ Платона, либо посредством логоса стоиков⁹, либо посред-

³ Согласно Аристотелю (например: О душе 2, 4. 415 А, 28-67) конкретный индивидуум не может быть вечным, поскольку он не может участвовать в $\epsilon\epsilon\kappa\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ {вечном и божественном}. Смерть разрушает индивидуальное существо ($\alpha\upsilon\tau\omicron\delta$), – продолжает существовать только $\sigma\upsilon\mu\phi\upsilon\sigma\iota\sigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\delta$, то есть вид ($\epsilon\delta\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$). Ср.: *E. Rohd.* Op. cit. P. 511. Первоначально Аристотель, по-видимому, придерживался той точки зрения, что после смерти как разумная часть души продолжает существовать «ум» ($\nu\omicron\upsilon\sigma$) (ср.: *Метафизика* 13, 9. 1070 а, 24-26; О душе 3, 5. 436а, 23). Однако позднее он отказался от этого взгляда в пользу положения, приведенного в данном примечании выше. Ср.: *H. A. Wolfson.* Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers // K. Stendhal, ed., Immortality and Resurrection. 1965. P. 54-96, особенно 96.

⁴ От досократиков до неоплатоников греческая мысль неизменно следовала этому закону. Все, что существует – по существу едино, «основа» всего является «общей» ($\chi\upsilon\nu\omicron\tau\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ {общий принцип}) для всех тех, кто «бдит» (*Гераклит.* Фрагм. 89, 73 и т. д.). «Бытие» и «знание» ($\nu\omicron\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$) также составляют единство (*Парменид.* Фрагм. 5d. 7. Ср.: *Платон.* Парменид 128b). Создание мира происходило по этому же закону необходимого единства, и именно поэтому создатель не просто делает выбор, а *должен* сделать мир сферическим, поскольку сфера есть форма единства и, следовательно, – совершенства (*Платон.* Тимей 32d-34b. Ср.: *G. Vlastos.* Plato's Universe. 1975. P. 29). Для неоплатоников между умопостигаемым миром, умом и бытием также существует основополагающее единство (*Плотин.* Эннеады V, 1, 8. Ср.: *K. Kremer.* Die neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. 1966, new ed. 1971. P. 79 и далее).

⁵ Особенно отчетливо это проявилось в неоплатонизме, который по этой причине рассматривал христианское представление о том, что мир не необходим и не вечен, как скандальную нелепость. Ср.: *E. von Ivanka.* Plato Christianus. 1960. P. 152f. и 128f.

⁶ О последовательном монизме греческой мысли см.: в *C. J. de Vogel.* Philosophia I, Studies of Greek Philosophy (Philosophical Texts and Studies 19, I, 1970). P. 397-416.

⁷ Как чудо боги всегда могли совершать сверхъестественное вмешательство в природу, а также жизнь людей, доводя их даже до безумия ($\psi\tau\epsilon$). Ср.: *E. R. Dodds.* The Greeks and the Irrational. 1956. P. 49 и везде в тексте. Однако данная точка зрения претерпевает коренное видоизменение в руках философов и трагиков классического направления, которые отвергли право богов на нарушение законов справедливости или «меры», то есть $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\tau\omicron\varsigma$ $\gamma\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (= надлежащего поведения), содержащего весь мир в необходимом единстве. «Если боги совершают что-либо скверное, то они не суть боги» (*Эврипид.* Фрагм. 292 по Беллерофону). Ср.: *M. Eliade.* A History of Religious Ideas, I. 1979. P. 261. Это видоизменение обнаруживается вместе с той идеей, что Зевс является одновременно «непоколебимым законом природы и жилищем ума смертных» как тот, кто направляет «согласно справедливости все, что происходит здесь на земле» (*Эврипид.* Troiades 884 и далее).

⁸ Платон, в отличие от Гераклита и «физиологов», возводит существование мира к Богу, творящему $\nu\omicron\upsilon\sigma$ $\gamma\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ {Уму} или $\rho\alpha\tau\epsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon$ {Отцу}. Однако творец у Платона не вполне свободен по отношению к миру, который он творит. Он подвержен необходимости ($\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\varsigma$) использовать материю ($\mu\omicron\lambda\eta$) и пространство ($\sigma\epsilon\tau\epsilon\omicron\alpha$), которые не только предусуществуют, но и накладывают на него свои собственные законы и ограничения (Тимей 48а; 51 а-б). Более того, творец по Платону *должен* принять во внимание идеи симметрии, справедливости и т. д. (ср. выше прим. 1 на с. 25), которые *предсуществуют* и служат для творения в качестве *образцов* {parade...gmata}. Тот факт, что в Государстве {Respublica} Платон однажды, похоже, отождествляет Бога с идеей *Блага*, которое $\mu\upsilon\sigma\kappa\epsilon\iota\omicron\alpha$ $\tau\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$...а $\upsilon\tau\omicron\varsigma$ (прежде сущности), по-видимому не убедил большинства специалистов в том, что Бог по Платону выше мира идей и независим от него. См.: *D. Ross.* Plato's Theory of Ideas. 1951. P. 43-44. Фактически вопрос о том, тождественна ли идея Блага Богу, остается открытым. См.: *P. Shorey.* What Plato Said. 1943. P. 231 и противоположное мнение – *C. Ritter.* The Essence of Plato's Philosophy. 1933. P. 374.

⁹ Для стоиков Бог нераздельно связан с миром. Он есть «дух, пронизывающий все», даже самые материальные и неблагородные предметы (*J. ab Arnim.* Stoicorum veterum fragmenta. 1923. 306/1027, 307/1035. Ср.: *E. Zeller.* Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. 1928. P. 142).

ством «эманаций» *Эннеад* Плотина¹⁰. На этом пути греческая мысль создала замечательную концепцию «космоса», то есть единства и гармонии, мир, полный внутреннего динамизма и эстетического изобилия, мир по-настоящему «прекрасный» и «божественный». Однако в таком мире не может произойти ничего непредвиденного, свобода не может осуществляться как абсолютное и неограниченное требование жизни¹¹: все, что угрожает гармонии космоса и не обусловлено «разумом» (*logos*), собирающим все предметы и ведущим их к этой гармонии и единству¹², отвергается и отбрасывается. Этот взгляд распространяется и на человека.

Место человека в этом объединенном мире гармонии и разума – это тема древнегреческой трагедии. И именно здесь (по случайному стечению обстоятельств?) термин «личность» (*prōswpon*) входит в употребление в древней Греции. Разумеется, этот термин входил в словарный запас древней Греции и помимо театра. Первоначально, по всей видимости, им обозначалась часть головы «под черепом»¹³. Это его «анатомическое» значение¹⁴. Но как и почему это значение стало вскоре идентифицироваться с маской (*proswpre^oon*), употреблявшейся в театре¹⁵? В чем сходство актерской маски с человеческой личностью? Только ли в том дело, что маска некоторым образом напоминает настоящего человека¹⁶? Или, может быть, за всем этим стоит некоторое более глубокое представление, связывающее два данных значения термина «личность»?

Театр, и в особенности трагедия, представляют действие, в котором конфликты между человеческой свободой и рациональной необходимостью объединенного и гармоничного мира, как они понимались в Древней Греции, представлены в заостренном виде. Именно в театре человек стремится стать «личностью», восстать против того гармоничного единства, которое подавляет его своей рациональной и нравственной необходимостью¹⁷. Именно здесь он борется с богами и со своей судьбой; именно здесь он грешит и преступает законы; но именно здесь – согласно общему закону античной трагедии – он также неизменно убеждается в том, что невозможно ни избежать в конечном счете судьбы, ни безнаказанно проявлять спесь* по отношению к богам, ни грешить, не претерпевая последствий. Таким образом, он получает трагическое подтверждение точки зрения, классически выраженной Платоном в *Законах* и заключающейся в том, что *не мир существует для человека, а человек – для мира*¹⁸. Свобода человека ограничена, или, точнее, для него нет сво-

¹⁰ См. выше прим. 1-3 на с. 25.

¹¹ Гегель говорит, что в древней Греции идея «свободной индивидуальности» впервые появилась в связи со скульптурой. Однако, как он сам указывает, это была «сущностная индивидуальность», в которой «только подчеркнуто общее и неизменное ... в то время как временное и случайное отвергнуто». (Vorlesungen über die Ästhetik, Sämtliche Werke. X. P. 353f. и 377).

¹² Характерно само происхождение идеи и источник термина *logos*, рассмотренные в *M. Heidegger. Einführung in die Metaphysik*. 1953. P. 96 и далее. Превращение *logos*'а в космологический принцип является, как это можно видеть в развитии стоицизма, естественным следствием как исходного отождествления *logos*'а с «бытием» (например – у Гераклита), так и всего мировоззрения античного эллинизма.

¹³ См.: *Аристотель*. История животных I. VIII, 491b; *Гомер*. Илиада E24, H212 и т.д.

¹⁴ На основании своего рода этимологического анализа данного термина в качестве его исходного содержания можно, вероятно, довольно обоснованно предположить идею личности как отношения или связи. Однако сами древнегреческие тексты оснований для такого понимания не дают. Поэтому была предпринята попытка провести этимологический анализ данного слова на основе прямого анализа его строения: например, как части, определяемой глазами (*tō prōj to^oj cy^o mēro^oj*). См.: *H. Stephanus. Thesaurus Graecae Linguae*. VI. Col. 2048.

¹⁵ Такое значение термина *prōswpon* встречается уже у Аристотеля (*t| tragik| prōswpa* {трагические маски}, *Problems* {*Problemata*} XXXI, 7, 958a, 17). См. также: *Платон Комик* {*Plato Comicus*}, фрагм. 142. Это ведет к обозначению данным термином не только физической маски, но также и театральной роли актера: «В комедиях существовали три основные *prōswpa* – клеветника, оклеветанного и слушающего клевету» (*Лукиан*. Клевета 6). Таким образом, термин *prōswpon* становится синонимом термина *proswpre^oon* и полностью отождествляется с ним. (См.: *Josephus. Jewish War* {*Иосиф Флавий*. Иудейская война} IV, 156; ср.: *Theophrastus. Characters* VI, 3).

¹⁶ Такое понимание см., например, *S. Schlossmann. Persona und Proswpon im Recht und im christlichen Dogma*. 1906. P. 37.

¹⁷ Искусство трагедии – это и есть «ответ человека той вселенной, что столь безжалостно сокрушает его. Судьба хмура смотрит на него; в ответ он садится и описывает, как она совершается». *F. L. Lucas. Tragedy*. 1957. P. 78.

* Греч. ὕβρις j.

¹⁸ «Ты и не замечаешь, что *все, что возникло, возникает ради всего в целом*, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и *бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты ради него*» (*Платон*. *Законы*, X, 903, c-d). {Перевод на русский язык дан по: *Платон*. *Сочинения в трех томах: Перевод с древнегреческого / АН СССР; Институт философии; Под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса*. М., 1968-1972 (Философское наследие). Т. 3. Ч. 2. С. 401}. Эта точка зрения резко противоречит библейскому и святоотеческому представлению о том, что человек был сотворен *после* того, как именно *ради него* был приведен в бытие мир. Между тем положением, что для онтологии в конечном счете имеют значение именно целостность и всеобщность (частное существует для всеобщего – следовательно, чело-

боды (ведь «ограниченная свобода» была бы явным противоречием), а следовательно его «личность» – это не более чем «маска», нечто не имеющее отношения к его подлинной «ипостаси», нечто лишенное онтологического содержания.

Это одна сторона, одно понимание термина «лицо». Однако вместе с тем существует и другое понимание, заключающееся в том, что вследствие такой маски человек (актер, а также и зритель) приобрел некоторое представление о свободе, некоторую особую «ипостась», некоторую идентичность – то, в чем отказывал ему тот мир рациональной и нравственной гармонии, в котором он жил. Разумеется, тот же человек благодаря той же маске получал также и представление о горьких последствиях своего восстания. Однако как результат такой маски он становился, пусть и на короткое время, личностью, узнавая, что значит быть свободным, уникальным и неповторимым существом. Маска связана с личностью, но связь эта трагична¹⁹. Быть в древнегреческом мире личностью значило для человека получить некоторое дополнение к своему бытию, «личность» не есть подлинная «ипостась» человека. «Ипостась» все еще означает по существу «природу» или «субстанцию»²⁰. Должны будут пройти многие века, прежде чем греческая мысль придет к историческому отождествлению «ипостаси» с «личностью».

Сходные выводы могут быть получены из рассмотрения идеи «личности» в мысли древнеримской. Исследователи рассмотрели степень влияния, оказанного греческим употреблением термина *prōswpon* на латинский термин *persona*, а также вопрос происхождения термина *persona* от греческого или некоторого иного источника²¹. Однако, оставив в стороне вопросы этимологии, можно прийти к заключению, что, по-видимому, по крайней мере в начале римское употребление данного термина существенно не отличалось от греческого. Возможно, в антропологическом значении латинское *persona* более ясно по сравнению со своим греческим эквивалентом указывает на идею конкретной индивидуальности²², однако в социологическом или позднее²³ юридическом смысле это слово никогда не переставало выражать древнегреческое *prōswpon* или *prōswpēron* в значении театральной *роли*: *persona* – это роль, которую субъект играет в тех или иных социальных или правовых отношениях, этическое или «юридическое» лицо, ни коллективно, ни индивидуально не имеющее отношения к онтологии личности.

Такое понимание личности самым непосредственным образом связано с представлением древних римлян о человеке. Римская мысль, носившая преимущественно общественно-организационный характер, сосредотачивается не на онтологии, не на *бытии* человека, а на его *отношениях* с другими, на его способности объединяться, вступать в контакты, основывать *collegia*^{*}, организовывать свою жизнь в *государстве*. Таким образом, личностность и здесь не имеет никакого онтологического содержания. Она представляет собой дополнение к конкретному онтологическому бытию, нечто, позволяющее без какого-либо нарушения римско-

век существует для космоса), с одной стороны, и *необходимостью*, встроенной греческой мыслью в онтологию посредством идей «логоса» и природы, к которым мы здесь уже обращались, с другой, обнаруживается внутреннее соотношение. «Ни одна, даже малейшая, отдельная вещь не может существовать иначе как в соответствии с общей природой и основанием (*логосом*)», – пишет Плутарх, цитируя и комментируя стойка Хризиппа (*J. ab Armin. Op. cit. II, 937*). Заслуживает внимания, что сам Плутарх понимал это как выражение «судьбы» (*Ibid.*). Природа, логос и судьба взаимосвязаны. Существование, основанное на этих онтологических принципах, неминуемо оказывается детерминированным необходимостью.

¹⁹ Ср. постановку этой значительной проблемы митрополитом Халкидонским Мелитомом: *A Sermon delivered in the Cathedral of Athens (8 March 1970)*. Stachis 19-26. 1969-1971. P. 49 и далее: «Необыкновенные проявления глубокого и настойчивого влечения человеческой души к освобождению от повседневного лицемерия посредством принятия на себя безымянного, дионисийного, нового лицемерия относятся к числу самых древних. Карнавальный шут – это фигура трагическая. Он ищет свободы от лицемерия в притворстве. Он стремится разрушить все те разнообразные маски, которые он носит каждый день, новой, более причудливой маской. Он пытается вырваться на свободу, изгнав из своего подсознания все то, что ему было навязано. Но освобождения не происходит, трагедия карнавального шута остается в силе. Должна быть преобразована сама основа его устремлений».

²⁰ См. прим. 1 на с. 34.

²¹ См.: *M. Nédonnelle. Prosopon et persona dans l'antiquité classique // Revue des sciences religieuses 22 (1948)*. P. 277-299. Термин *persona*, вероятно, следует выводить из этрусского слова *phersu*, что связало бы его с ритуальной или театральной маской (ср. греческое *prōswpon*) и, возможно, с греческим мифологическим персонажем – *Персефоной*. Ср.: *ibid.* P. 284 и далее.

²² Оттенок конкретной индивидуальности впервые встречается у Цицерона (*De amicit. I, 4; Ad Att. VIII, 12; De or. II, 145* и т. д.) Однако этот же автор использует слово *persona* и в значении *роль* (театральная, социальная и т. д.).

²³ Точнее – после II века по Р. Х. См.: *S. Schlossmann. Op. cit. P. 119* и далее. В своем общем значении слово *persona* употребляется уже Цицероном, *Off. I, 124*: «*Est ... proprium munus magistratus intelligere se gerere personam civitatis*» {непредложной обязанностью чиновника является знание того, как должно себя вести лицо, представляющее государство}.

* Товарищества, общества (лат.)

го умонастроения одному и тому же человеку представлять более чем одну *маску*, играть множество различных ролей. В этой ситуации свободе и непредвиденности вновь не остается места в концепции личности. Свободой пользуется группа или в конечном счете государство, то есть вся упорядоченная совокупность человеческих отношений, которые также определяют и пределы свободы. Однако латинская *persona* несомненно выражает одновременно, как мы видели это и в случае греческого $\rho\acute{\rho}\omega\sigma\tau\omicron\nu$ или $\rho\acute{\rho}\omega\sigma\tau\epsilon\lambda\omicron\nu$, как отвержение человеческой свободы, так и указание на нее: ведь человек-*persona* подчиняет свою свободу упорядоченному целому, но вместе с тем также и составляет о ней представление, убеждается в ее ценности и возможности, получая подтверждение собственной идентичности. Эта *идентичность*, эта жизненно важная составляющая концепции человека, то, что делает одного человека отличным от другого, что делает человека *тем, кто он есть*, защищается и *обеспечивается* государством или некоторым упорядоченным целым. Даже когда полномочия государства ставятся под вопрос и человек восстает против него, в случае его успеха, в случае, если ему удастся избежать наказания за эту его *дерзость*, человек ищет какой-либо законной политической силы, какой-либо государственно-правовой концепции, которые обеспечили бы ему новую идентичность, подтвердив его индивидуальность. Политизация современного человека и рост значения социальных проблем за последние сто лет не могут быть поняты без учета рассмотренной римской концепции *персоны*. При этом предметом обсуждения является господствующее *западное* умонастроение нашей цивилизации, объединение идеи *персоны* с древнегреческим $\rho\acute{\rho}\omega\sigma\tau\epsilon\lambda\omicron\nu$.

Это умонастроение стало возможным в силу принятия древним греко-римским миром идеи личностности. Величие этого мира состоит в том, что он открыл человеку то жизненное измерение, которое можно назвать *индивидуальным*. Его слабость заключается в той космологической концепции, которая не позволила обосновать это измерение онтологически. $\rho\acute{\rho}\omega\sigma\tau\epsilon\lambda\omicron\nu$ и *persona* оставались указателями пути к личности. Но они, именно так, как того требовала космологическая концепция самодостаточного космоса или государственного порядка, были и *сознательным* напоминанием о том, что это индивидуальное измерение не тождественно и ни при каких обстоятельствах *не может* быть отождествлено с сущностью вещей, с истинным бытием человека. Другие, неличностные силы предъявляли свои права на онтологическое содержание человеческого существования.

Как же в таком случае мы могли прийти к отождествлению личности с бытием человека? Как могла свобода отождествиться с «миром», идентичность конкретного человека – со следствием свободы, а человек в самом своем бытии – с личностью? Для осуществления всего этого были необходимы две основные предпосылки: а) радикальное изменение космологии, освобождающее мир и человека от онтологической необходимости и б) онтологическое видение человека, соединяющее личность с *бытием* человека, с его неизменным и неизблемым существом, с его подлинной и абсолютной основой.

Первая из них могла быть представлена только христианством с его библейским видением мира. Вторая могла развиваться только на основе греческой мысли с ее особым вниманием к онтологии. Теми, кто смог объединить их, как раз и были греческие Святые Отцы. С характерной для греческого духа исключительной творческой производительностью они дали истории столь абсолютную концепцию личности, что она по-прежнему лежит в основе жизнедеятельности современного человека, несмотря даже на безусловное отвержение им их духа.

2. Абсолютная и онтологичная по содержанию концепция личности исторически возникла из стремления Церкви дать онтологическое выражение своей веры в Троидного Бога. Эта вера, с самого начала исповедуемая Церковью, была простой и передавалась от поколения к поколению в практике совершения Крещения. Однако постоянные и глубокие контакты христианства с греческой философией обострили проблему такого объяснения этой веры, которое могло бы удовлетворить греческую мысль. Что означает утверждение, что Бог есть Отец, Сын и Дух, оставаясь при этом *единым* Богом? История вспыхнувших в связи с данным вопросом споров в деталях здесь для нас не важна. Существенно то, что история эта включает в себя поворотный пункт в развитии философии, настоящую революцию в греческой мысли. Эта революция исторически была выражена через отождествление – *отождествление «ипостаси» с «личностью»*. Как эта непредвиденная революция была совершена? Какого рода следствия имела она для концепции личности? Этим вопросам мы должны уделить некоторое внимание.

В греческой философии термин «ипостась» никогда не был связан с термином «личность». Как мы уже видели, термин «личность» мог бы для греков означать что угодно, только не существо человека, в то время как термин «ипостась» был уже тесно связан с термином «сущность» и в конце концов полностью отождест-

вился с ним²⁴. Именно это столь широко распространившееся в греческой мысли первых веков христианства отождествление субстанции с ипостасью вызвало в четвертом веке все сложности и всю полемику, касающуюся учения о Пресвятой Троице. К нашей теме имеет отношение и тот факт, что термин «личность», использовавшийся на Западе в учении о Пресвятой Троице еще со времен Тертуллиана (*una substantia, tres personae*)²⁵, не был одобрительно встречен на Востоке именно потому, что термин «личность» не имел онтологического содержания, что вело к савеллианству (проявление Бога в трех «ролях»)²⁶. Вот до чего был чужд онтологии термин «личность»! Вместо этого термина Восток уже в эпоху Оригена²⁷ использовал в учении о Пресвятой Троице термин «ипостась». Но и этот термин таил в себе опасности. Он мог быть интерпретирован в неоплатоническом духе (уже Плотин говорит об ипостасях божества) со всеми теми угрозами, которые могло нести христианскому богословию свойственное неоплатонизму объединение Бога и мира²⁸. Более того, если принять во внимание характерное для того времени отождествление ипостаси с сущностью, этот термин мог быть интерпретирован и тритеистически²⁹. Таким образом, надлежало найти способ выражения, дающий богословию возможность избежать савеллианства, то есть придать онтологическое содержание Каждому Лицу Пресвятой Троицы, не подвергая опасности такие библейские основы, как монотеизм и абсолютную онтологическую трансцендентность Бога миру. Эта задача и привела к отождествлению ипостаси с личностью.

Историческая сторона данного процесса чрезвычайно запутана и не представляет здесь для нас непосредственного интереса³⁰. Сам я полагаю, что ключ к этому процессу следует искать у западного грекоязычного автора – Ипполита, который, по всей видимости, первым воспользовался греческим термином $\rho\acute{\rho}\omega\sigma\omega\nu$ (следуя Тертуллиану?) в учении о Пресвятой Троице. Исторический интерес представляло бы исследование оттенков значения термина «ипостась» в связи с его отклонением от значения термина «сущность»³¹. Все это, однако, без исследования более общих философских процессов, оказавших влияние на гре-

²⁴ Эти два понятия явно отождествляет святитель Афанасий в Послании к епископам Египта и Ливии {*Epistula ad Afros episcopos*} (PG 26. Col. 1036 b): «Ипостась есть сущность и не имеет иного значения кроме самого бытия ($\tau\acute{\omicron}\chi\eta$). ...Ведь существование ($\acute{\upsilon}\rho\alpha\rchi\iota\acute{\iota}\nu$) есть ипостась и сущность: оно есть и оно существует». { $\grave{\eta}\ \delta\ \wp\rho\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\jmath}\ \omicron\upsilon\delta\sigma\acute{\iota}\alpha\ \acute{\iota}\mu\sigma\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \omicron\upsilon\delta\ \eta\ \acute{\iota}\lambda\lambda\omicron\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\acute{\nu}\omicron\mu\epsilon\eta\omicron\nu\ \omega\epsilon\epsilon\iota\ \grave{\alpha}\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\nu\ \dots\ \acute{\eta}\ \gamma\ \rho\ \wp\rho\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\jmath}\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\iota}\ \omicron\upsilon\delta\sigma\acute{\iota}\alpha\ \acute{\upsilon}\rho\alpha\rchi\iota\acute{\iota}\nu\ \acute{\iota}\mu\sigma\tau\iota\nu$. "Esti $\gamma\ \rho\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \wp\rho\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\acute{\jmath}$.}. На основании такого отождествления Александрийское Соборное послание 362 AD ссылается на Никейский собор как на анафематствовавший тех, кто исповедует, что Сын «иной ипостаси или сущности», допуская, однако, выражение «три ипостаси» при условии, что оно не подразумевает разделения между ипостасями. Заслуга Великих Каппадокийцев заключается в том, что они показали, как это представление может быть выражено на языке философии. Ср. ниже.

²⁵ {Одна сущность, три личности (лат.)}. См.: *Тертуллиан*. Против Праксея {*Adversus Praxeam*} 11-12. PL 2. Col. 1670 d.

²⁶ См. например: *Святитель Василий*. Послание 236, 6: «Те, кто утверждает, что сущность и ипостась суть одно и то же (обратите внимание на радикальный отход от философской терминологии святителя Афанасия и его времени – прим. 1 на с. 34 выше), вынуждены признавать только различие лица и, отказываясь использовать слова *три ипостаси*, не могут избежать савеллианского зла». {*Of d ta\acute{\upsilon}\tau\omicron\nu\ l\acute{\gamma}\omicron\eta\tau\epsilon\acute{\jmath}\ \omicron\upsilon\delta\sigma\acute{\iota}\alpha\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \wp\rho\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\gamma\kappa\acute{\epsilon}\zeta\omicron\eta\tau\alpha\iota\ \rho\acute{\rho}\omega\sigma\omega\mu\alpha\ \mu\acute{\omicron}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\ \langle\ \nu\ \delta\iota\ \acute{\phi}\omicron\rho\alpha\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\iota}\mu\ \nu\ \tau\acute{\iota}\ \rho\epsilon\iota\ \dots\ \sigma\tau\alpha\sigma\alpha\iota\ \lambda\acute{\gamma}\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\rho}\epsilon\ \langle\ \acute{\jmath}\ \wp\sigma\tau\acute{\epsilon}\acute{\jmath}\ \epsilon\theta\epsilon\ \dots\ \sigma\kappa\omicron\eta\tau\alpha\iota\ \mu\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\gamma\omicron\eta\tau\epsilon\acute{\jmath}\ \tau\acute{\omicron}\ \tau\omicron\grave{\alpha}\ \textit{Sabell}\ \dots\ \omicron\upsilon\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu*}. Мы, очевидно, имеем дело с изменением терминологии, вызванным связанной с савеллианством задачей наполнения понятия *личности* полновесным онтологическим содержанием.

²⁷ *Ориген*. Толкование на Евангелие от Иоанна {*Commentarii in Evangelium Joannis*}, II, 6. PG 14. Col. 12 b.

²⁸ *Плотин* (Епн. V, I) определяет «первичную ипостась» как высшее благо, ум и мировую душу. Это все еще разновидность онтологического монизма (ср. выше), связывающего Бога с миром в единое целое, противостоя тем самым библейскому пониманию соотношения между ними. О вкладе Плотина в философское употребление термина «ипостась» см.: *K. Oehler*. *Antike Philosophie und bizantinisches Mittelalter*. 1969. P. 23 и далее.

²⁹ См. выше прим. 1 на с. 34.

³⁰ Назрела острая необходимость подробного изучения данной проблемы. О понятии «сущность» см.: *C. Stead*. *Divine Substance*. 1977. Довольно общее, но чрезвычайно тщательное рассмотрение становления философской терминологии применительно к данной теме содержится в давнишней, но все еще очень полезной работе *C. C. J. Webb*. *God and Personality*. 1918.

³¹ История терминов «сущность» ($\omicron\upsilon\delta\sigma\acute{\iota}\alpha$) и «ипостась» чрезвычайно сложна. Существует, в частности, мнение, что, если говорить об использовании этих терминов греческими Святыми Отцами в тринитарном богословии, то различие сущности и ипостаси стало возможным на основе Аристотелева логического различия «первой сущности» и «второй сущности» (Категории, 5, 2а; Метафизика, VII, 11, 1037а 5). Согласно этому мнению Великие Каппадокийцы в своем тринитарном богословии отождествили термин «ипостась» с «первой сущностью» (частное и конкретное), а термин «сущность» – со «второй сущностью» (общее и абстрактное) Аристотеля. См., например: *G. L. Prestige*. *God in Patristic Thought*. 1936. P. 245 и далее, *J. N. D. Kelly*. *Early Christian Creeds*. 1950. P. 243 и далее, а также *K. Oehler*. *Op. cit.* P. 23 и

ческую мысль в эпоху Святых Отцов, не может объяснить рассматриваемый важный философский прорыв, связанный с отождествлением ипостаси с термином «личность».

Глубинное значение отождествления ипостаси с личностью, значение, революционная роль которого в развитии греческой мысли, по всей видимости, ускользнула от внимания истории философии, заключается в двух положениях: а) Личность, поскольку мы предварительно приняли ее онтологическую ипостасность, более не рассматривается как дополнение к бытию, как категория, которую мы *добавляем* к конкретному существу; б) Бытие существ укоренено теперь не в бытии как таковом (то есть бытие само по себе не рассматривается как абсолютная категория), а в личности, то есть именно в том, что *определяет* бытие, дает существам возможность быть сущностями. Другими словами, из приложения к бытию (своего рода маски) личность становится самим бытием и одновременно (что наиболее важно) – *основополагающим элементом* («принципом» или «причиной») существ.

Столь радикальная переоценка греческой мыслью своей онтологии связана с двумя основными «заквасками», предварительно положенными в святоотеческом богословии. Первая касается того, что я назвал онтологической абсолютностью космологической необходимости. Согласно библейскому представлению, которого не могли не разделять Святые Отцы, мир онтологически не необходим. В то время как древние греки в своей онтологии мира полагали, что мир представляет собой нечто необходимое само по себе, библейское учение о творении *ex nihilo** обязывало Святых Отцов ввести в онтологию радикальное различие, вынести онтологическую причину мира за его пределы, возведя ее к Богу³². Так они разорвали круг замкнутой онтологии греков и вместе с тем сделали нечто гораздо более важное, нечто, представляющее здесь для нас непосредственный интерес: они превратили бытие (существование мира, существующие предметы) в *производное от свободы*. Так была положена первая «закваска» – с учением о творении мира *ex nihilo* «начало» греческой онтологии, «εἶς»** мира были перенесены в сферу свободы. То, что существует, было освобождено от самого себя, бытие мира стало свободно от необходимости.

Но была и вторая «закваска», которая вела к еще более глубокой переоценке греческой онтологии. Не только бытие мира обрело свой источник в личностной свободе, но и *бытие Самого Бога* было отождествлено с Личностью. Эта «закваска» была следствием споров о Пресвятой Троице, главным образом – богословия Великих Каппадокийцев, и прежде всего святителя Василия³³. Здесь мы коснемся только одной основополагающей, но, к несчастью, обычно упускаемой из виду стороны этого богословия. Как известно, окончательная формулировка учения о Пресвятой Троице гласит: «одна сущность, три Лица» (τὴν αὐτὴν οὐσίαν, τρεῖς ἀριθμοὶ). Казалось бы поэтому можно предположить, что единство Бога, Его «онтология» состоит в Его *сущности*. Такое представление отбросило бы нас к онтологии древнегреческой. Бог сначала *есть* Бог (Его сущность или природа, Его бытие), а затем³⁴ существует как Троица, то есть как Личности. Эта интерпретация по сути дела преобладает в западном богословии и, к несчастью, проникла в современное православное догматическое богословие с характерным для руководств по догматике выделением раздела «О еди-

далее. Однако это мнение представляется весьма спорным при более внимательном изучении греческих Святых Отцов (см., например, выше прим. 1 на с. 34 о святителе Афанасии), в мысли которых аристотелевское различие первой и второй сущности похоже вообще не встречается. Кроме того, как отмечают выдающиеся специалисты, не ясно, правильно ли представляет это различие мысль самого Аристотеля. См.: *D. M. Mackinnon. Substance in Christology – A Cross-bench View // Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology. Ed. S. W. Sykes and J. P. Clayton. 1972. P. 279-300.* Оказалось вполне вероятным, что становление этих терминов связано с историей философского осмысления термина *ὑποκειμενον* уже после Аристотеля. Из-за двойного значения, по всей видимости, вкладывавшегося Аристотелем в данный термин (*ὑποκειμενον* есть а) вещество и б) конкретное и независимое бытие; см.: *Метафизика VII, 3, 1029a*), после Аристотеля термин *ὑποκειμενον* из-за его материалистического оттенка вытесняется термином «ипостась», принимающим значение конкретного и независимого бытия. Таким образом, в первые века христианства термин «ипостась» постепенно приобретает значение действительного и конкретного бытия в противоположность бытию только кажущемуся и мимолетному. Основной вклад в этот процесс внесли, по-видимому, стоики (ср.: *E. Zeller. Philosophie der Griechen. III. 1881. P. 664* и далее). Ср. в связи с этим: *C. C. J. Webb. Op. cit.* Если согласиться с тем, что в эпоху Святых Отцов сильное влияние на философию оказывал стоицизм, представляется вероятным, что основа для употребления термина «ипостась» в значении конкретного бытия (в противоположность общему) могла быть положена и таким образом. Остается, однако, фактом, что богословская мысль Великих Каппадокийцев внесла в философское употребление данных терминов *радикальные* перемены.

* Из ничего (лат.)

³² Ср.: *G. Florovsky. The Concept of Creation in Saint Athanasius / Studia Patristica. VI. 1962. P. 36-67.*

** а) Начало; б) Возглавление (греч.)

³³ См. ниже: гл. 2, II 2-3.

³⁴ Слова «сначала» и «затем» означают здесь, разумеется, порядок не временной, а логической и онтологической.

ном Боге» с последующим разделом «О Пресвятой Троице»³⁵. Существенным в данной интерпретации является принятие того положения, что онтологическая «основа» Бога коренится не в Личности, а в сущности, то есть в самом «бытии» Бога. В западном богословии данная идея приобрела форму представления о том, что единство Бога основано на единой Божественной сущности, единой Божественности, которые, как это полагали и ранее, составляют онтологическое «начало» Бога.

Однако данная интерпретация неверно представляет святоотеческое троичное богословие. Для греческих Святых Отцов единство Бога, Его единственность, онтологическое «начало» или «причина» бытия и жизни Бога состоят не в единой Божественной сущности, а в *Ипостаси*, представляющей Собой *Личность Отца*. Один Бог – это не одна сущность, а Отец, являющийся «причиной» как рождения Сына, так и исхождения Духа³⁶. Следовательно, онтологическое «начало» Бога еще раз обретается в Личности. Таким образом, когда мы говорим, что Бог «есть», мы не ограничиваем личную свободу Бога (ведь бытие Бога не есть для Него онтологическая «необходимость» или простая «действительность»), а приписываем Его бытие Его личной свободе. В более развернутом виде это означает, что Бог как Отец, а не как сущность Своим бытием непрестанно подтверждает Свою *свободную* волю к существованию. И подтверждение это состоит именно в Его троичном существовании: Отец из любви (а значит – свободно) рождает Сына и изводит Духа. Если Бог существует, Он существует постольку, поскольку существует Отец, то есть Тот, Кто из любви свободно рождает Сына и изводит Духа. Таким образом, Бог как Личность, как Ипостась Отца делает единую Божественную сущность тем, что она есть – единым Богом. Это положение имеет решающее значение. Дело в том, что именно с ним самым непосредственным образом связано новое философское видение Великих Каппадокийцев, и в особенности святителя Василия. Оно предполагает, что сущность никогда не пребывает «обнаженной», то есть лишенной ипостаси, без «способа существования»³⁷. Поэтому единая Божественная сущность представляет собой бытие Бога только постольку, поскольку оно имеет эти три способа существования, которыми оно обязано не сущности, а единственной Личности – Отцу. Вне Троицы нет Бога, нет Божественной сущности, поскольку онтологическое «начало» Бога есть Отец. Личное существование Бога (Отца) определяет Его сущность, делает ее ипостасной. Бытие Бога отождествлено с Личностью³⁸.

3. Следовательно в троичном богословии особое значение принадлежит тому положению, что Бог «существует» благодаря Личности, Отцу, а не благодаря сущности. И поскольку значение этого положения имеет не просто теоретический или академический, а глубоко жизненный характер, мы позволили себе попытку его краткого анализа.

а) В конечном счете свободе личности противостоит «необходимость» существования. Нравственно-этическое восприятие свободы, к которому приучила нас западная философия, довольствуется простой возможностью выбора: свободен тот, кто имеет возможность выбора одного из нескольких доступных ему вариантов. Однако такая свобода уже ограничена «необходимостью» этих доступных вариантов. Для человека предельной и самой жесткой из таких «необходимостей» является само его существование. В самом деле, как человек может считаться абсолютно свободным, если ему доступно только то, что допускает его существование? Эту великую проблему во всем ее трагизме ставит Достоевский в своем романе «Бесы». Один из его героев, Кириллов, говорит: «Всякий, кто хочет главной свободы, тот должен сметь убить себя... Дальше нет свободы; тут все, а дальше нет ничего. Кто смеет убить себя, тот бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет...»*

³⁵ Ср. критику Рахнером этого типично западного подхода к учению о Боге в его работе: *K. Rahner. The Trinity*. 1970, везде в тексте и особенно р. 58 и далее.

³⁶ С рассматриваемым учением непосредственным образом связана проблема *Filioque*. Как свидетельствует троичное богословие блаженного Августина и Фомы Аквинского, Запад без труда принял *Filioque* именно благодаря отождествлению бытия Бога, онтологического начала Бога скорее с Его сущностью, нежели с Лицом Отца.

³⁷ См.: *Святитель Василий*. Письмо 38. 2. PG 32. Col. 325 и далее. Ср.: *G. L. Prestige*. Op. cit. P. 245 и 279. Этот важный тезис позднее использовал преподобный Максим Исповедник, проводивший различие между *lōgoj fūsewj* {природным логосом} и *trōpoj φρξxewj* {способом существования} и подчеркивавший, что различные *lōgoi* {логосы} существуют как «способы существования», никогда не пребывая в «обнаженном» виде (см., например: *Ambigua* {Амбигва} 42. PG 91. Col. 1341 d и далее). Ср.: *Святитель Григорий Нисский*. Против Евномия {*Contra Eunomium*} 1. PG 45. Col. 337.

³⁸ Основополагающее онтологическое представление греческих Святых Отцов может быть кратко изложено следующим образом. Никакая сущность или природа не существуют без личности, или ипостаси, или способа существования. Никакая личность не существует без сущности или природы, но онтологическим «началом» или «причиной» бытия (то есть тем, что делает предмет существующим) является не сущность или природа, а *личность* или ипостась. Поэтому бытие коренится не в сущности, а в личности.

* См.: *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в 15 т. Л., 1990. Т. 7. С. 112.

Эти слова Кириллова выражают самую трагическую сторону стремлений личности – поиск выхода за пределы «необходимости» существования, поиск возможности заявить собственное существование как результат свободного согласия и самоутверждения, а не как признание заданного факта, не как признание «действительности». Именно этого и ничуть не меньшего ищет человек в своем личностном бытии³⁹. Но поиск этот ведет человека к конфликту с его тварностью: будучи сотворен, он не может избежать «необходимости» своего существования. Следовательно, личность не может состояться как земная или чисто человеческая действительность. Философия может прийти к подтверждению реальности личности, но поскольку аутентичная личность, предполагая абсолютную онтологическую свободу, должна быть «нетварной», то есть не ограниченной никакой «необходимостью», включая сюда свое собственное существование, дать представление о подлинной аутентичной личности может только богословие. Если такая личность не существует в действительности, концепция личности становится не более, чем дерзкой мечтой. Если не существует Бога, не существует и личности.

б) Но что же представляет собой эта свобода самоутверждения существования? В чем она выражается? Как она реализуется? Смятенные слова, которые Достоевский вкладывает в уста Кириллова, звучат как набат. Ведь если единственный путь вхождения в абсолютную онтологическую свободу для человека заключается в самоубийстве, то свобода ведет к нигилизму, личность представляется отрицающей онтологию. Этот экзистенциальный набат, страх нигилизма столь сильны, что должны в проведенном анализе сами по себе рассматриваться как основание для придания концепции личности относительного характера. В самом деле любое утверждение абсолютной свободы всегда опровергается тем аргументом, что ее реализация вела бы к хаосу. Концепция «закона» в его как юридическом, так в той же мере и этическом смысле всегда предполагает некоторое ограничение личной свободы во имя «порядка» и «гармонии», во имя сосуществования с другими. Так «другой» становится угрозой для личности, ее, говоря словами Сартра, «адам» и «падением». Концепция личности в очередной раз ставит человеческое существование в тупик – гуманизм оказывается неспособен утвердить личностность.

И здесь, если мы хотим наполнить концепцию личности положительным содержанием, неизбежно вступает в свои права богословие (буквально «речь или размышление о Боге»). Но помочь может, подчеркнем это еще раз, только богословие истинное (ἴσϱα) – богословие греческих Святых Отцов (Православие здесь не рассматривается как всего лишь наилучшая для существования человека внешняя Среда). Как Бог утверждает Свою онтологическую свободу?

Ранее я уже сказал, что человек не может иметь абсолютного опыта своей онтологической свободы, поскольку он связан своей тварностью, «необходимостью» своего существования, в то время как Бог, будучи «нетварен», не испытывает этого ограничения. Если основа онтологической свободы Бога заключена только лишь в Его «природе», то есть в Его нетварности по природе, то для человека, который по природе тварен, нет надежды, нет возможности стать личностью в том же смысле, что и Бог, то есть личностью аутентичной. Но нет, основа онтологической свободы Бога заключена не в Его природе, а в Его личном существовании, то есть в том «образе существования», по которому Он существует как Божественная природа⁴⁰. Именно это дает человеку надежду стать аутентичной личностью, несмотря на отличие его природы.

Способ, которым Бог осуществляет Свою онтологическую свободу, именно тот способ, который предполагает Его онтологическую свободу, представляет собой путь, на котором Он превосходит и упраздняет онтологическую необходимость сущности, будучи Богом *Отцом*, то есть Тем, Кто «рождает» Сына и «изводит» Духа. Этот экстатический характер Бога, то, что Его бытие тождественно акту общения, означает выход за пределы онтологической необходимости (которую предопределяла бы Его сущность, если бы она была первичным онтологическим предикатом Бога) и замещает эту необходимость свободным самоутверждением Им Своего Божественного существования. Ведь это общение есть дело свободы, последующее не сущности Бо-

³⁹ Особенно очевидным образом это проявляется в искусстве. Искусство как подлинное творение, а не изображение действительности, представляет собой не что иное, как попытку человека утвердить свое присутствие в свободном от «необходимости» существования виде. Подлинное искусство – это не просто творение на основе чего-либо уже существующего, а стремление к творению *ex nihilo*. Этим объясняется тенденция современного искусства (которое, как можно заметить, исторически связано с особым вниманием к свободе и личности) игнорировать, или даже упразднять и разрушать форму, или природу (их естественные или словесные образы и т. д. Ср. слова Микеланжело: «Когда же я покончу с этим мрамором, чтобы продолжить свою работу?»). Во всем этом очевидно стремление личности освободиться от «необходимости» существования, то есть стать Богом. И ключевой здесь является внутренняя связь данного стремления с концепцией личности.

⁴⁰ Природа Бога не существует «обнаженной», то есть без Ипостасей (ср. выше прим. 1 на с. 40). Это и делает ее свободной. «Обнаженная» природа или *усия* {οὐς...а, сущность}, выражая бытие *в качестве* бытия, указывает не на свободу, а на онтологическую необходимость.

га, а Личности, Отцу (обратите внимание, почему столь важно это вероучительное положение), Который есть Троица не потому, что экстатична Божественная *природа*, а потому, что Отец как *Личность* свободно желает этого общения⁴¹.

Становится поэтому очевидным, что единственным онтологическим проявлением свободы является *любовь*. Слова «Бог есть любовь» (1 Ин 4:16) означают, что Бог «существует» как Троица, то есть как Личность, а не как сущность. Любовь – это не эманация или «свойство» сущности Бога (это положение существенно в свете того, что я сказал до сих пор), а *основание* Его сущности, то есть то, что делает Бога тем, что Он есть – единым Богом. Таким образом любовь перестает быть характеризующим (то есть вторичным) свойством бытия и становится *высшим онтологическим предикатом*. Любовь как способ существования Бога «ипостасирует» Его, *составляет* Его бытие. Поэтому, будучи производной от любви, онтология Бога не под-

⁴¹ Концепция экстаза {ækstasi:j} как онтологической категории сформулирована греческими Святыми Отцами – тайнозрителями (особенно в так называемом ареопагитском корпусе и в творениях преподобного Максима Исповедника), а также совершенно независимо – в философии М. Хайдеггера. Х. Яннарас в своей важной работе «Τὸ Ἄντλογικὸν Περιεχόμενον τῆς Θεολογικῆς Ἔννοιας τοῦ Προσέπου» (1970) делает попытку приспособить Хайдеггера для философского обоснования и понимания греческих Святых Отцов. В целом общепризнано, что философия Хайдеггера представляет собой важный этап в развитии западной мысли, особенно в том, что касается освобождения онтологии от господства «измов» и от философского рационализма, но однако же по существу дела не от концепции сознания и субъекта. (См. критический разбор философии Хайдеггера в блестящей работе выдающегося современного философа *E. Levinas. Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité. 1971*⁴. P. 15: «*Sein und Zeit* n'a peut-être soutenu qu'une seule thèse: l'être est inséparable de la compréhension de l'être [que se déroule comme temps], l'être est déjà appel à la subjectivité»). {Книга «Бытие и время» {основной труд Хайдеггера (1927 г.)}, может быть, поддержала единственный тезис: бытие неотделимо от понимания бытия (что оно течет как время), бытие – это уже обращение к субъективности}). Однако использование Хайдеггера для интерпретации богословия Святых Отцов ведет к существенным трудностям, связанным, в частности, со следующими вопросами: а) Возможно ли представить себе онтологию вне времени у Хайдеггера или онтологию, относящуюся к Богу, во времени у греческих Святых Отцов? б) Может ли у Святых Отцов смерть, рассматриваемая ими как последний враг бытия {ср.: 1 Кор 15:26}, представлять собой онтологическую категорию? в) Можно ли рассматривать концепцию истины (ἐ-1»αεία) как проявления забвения (1»αή) или производной от него в качестве неизбежного атрибута онтологии, относящейся к Богу? Эти вопросы оказались решающими, если принять во внимание, что тем современным западным богословам, которые попытались в своем богословии использовать Хайдеггера, не удалось избежать либо внесения в Бога идеи времени (К. Барт), либо представления о том, что Откровение является существенной онтологической категорией бытия Бога, так что «икономия», образ Откровения Бога человеку, составляют основу, исходную точку и *онтологический каркас* богословия Превятой Троицы (К. Рахнер). Яннарас в новом издании своей книги (под названием: *To Prosopo kai o Eros. 1976. P. 60* и далее) пытается развить Хайдеггера посредством отождествления экстаза не «просто со *способом*, посредством которого все существующее *представляется* проявляющимся во времени», а «с опытом личностной полноты, то есть экстатического эротического самопреодоления». Однако сложности, связанные с использованием Хайдеггера для интерпретации святоотеческого богословия останутся непреодолимыми, если, помимо тех трех принципиальных вопросов, которые я уже поставил, принять во внимание еще и общую проблему соотношения между философией и богословием в том виде, в каком она возникает в случае Хайдеггера. Настойчиво отстаиваемый нами в данной статье тезис о том, что Бог экстатичен, то есть, что Он существует за счет того, что является *Отцом*, одновременно отрицает не только онтологический приоритет сущности над личностью, но также и «панорамную» онтологию (термин предложен в критическом разборе Хайдеггера: *E. Levinas. Op. cit. P. 270* и далее, ср.: p. 16 и далее), которая рассматривала бы Троицу как параллельное сосуществование Трех Лиц, своего рода составное проявление бытия Бога. Подчеркивание «монархии» {monarc...a (от mōnh φρc) – единоначалие} Отца в греческой святоотеческой мысли полностью исключает различие Лиц, онтологически основанное на «горизонте» их проявления. В Боге такой горизонт не существует и немислим, а следовательно – онтология как «проявление» возможна (может быть?) для «икономического» {от греч. ο, κονομ...a (ο κοj – дом, νόμοj – закон) – домостроительство} богословия, посвященного тому, что разворачивается «во времени», но она никак не возможна для богословия, имеющего дело с троичным существованием Бога, находящегося вне времени. Это означает, что богословская онтология, основанная на представлении о монархии Отца и равно исключаящая как приоритет сущности над личностью, так и параллельное сосуществование Трех Лиц Троицы в обычном «горизонте» проявления, освобождает онтологию от гносеологии. Этого не происходит в случае Хайдеггера, но, вероятно, этого не может произойти и ни в какой философской онтологии, всегда связанной с гносеологией. Здесь, следовательно, возникает более общий вопрос: возможно ли философское обоснование святоотеческого богословия? Или святоотеческое богословие по своему существу предполагает обратное – *богословское обоснование философии*, провозглашение того, что философия и мир могут обрести истинную онтологию, только если они примут положение о Боге как *единственно* существующем, безоговорочно отождествив Его бытие с Личностью и свободой?

падает под действие необходимости, сопряженной с сущностью. Любовь отождествляется с онтологической свободой⁴².

Все это означает, что личностность ставит перед человеческим существованием следующую дилемму: свобода как любовь или свобода как отрицание. Наше время сделало отчетливый выбор представления о личностности – только личность может стремиться к свободе отрицания. Но представление это остается фикцией, несмотря на придание ему онтологического содержания. Ведь, когда личность рассматривается в свете тринитарного богословия, «ничто» онтологического содержания не имеет.

в) Личность хочет не просто быть, существовать «вечно», то есть приобрести онтологическое содержание. Она хочет большего – существовать как *конкретное, уникальное и неповторимое* бытие. Личность не может пониматься только как экстаз* сущности: к ней необходимо относиться еще и как к *ипостаси* сущности, как к конкретной и уникальной данности.

Уникальность личности абсолютна. Личность столь абсолютна в своей уникальности, что ее недопустимо рассматривать с арифметической точки зрения, помещать наряду с иными существами, сочетать с другими объектами или использовать как средство даже для самых священных целей. Личность сама есть цель. Личностность представляет собой абсолютную свершенность бытия, всеобъемлющее выражение его природы. Но устремленность личности к свободе есть «обоюдоострый меч» существования. Применительно к человеку она ведет к отрицанию других, эгоцентризму, полному разрушению общественной жизни. Так же, как и со свободой, обстоит дело с уникальной и ипостасной природой личности: преодолевая хаос, мы неизбежно впадаем в релятивизм. Так уникальность становится относительной в общественной жизни и человек превращается (в большей или меньшей степени, но тем не менее несомненно) в полезный «объект», в «объединение», в *persona*. Именно в этом состоит трагическая сторона личности. Интенсивный поиск личной идентичности проник сегодня во все формы общественной жизни. Любая релятивизация личности вызывает протест.

Неспособность человека утвердить в мире свою абсолютную идентичность достигает кульминации в смерти. Смерть становится трагической и неприемлемой только когда человек рассматривается как личность, и прежде всего как ипостась и уникальная идентичность. Как событие биологическое смерть есть нечто естественное и желанное, поскольку только таким способом обеспечивается вечное продление жизни. В природе «личная» идентичность обеспечивается деторождением, «продолжением» родителей в их детях. Но это не жизнь личностей, а жизнь видов, которую можно равным образом наблюдать и во всем животном мире, и которая направляется жесткими законами естественного отбора. Брак и деторождение, которые, как это только что было показано, лишь поставляют материал для смерти, не обеспечивают выживания личности в ее уникальной идентичности. Ведь если с их помощью бытие в конце концов и сохраняется как «сущность» или как «вид» человека, то для конкретной и уникальной идентичности – для личности – здесь места не остается.

Сохранение уникальности и ипостаси личности не может быть обеспечено никаким качеством сущности или природы. Попытки древнегреческой философии, а под ее влиянием – и некоторых направлений в христианстве, утвердить выживание человека на такой природной или «сущностной» основе, как бессмертие души, не способны обосновать личное выживание. Если душа бессмертна по природе, то личное выживание необходимо и мы снова возвращаемся к классической античной онтологии. При этом даже Бог оказывается бессмертным по Своей природе, то есть по необходимости, а человек сущностно (а значит – необходимо) соотносится с Богом. Все это, бывшее столь естественным для древних греков, не имевших целостной концепции личности, создает огромные экзистенциальные проблемы, когда прилагается к личности в ее христианском понимании. Ведь неизбежность бессмертия немыслима для свободного Бога и противостоит личности. На чем же все-таки зиждется абсолютная и уникальная идентичность личности, если на сущность в данном случае рассчитывать не приходится?

Гуманистическая экзистенциальная философия склонна отвечать на этот вопрос онтологизацией смерти, неразрывным объединением бытия с не-бытием, существования – со смертью. Здесь нет места для разбора этой «онтологии». Такая философия абсолютно замкнута на себе, поскольку она, точно так же, как и антич-

⁴² Однако здесь сразу же необходимо еще раз подчеркнуть, что любовь, которая «ипостасирует» Бога, не является чем-то «общим» для трех Лиц, чем-то подобным общей природе Бога, а отождествляется с *Отцом*. Когда мы говорим, что «Бог есть любовь», мы имеем в виду Отца, то есть Личность, Которая определяет Богу быть Тремя Лицами. Внимательное рассмотрение 1 Ин выявляет, что здесь слова «Бог есть любовь» также относятся к *Отцу*, ведь слово «Бог» означает Того, Кто «послал в мир единородного Сына Своего» и прочее (1 Ин 4:7-17).

* *ekstasi* j (греч.) – восхищение, выход из себя (от **x...sthmi* – выводить из обыкновенного состояния).

ная философия, с самого начала отказывается обсуждать возможность построения онтологии вне этого мира. С этим могут согласиться только те богословы, которые, несмотря на всю несообразность этого, принимают данную «онтологию» смерти и говорят в то же самое время о Боге. Ведь Бог утверждает бытие как «жизнь вечную» и не есть «Бог мертвых, но живых» (Мф 22:32). А это означает, что богословие, в отличие от философии, предлагает онтологию, преодолевающую трагическую сторону смерти без принятия в конечном счете самой смерти, являющейся «последним врагом» (1 Кор 15:26) существования, в качестве онтологической реальности.

Сохранение личной идентичности возможно для Бога не за счет Его сущности, а за счет Его троичного существования. Бог Отец бессмертен постольку, поскольку Его уникальная и неповторимая идентичность как Отца вечно отличается от идентичности Сына и идентичности Духа, которые называют Его «Отец». Сын Своим бессмертием обязан прежде всего не Своей сущности, а Своему бытию «единородным» (обратите здесь внимание на идею уникальности) и Своему бытию Тем, в Ком Отец «благоугожден»⁴³. Подобно этому Дух «животворящ», поскольку Он есть «общение»* (2 Кор 13:13). Жизнь Бога вечна, так как она личностна, то есть, другими словами, она осуществляется как выражение свободного общения, как любовь. В личности жизнь и любовь отождествляются: личность не умирает только постольку, поскольку она любима и любит. Вне общения любви личность теряет свою уникальность и становится существом, подобным другим существам⁴⁴, «вещью» без абсолютной «идентичности», без «имени», без лица. Умереть для личности значит прекратить любить и быть любимой, утратить уникальность и неповторимость, в то время как жить значит для нее сохранять уникальность своей ипостаси, которая на любви утверждается и ею поддерживается⁴⁵.

Перевод с английского С. Чурсанова

⁴³ Слово «единородный» в писаниях Иоанна означает не только уникальный образ рождения Сына Отцом, но «Того, Кто возлюблен уникальным образом» (*S. Agourides. Nipomnima eis tas A, B kai C Epistolas tou Apostolou Ioannou*. 1973. P. 158). Именно это отождествление в Боге онтологии с любовью означает, что вечность и бессмертие принадлежат не Его «природе», а личным отношениям, источником которых является Отец.

* Греч. κοινωνία.

⁴⁴ Всякому интересующемуся онтологией любви следовало бы взять на себя труд прочесть книгу Антуана де Сент-Экзюпери «Маленький принц». При всей своей простоте она представляет собой книгу глубоко богословскую.

⁴⁵ Тайна личности как онтологического «принципа» или «причины» состоит в способности любви наделять нечто уникальностью, абсолютной идентичностью и именем. Этот смысл и несет в себе термин «вечная жизнь», который по той же самой причине означает, что личность способна возвыситься до личностной ценности и жизни даже неодушевленные объекты, превращая их в органичную часть отношений любви (например, все творение может быть спасено благодаря его «рекапитуляции» в отношениях любви Отца и Сына). И наоборот, осуждение на вечную смерть есть не что иное, как оставленность личности в ее превращении в «вещь», в абсолютную безымянность, означаемые словами «не знаю вас» (Мф 25:12) (как раз против этого направляет свои усилия Церковь, когда поминает на Евхаристии «имена»).

БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К ЕВРЕЯМ*

VI. 7. Посредник Нового Завета

Сообщив в восьмой главе о наступлении Нового Завета, Посл. возвращается к прежнему Завету, который имел свое богослужение и скинию, где оно совершалось (9:1-7)¹. Обозрев ее устройство, Пишущий Посл. напоминает, что вход во святая святых был закрыт и лишь один раз в год, в День очищения, первосвященник мог зайти туда — обязательно с жертвенной кровью, которая очищала все ее пространство. Проводимое в Посл. противопоставление нынешнего мира будущему (2:5-8; 9:9-11) по сути становится противоположностью между вещественным миром и духовным. Это разделение приводит к тому, что совершаемый на земле культ не оказывает никакого воздействия на небо. Более того, основываясь на 34-м псалме, Автор Посл. пишет, что ветхозаветные «жертвы, и приношения, и всеожжения, и жертвы за грех» вообще не были благоугодны Богу (10:8). Используя лишь «средства» (9:22) этого мира — «кровь козлов и быков и пепел тельцы» (9:13), они не затрагивали сферу духовного, очищая лишь плоть (9:10, 13), и не имели возможностей «сделать в совести совершенным воздающего служение» Богу (9:9).

Указание в стихе 9:13 на очищение «оскверненных» посредством приношений, а также упоминание о предписаниях «с яствами и питьями и различными омовениями» (9:10) подразумевает, что Автор Посл. к Евр. видит назначение еще существовавшего культа «первого завета» в удалении обрядовой нечистоты, которая исключала человека из участия в богослужении. То, что «путь во святилище» (9:8), место обитания Бога среди Его народа (Исх 25:8), был закрыт, показывало, что ритуал Ветхого Завета не давал полного очищения даже для тех, кто совершал служение в скинии (10:2): «ибо невозможно, чтобы кровь быков и козлов уничтожала грехи» (10:4).

Очищение, происходившее в «настоящем времени» (9:9), являлось лишь образом и тенью грядущего (10:1)². Подлинное очищение приносит Иисус «как Первосвященник будущих благ» (10:11) «не через кровь козлов и тельцов, но через собственную кровь». Он входит в небесное святилище, «приобретая вечное искупление» (10:12). Назначение прихода Христа в мир Автор Посл. видит в устранении Им «греха жертвою Своею» (9:36). Это видно и из сопоставления стихов 1:3; 10:12 и 12:3:

- «Сын, совершив *очищение грехов*, воссел по правую сторону Величества в небесах» (1:3);
- «Он, принеся одну *жертву за грехи*, навсегда воссел по правую сторону Бога» (10:12);
- «Иисус *претерпел крест* и воссел по правую сторону престола Божия» (12:3).

Таким образом, голгофская жертва, которая дает людям прощение, оканчивает жизненный путь Иисуса Христа, после чего Он восходит «в самое небо» (9:24). В отличие от левитских священников, которые еще продолжали ежедневно стоять у жертвенника, непрерывно принося жертвы, Иисус Христос воссел по правую сторону Богу, поскольку Его служение жертвоприношения завершилось³. Однако очищение от грехов еще не означает полного их отсутствия. Несмотря на происшедшее искупление, Автор Посл. напоминает своим читателям, что им самим еще необходимо «до крови» сопротивляться против греха (12:4), и предостерегает их от возможного осквернения (12:15). А значит, и не исчезает необходимость последующего прощения. Поэтому, войдя на небо, Христос предстает «за нас пред лицом Божиим» (9:24) «для умилоствления за грехи народа» (2:17)⁴.

* Продолжение. Начало в Богословском сборнике № 8-9.

¹ Все цитаты из Нового Завета приводятся по переводу под редакцией епископа Кассиана (Безобразова).

² Первый завет имел лишь копии, а не реальные вещи, которые являлись лишь отражением настоящего. Поэтому закон был немощен и неспособен никого очистить, как ребенок, который, играя в войну, не может никого убить.

³ «Итак, стоять есть отличие служащего: сидеть же, как Христос, есть отличие того, кому служит» (*Блаженный Феодилакт Болгарский*. Толкование на Послания святого апостола Павла. М. 1991. С. 639).

⁴ Точно также и у других новозаветных писателей. У апостола Павла, несмотря на то, что верующие в крещении умерли для греха (Рим 6:2-3) и «нет теперь никакого осуждения для тех, которые во Христе Иисусе» (8:1), Иисусу Христу, «Который пребывает по правую сторону Бога», нужно ходатайствовать за избранных Божиих (8:33-34). Апостол

Безгрешность Иисуса Христа (4:15; 7:26) означает и то, что Он соответствовал требованиям ветхозаветного закона, предъявлявшимся к жертве. Животное не должно было иметь какого-либо физического порока или повреждения (Лев 22:17; Втор 15:21). Если бы Он не был «непорочен» (9:14), Его кровь не смогла бы стать очищающей⁵, а Его смерть не могла бы заслужить прощение⁶.

Перечисление ст. 10:8 (жертвы, приношения, всесожжения, жертвы за грех), взятое из 39-го псалма, предполагает, что жертва Христа вмещает или вбирает в себя все ветхозаветные жертвоприношения. Однако в первую очередь в Посл. выделены жертва за грех и жертва всесожжения. В свете совершенного Иисусом Христом правильным порядком жертвоприношения будет тот, при котором жертве за грех предшествует жертва всесожжения.

Сущность жертвы всесожжения состояла в том, что священник, разрезав тушу животного на куски, полностью сжигал ее на жертвеннике. При этом жертвователю ничего не оставлял себе, все принадлежало Богу. Это жертвоприношение символизировало полную преданность Господу человека, приносящего жертву. Ссылаясь на указание 39-го псалма о том, что для Бога важнее повиновение Его воле, чем жертвоприношения животных, Автор Посл. к Евр. говорит, что за добровольной жертвой Христа стояло Его абсолютное послушание и преданность воле Божией (10:10). Иисус Христос принес Богу то, что не был способен принести Ему ни один человек — совершенное повиновение (5:8-9).

Обряд жертвоприношения за грех предписывал, что после того, как жертва была заклана, священник погружал палец в кровь жертвы и наносил ее на роги жертвенника, что служило для Бога доказательством, что заместительная жертва мертва. В День очищения, когда полагалось приносить торжественную жертву за грехи всего народа (Лев 16:5, 15, 20-28), первосвященник вносил в святое святых кровь одного из козлов и окроплял ею крышку ковчега завета, чтобы засвидетельствовать пред Богом смерть замещающего народ животного. Так же и Иисус Христос, как Первосвященник, свидетельствует «собственной кровью» пред лицом Отца о Своей искупительной смерти (9:24; 7:25).

Совершившееся на Кресте жертвоприношение есть дело всех Лиц Святой Троицы. Иисус приносит Себя Богу Духом вечным. «Вечным» и навсегда действенным искупление (9:13) становится из-за соучастия в нем вечного Духа⁷. Ст. 9:14 — это единственное в Новом Завете прямое указание на действие Святого Духа в акте полной самоотдачи Иисуса Христа. В стихе 10:29 говорится, что поспание крови Сына Божия есть в то же время и оскорбление Святого Духа. Таким образом, Автор Посл. к Евр. еще раз подчеркивает связь между жертвоприношением Христа и деятельностью Святого Духа, благодаря Которому духовный культ небесного Первосвященника сменяет кровавый культ ветхозаветных жертв.

В отличие от всех предыдущих жертв, кровь Иисуса Христа очищает совесть людей от мертвых дел и всякого греха. После искупления Иисус стал служителем святилища и скинии истинной (8:2), а каждому человеку стало доступно «служение Богу Живому» (9:14) «с искренним сердцем в полноте веры» (10:22). То, что в момент смерти Иисуса большая внутренняя завеса в храме разорвалась «надвое, сверху донизу» (Мф 27:51), делает для Автора Посл. возможным приравнять распятое тело Христа к завесе, открывающей путь к Богу «новый и живой» (10:20). В стихе 10:2 говорится, что если бы благодаря культу, происходящему в скинии, произошло очищение, то жертвы перестали бы приноситься, так как вместе с очищением должно было прийти и сознание прощения грехов: «Разве не перестали бы их приносить совершающие это служение, будучи раз навсегда очищены?» Отсюда видно, что это очищение, по мысли Автора Посл. к Евр., должно быть единственным. Жертвоприношение либо приносит прощение, либо нет. В последнем случае из года в год приносимые жертвы оставались только «напоминанием» о грехах (10:3). А их множественность и повторение лишней раз подтверждали отсутствие результата. Теперь же завеса, которая преграждала доступ во святое святых из-за неуничтожимости грехов ветхозаветным ритуалом, становится ненужной. Страх перед Богом в первом завете (12:21) сменяется дерзновением, с которым можно войти во святилище (10:19).

Таким образом, назначение жертвы Иисуса Христа Автор Посл. к Евр. видит в достижении полного культового очищения, недоступного до этого для прежних священников. Это наглядно видно из стиха 10:22: «Будем приступать... кроплением очистив сердца от лукавой совести и омыв тело водой чистой». Ритуал ве-

Иоанн считает обязательным для тех, кто ходит во свете («подобно, как Сам Он во свете»), признание своих грехов. «А если бы кто согрешил, то мы имеем ходатаем перед Отцом Иисуса Христа, Праведного» (1 Ин 1:5-2:2).

⁵ Как грязная вода не сможет смыть нечистоту.

⁶ Ведь тогда бы Он также нуждался в искуплении.

⁷ «Не архиерей какой-нибудь принес (в жертву) Христа, но Он Сам — Себя Самого, и не при посредстве огня, как юниц, — но Духом вечным, почему увековечил и благодать и искупление» (*Блаженный Феофилакт Болгарский*. Толкование на Послания святого апостола Павла. М., 1991. С. 630).

ликого Дня очищения предусматривал, что первосвященник должен был омыться, прежде чем войти за завесу (Лев 16:4, 24). Такое обрядовое омовение, сообщающее лишь чисто внешнее очищение, дополняется теперь для верующих во Христа окроплением сердца Его очистительной кровью. Интересно отметить, что, говоря о «внутреннем» очищении, Автор Посл. нигде не употребляет слова «душа», используя понятия «сознание» и «сердце». Возможно, потому, что его утверждения о бездейственности ветхозаветных жертв расходятся с повторяющимися указаниями книги Левит: «Кровь сия душу очищает» (4:14 и слл.).

Анализируя Посл., необходимо помнить, что Тело и Кровь Христа составляют Его единую жертву и обладают единым искупительным действием. Это наглядно видно из сравнения следующих стихов:

- «Без пролития крови не бывает прощения» (9:22);
- «Он явился один раз для устранения греха жертвою Своею» (10:23);
- «Мы освящены принесением тела Иисуса Христа» (10:10);
- «Кровь завета которою был освящен» (10:29).

Жертва Христа приносит людям подлинную святость, делая возможным общение со святым Богом. Такие ее характеристики, как «очищение», «освящение» и «достижение совершенства», выражают единую реальность окончательного прощения грехов. Таким образом осуществляется заповедь: «Будьте святы, ибо свят Я, Господь Бог ваш» (Лев 19:2; 20:26), которая в контексте книги Левит была в первую очередь требованием культовой чистоты. Бог отделил Себе Израиль для служения Себе. Он должен был поклоняться лишь Ему одному (Исх 20:3; Втор 5:7). Замысел завета состоял в том, что Бог избирает для Себя народ, с которым Он вступает в особые отношения: «Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов: ибо Моя вся земля, и вы будете у Меня царством священников и народом святым» (Исх 19:5 и слл.). Так как Сам Бог свят, то и избранные Им тоже должны быть святы (Лев 19:2). Для этого создается скиния – место актуализации и возобновления синайского завета (Втор 27:2-26; 31:9-13, 24-27; 32:45). Вследствие неверности Израиля (Иер 22:9) древний договор оказывается нарушенным (Иер 31:32). Поэтому Иисус становится основателем окончательного народа Божия, который освящает «Своей собственной кровью». Он — «Пастырь великий кровью завета вечного» (13:20).

Смерть Иисуса Христа, искупившая грехи и преступления прежнего завета, делает Его посредником в наступлении предсказанного Иеремией: «И грехов их не вспомню более» (10:17). Однако Посл. рассматривает Христа не только как посредника и поручителя в наступлении Нового Завета, но и как завещателя, смерть которого необходима для того, чтобы завещание вступило в силу. Греческое «диатеке» — завет, используется Автором Посл. в значении завещания. После смерти Христа завещание вступает в силу. Призванные теперь смогут получить вечное эсхатологическое наследие, которое ранее было им обещано Богом (9:16-17).

Синайский завет был скреплен жертвоприношением и окроплением народа жертвенной кровью (Исх 24:4-8). «Когда Моисей огласил по закону каждую заповедь всему народу, он, взяв кровь тельцов... окропил как самую книгу, так и весь народ, говоря: это кровь завета, который заповедал вам Бог» (Евр 9:19-20). Как уже отмечалось, Автор Посл. объединяет вступление в завет у Синая с освящением скинии, которая была построена лишь впоследствии (п. VI. 6). Она освящается у него к тому же кровью завета, а не елеем, как указано в книге Исход (40:9-11). Причиной того, что в Посл. к Евр. заключение первого завета происходит одновременно с освящением скинии кровью, является то, что смерть Иисуса Христа рассматривается как жертва завета. Церковь становится новым народом, с которым Бог навечно связал Себя кровью Своего Сына. Эта же кровь вносится на небо и освящает там нерукотворное святилище.

Посл. к Евр. отражает культовую концепцию искупления, согласно которой прощение грехов может происходить лишь при помощи жертв. Вот что пишет об этой традиции в допророческих библейских книгах один из современных еврейских авторов: «Покаяние в этих повествованиях понимается не так, как у пророков — оно безрезультатно. Самое большое, чего можно добиться, это смягчения кары (как в случае Давида) или ее отсрочки (в случае Ахава или Иосии). Иногда оно бесполезно (например, для самого Моисея: Втор 3:23-26). Призыв к покаянию (Лев 26:40-42; Втор 4:29-31; 30:1-10) может способствовать лишь прекращению уже совершающегося наказания, но не его предотвращению. В ранних повествованиях Бог не побуждает человека к покаянию ни Сам, ни через пророка. Роль Моисея — ходатайствовать за Израиль, чтобы Бог отменил Свое губительное решение (например, Исх 32:11-13, 31-34; 34:9; Числ 12:11-13; 14:13-19; Втор 9:16-29). В этих текстах не предполагается, что Моисей должен привести людей к покаянию, чтобы они заслужили Божественное прощение. Покаяние действительно при искуплении через жертву. Это вполне объяснимо: ведь в ранних источниках, несмотря на виновность Израиля в отступничестве, не предполагается, что он

должен покаяться... для полного устранения греха необходима искупительная жертва. Авторам “Жреческого кодекса” неизвестно учение пророков о том, что для искупления греха достаточно самого покаяния»⁸.

Итак, вина снимается только благодаря жертве. Смерть Иисуса Христа приносит «искупление от преступлений, сделанных при первом завете» (9:15). Отметим еще раз, что речь здесь идет лишь о грехах человечества, которое находилось в завете с Богом (то есть иудеев). О том, прощены ли вместе с ними и язычники, в Посл. к Евр. ничего не говорится.

Если иудейский первосвященник постоянно повторял обряд Дня очищения, ежегодно входя в святое святых «с кровью чужой» (9:25), то Христос, воспроизводя, согласно Посл. к Евр., в Своем искупительном деле этот священнический ритуал, не может многократно входить в небесное святилище, ибо Он вошел туда «раз навсегда... через собственную кровь... принеся Себя непорочного Богу» (9:12-14). Повторение означало бы, что Ему «надлежало многократно страдать от начала мира» (9:26)⁹. А это невозможно, так как человеку «положено один раз умереть» (9:27).

Кроме того, мы должны помнить, что Автор Посл. уже видит приближение Дня Господня (10:25). Он рассматривает совершенное Христом как эсхатологическое очищение в преддверии наступления Царства славы: «В конце веков Он явился один раз для устранения греха жертвою Своею» (9:26). Он настаивает, что единственная жертва Христа является окончательной и не может повториться: «Будучи принесен один раз, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его ко спасению» (9:28). Никакого вторичного очищения уже не произойдет. Поэтому для сознательно и добровольно отлучившего себя от Церкви (10:24-26) и отказавшегося от «крови завета, которою был освящен» (10:29), «уже не остается жертвы за грех, но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников» (9:26-27).

Приведенные положения 9-10 глав позволят нам подойти к объяснению самого трудного места Посл. к Евр., вызвавшего многочисленные толкования¹⁰: «Ибо невозможно однажды просвещенных и вкусивших дара небесного и ставших общниками Духа Святого и вкусивших доброго Божия слова, как и сил будущего века и отпавших, опять обновлять к покаянию, если они со своей стороны распинают Сына Божия и выставляют на позор. Ибо земля, многократно пившая сходящий на нее дождь и рождающая зелень полезную для возделывающих ее, получает благословение от Бога, а производящая тернии и репейник — негодна и близка к проклятию, и конец ее — сожжение» (6:4-8). Как мы уже видели, Автор Посл. настоятельно подчеркивает, что помилование можно получить только при помощи жертвы «и без пролития крови не бывает прощения» (9:22). Христос уже распялся, прошлые преступления уничтожены. Значит, прощение такого грешника по-

⁸ Мильграм Дж. Покаяние в Торе и у Пророков // Библейские исследования. М., 1997. С. 308-312.

⁹ Стих 9:26 указывает не на неизбежность многократных смертей Иисуса, а на необходимость повторения Его страданий. Таким образом, Автор Посл. хочет подчеркнуть, что Иисус Христос должен был не просто умереть, но обязательно при этом пострадать. Тема обязательности страданий Сына Божия для спасения людей уже поднималась во 2-й главе Посл.: «Ибо подобало Ему, чрез Которого все... Начальника их спасения совершил чрез страдания» (2:10). В указании предыдущего стиха – «Иисуса мы видим увенчанным славой чрез претерпение смерти» (2:9), под «претерпением смерти» можно понимать лишь терпение страданий (ср.: 12:3 «претерпел крест»), которые сопровождали смерть. Восприятие Им «не ангелов», а человеческой природы делает для Него возможным испытывать боль и лишения, приравнивая Его к «братьям» (2:14, 17). И, наконец, Иисус назван «милостивым и верным Первосвященником». Если слово «милостивый» может относиться только к людям («умилостивление за грехи народа»), то и «верный» должно также относиться к ним (в отличие от стиха 3:2, где «верный» относится к Богу). Эта верность означает, что, пережив мучения и тяжкие испытания, Он всегда станет помогать страждущим (2:18).

¹⁰ Затруднения у комментаторов вызывают не только необратимые последствия отпадения, о которых здесь говорится, но и объяснение причин, приведших к столь грозному предупреждению. Так, Брюс считает, что «начатки учения», о которых здесь говорится, не являются исключительно христианскими. Посл. к Евр., по его мнению, представляет собой развитие уже существующих иудейских верований и практики в свете учения об Иисусе как Сыне Божиим и Первосвященнике Нового Завета. «Учение о крещении» может относиться к иудейским ритуалам омовения (ср.: 9:10) и их исполнению во Христе. «Возложение рук» практиковалось у иудеев в сочетании с молитвой, что было воспринято определенным образом самыми ранними христианами (например, Деян 8:17; 9:17-18; 13:3) В условиях преследования обращенные в христианство иудеи «стали постепенно отвергать те особенности веры и практики, которые составляли характерные особенности христианства, но при этом считали, что не отвергают фундаментальных принципов покаяния и веры, реалии, обозначенные возложением рук, ожидание воскресения и грядущего суда» (Bruce F. F. The Epistle to the Hebrews. Eerdmans. 2. 1990. P. 143). Хьюгс считает, что предупреждение написано к называющим себя христианами, которым необходимо было доказать истинность своей веры, устояв против явления ложных вероисповеданий. «Нельзя исключить и того, что некоторые из них могли быть людьми мятежного сердца, и, если ничего не менять, они обнаружат, что достигли такого состояния, когда отступничество стало необратимым» (Hughes P. E. A Commentary on the Epistle to the Hebrews. Eerdmans, 1977. P. 212). Ни одно из таких предположений не является вполне убедительным.

требовало бы, чтобы «вновь» была бы принесена замещающая жертва. Иисус Христос должен быть снова распят, что уже «невозможно»¹¹.

Наряду с примером бесплодной земли, положение о том, что человек, потерявший спасение, уже никак не сможет себе его вернуть, еще раз иллюстрируется Автором Посл. библейской историей Исава и Иакова. Исав отказался от своего первородства за чечевичную похлебку, тем самым уступив право на наследование благословения. И хотя обетования, предназначавшиеся Исаву, хитростью перешли к Иакову и Исав оплакивал их утрату, он уже не мог ничего исправить и был отвергнут за пренебрежение к обещанному Богом (12:16-17).

В стихе 9:11 говорится, что Христос был Первосвященником изначально, уже тогда, когда Он пришел в мир, что расходится с общим контекстом Посл., в котором утверждается, что Иисус Христос становится Первосвященником лишь в небесной скинии, после Своего Воскресения. В случае стиха 9:11 скинией Первосвященника Иисуса на земле становится Он Сам. Автор, очевидно, обращается здесь к евангельскому преданию, которое было Ему хорошо знакомо (см.: п. VI. 1). В эпизоде со срыванием колосьев Господь говорит, что Он больше храма (Мф 12:7), а при очищении храмовых дворов указывает на Свое Тело как на храм, который будет разрушен и в три дня воздвигнут (Ин 2:19). Эти слова будут потом поставлены Ему в вину на суде синедриона (Мк 14:58) и во время крестных страданий (Мф 27:39). Смерть на Голгофе приводит к разрушению «нерукотворной скинии».

Интересную параллель этому мы можем найти в Послании к Ефессянам, где распятие Плоти Христа связывается с устранением храмовой преграды, отделявшей двор язычников от двора израильтян, которая в момент написания послания апостолом Павлом также еще существовала. «Кровью Христа» иудеям и язычникам открывается доступ к Богу «в одном Духе». Теперь Церковь становится жилищем Бога, вырастая «в храм святой в Господе» (Еф 2:13-21). Таким образом, продолжая евангельское предание, оба послания утверждают, что после крестной смерти Иисуса Христа иерусалимский храм теряет свое значение и перестает быть нужным.

¹¹ Посл. к Евр. подчеркивает невозможность четырех вещей. Одна из них изложена в приведенном отрывке. Остальные три – это 1) невозможно для Бога лгать (6:18), 2) невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи (10:4), 3) невозможно без веры угодить Богу (11:6).

СЛОВО «ИПОСТАСЬ» В СВЯЩЕННОМ ПИСАНИИ

ḶpTstasij в Септуагинте

Язык Септуагинты – старейшего греческого перевода ветхозаветных книг – представляет собой вариант эллинистического койне, однако в значительной степени гебраизированного. Во многих случаях словоупотребление Септуагинты не имеет параллелей в произведениях греческих авторов III-II веков до Р. Х. Эта характерная черта обнаруживается также и в употреблении слова *ḶpTstasij*¹. Число мест, где оно встречается, невелико (около 20), при этом, однако, с помощью этого слова переводятся в общей сложности 13 различных древнееврейских слов. Наиболее характерные примеры приводятся ниже.

а) В Пс 138:15 мы встречаем следующее выражение № *ḶpTstas...j mou ṁn toˀj katwtḶtoij tBj gBj*². *ḶpTstas...j mou* соответствует здесь *yḶT:mâQur* – пуаль³ от *{âqfr*, что значит «быть созданным», то есть № *ḶpTstas...j mou* обозначает здесь «создание меня» или «я был создан в глубине земли». Это примечательный пример использования слова *ḶpTstasij* для перевода глагольной формы с переходным значением.

б) В Иез 3:11 *ḶpTstasij* обозначает скорее фундамент, основание⁴, хотя переводит еврейское *hænUk:T* (расположение, план). Русский перевод ориентируется на древнееврейский текст: «...покажи им вид храма, и расположение (*hænUk:T*) его, и выходы, и входы его...»

Почти в тождественном значении встречается *ḶpTstasij* в книге пророка Наума, в том месте, где пророк предсказывает разрушение Ниневии и говорит, что даже фундаменты ее будут уничтожены⁵.

К этому значению примыкает Пс 68:3, где *ḶpTstasij* является переводом еврейского *dfmA (fm* (опора): «Я погряз в глубоком болоте, и не на чем встать (*ṁnepJghn e,,j „lən buqoa kaˀ oḶk æstin ḶpTstasij*)».

в) Существенно иное понимание *ḶpTstasij* показывает Пс 38:6. Здесь толкователь использует *ḶpTstasij* в значении времени жизни для перевода слова *delex* (век, срок жизни): «Вот, ты дал мне дни, как пяди, и век мой, как ничто пред Тобою»⁶.

Такое же отождествление *ḶpTstasij* с *delex* мы находим и в Пс 88:48. Составитель этого псалма взывает в мольбе к Богу: «Вспомни, какой мой век (*ḶpTstasij*): на какую суету Ты сотворил всех сынов человеческих»⁷.

г) В значении имущества, достояния используется *ḶpTstasij* в Втор 11:6: «И что Он сделал с Дафаном и Авироном, сынами Елиава, сына Рувимова, когда земля разверзла уста свои и среди всего Израиля поглотила их, и семейства их, и шатры их, и все имущество (*ḶpTstasin*) их». Перевод «имущество» отвечает как всему контексту фразы, так и слову *{Uq:iy* (буквально «все живущее», то есть в данном случае «скот»), которое стоит в древнееврейском тексте. Это же слово переведено при помощи *ḶpTstasij* в Иов 22:20, где праведник радуется о гибели безбожника со всем его имуществом: «Враг наш истреблен, а все оставшееся после них пожрал огонь»⁸.

В Иер 10:17 Септуагинта содержит *ḶpTstasij* в качестве перевода слова *{æ:(:nén* (состояние, имущество): «Убирай с земли имущество (*ḶpTstasin*) твое, имеющая сидеть в осаде»⁹.

¹ См.: *F. Erdin. Das Wort Hypostasis. Freiburg, 1939. H. Dörrie. ḶpTstasij Wort- und Bedeutungsgeschichte // Platonica minora. München, 1976. S. 12-69.*

² Пс 138:15: «...образуем был во глубине утробы».

³ Имеет значение страдательного залога.

⁴ Иез 3:11: *kaˀ diagrJyeij tXn oḶkon kaˀ tḶj ṁxTdouj aḶtoa kaˀ tsn ḶpTstasin aḶtoa kaˀ pJnta tḶ prostJgmata aḶtoa.*

⁵ Наум 2:7: *pḶlai ton potamon dihno...cqhsan kaˀ tḶ bas...leia dišpesen kaˀ Ḷ ḶpTstasij ḶpekaḶḶfgh.* Последние два слова стоят вместо древнееврейского *bæCuh*, которое не поддается переводу, в русском переводе это выражение опущено: «Речные ворота отворяются, и дворец разрушается».

⁶ Пс 38:6: *„doḶ palaistḶj æqou tḶj №mšraj mou kaˀ № ḶpTstas...j mou jseˀ oḶqḶn ṁniriḶTn sou.*

⁷ Пс 88:48: *mn»sqhti t...j mou № ḶpTstasij: ms gḶr mata...wj æktisaj pJntaj toḶj ufoḶj ton Ḷnqirpwn;*

⁸ Иов 22:20: *e,, ms efan...sqh № ḶpTstasij aḶton kaˀ tX katJleimma aḶton katafJgetai par.*

⁹ Иер 10:17: *Sun»gagen æwqen tsn ḶpTstas...n sou katoikoasa ṁn ṁklektoˀj.*

В греческом тексте Втор 1:12 слово *ἰσχυρία* должно быть переведено как «упорство, противление»¹⁰, хотя в древнееврейском тексте в этом месте стоит *יָמָם* (бремя). Бог говорит Своему народу: «Как же Мне одному носить тягости ваши, бремена (*ḥm*) ваши и распри ваши?»¹¹ Русский перевод ориентирован на древнееврейский текст.

д) Особую группу образуют переводы древнееврейских слов, семантически связанных с глаголом «ставить». Так, *ḥm* применяется для обозначения стоянки войск или военного лагеря. Имеются два места в 1 Цар, где речь идет о *ḥm ton ḥllwln*. В обоих случаях *ḥm* является переводом древнееврейского слова *ḥam* (лагерь, стоянка). Русский перевод в обоих случаях дает чтение «отряд Филистимлян»; 1 Цар 13:23: «И вышел передовой отряд Филистимский к переправе Михмасской»¹² и 1 Цар 14:4: «Между переходами, по которым Ионафан искал пробраться к отряду Филистимскому (*e, j tsn ḥm ton ḥllwln*), была острая скала с одной стороны и острая скала с другой; имя одной Боцец, а другой Сене»¹³.

Сходным образом используется *ḥm* в 1 Цар 13:21. Здесь *ḥm* соответствует еврейскому *ḥm byiḥal*. Слово *byiḥal* представляет из себя хифиль¹⁴ от *ḥal* (устанавливать). *ḥm* обозначает здесь «изготовление серпов». Ввиду того, что не было кузнецов в земле Израильской, народ был вынужден обращаться к Филистимлянам, чтобы получить необходимые металлические орудия¹⁵. Поскольку *ḥam* (лагерь, стоянка) происходит от того же корня *ḥcn*, переводчик имел повод использовать здесь как в 1 Цар 13:23 и 14:4 слово *ḥm*.

В переводе книги пророка Иезекеиля (26:11) *ḥm sou tḥj* „сѣбож” обозначает «подтверждение твоей силы». *ḥm* стоит здесь вместо древнееврейского *ḥm* (памятник); соответственно в русском переводе – «...памятники могущества твоего повергнет на землю».

В книге пророка Иеремии Бог обличает лжепророков: «Если бы они стояли в совете (*ḥm tḥj*) Моем, то объявляли бы народу Моему слова Мои и отводили бы их от злого пути их и злых дел их»¹⁶. Возможно, что и здесь переводчик в параллель рассмотренным выше местам, где *ḥm* обозначала лагерь, место, где собраны войска, поставил это слово вместо еврейского *ḥm* (собрание, совет).

е) Соответственно глаголам *ḥm*, *ḥm* (предпринимать, отваживаться, выдерживать) *ḥm* может также обозначать стойкость, мужество, уверенность. Следует, однако, отметить, что в ряде мест *ḥm* предполагает не столько перенесение трудностей, сколько терпеливое ожидание помощи. Так в Пс 38:8 *ḥm* заменяет еврейское слово *delehwix* (уверенность) и стоит в параллели к *ḥm* (ожидание): «И ныне чего ожидать мне, Господи? надежда моя на Тебя»¹⁷.

В книге Руфь (1:12-13) Ноэминь говорит своим снохам: «Возвратитесь, дочери мои, пойдите; ибо я уже стара, чтоб быть замужем. Да если б я и сказала: «Есть мне еще надежда (*ḥm*)» и даже если бы я сию же ночь была с мужем и потом родила сыновей, то можно ли вам ждать, пока они выросли бы?»¹⁸ Словом *ḥm* переведено здесь еврейское *ḥm* (надежда).

В Иез 19:5 пророк образно представляет Израиль как львицу, которая рождает и воспитывает львят (князей народа). Когда один из них был пойман в яму, «пожавши, увидела она, что надежда (*ḥm*) ее

¹⁰ Значение, засвидетельствованное, например, у Полибия (см.: с. 10).

¹¹ Втор 1:12: *poj dun»somai mTnoj fšrein tXn kTpon ḥm ka^ tsn ḥm ḥm ka^ tḥj ḥntilog...aj ḥm*;

¹² 1 Цар 13:23: *ka^ ḥm Blqen ḥm ḥpostJsewj ton ḥllwln tsn ḥm tḥj pšran Macemaj*.

¹³ 1 Цар 14:4: *ka^ ḥm! mšson tḥj diabJsewj ob ḥm»teḥ Iwnaqan diabḥnai e,, j tsn ḥm ton ḥllwln ka^ ḥkrwt»rion pštraj ænqen ka^ ḥkrwt»rion pštraj ænqen ḥnoma tḥj ḥn Bazej ka^ ḥnoma tḥj ḥllJ Senna*;

¹⁴ Хифиль – порода древнееврейского глагола, основным значением которой является побуждение к действию; непереходные глаголы, огласованные таким образом, принимают переходное значение.

¹⁵ 1 Цар 13:21: *ka^ ḥn P trughtXj »toimoj toa qer...zein: tḥj dḥ skeḥ ḥn tre<j s...kloi e,, j tXn CdTnta ka^ tḥj ḥm...nV ka^ tḥj drepJnJ ḥm ḥn ḥm»*.

¹⁶ Иер 23:22: *ka^ e,, æsthsan ḥm tḥj ḥpostJsei æstrefon ḥm»toḥj ḥpX ton ponhron ḥm»pithdeumJtwn ḥm»ton*.

¹⁷ Пс 38:8: *ka^ nan t...j ḥm ḥm» mou; oḥc^ P kḥrioj; ka^ ḥm ḥm» j mou par! soa ḥm»stin*.

¹⁸ Руфь 1:12-13: *ḥm»pistrJfhte d» qugatšrej mou diTti geg»raka toa ms eḥnai ḥndr...: Vti eḥpa Vti æstin moi ḥm» toa genḥqḥna... me ḥndr^ ka^ tšxomai ufoḥj ms ḥm»toḥj prosdšxesqe »wj ob ḥdrunqosin*;

пропала, тогда взяла другого из львенков своих и сделала его молодым львом»¹⁹. Так же как и в Руфь 1:12 ШрТstasij заменяет еврейское слово haw:qit.

Слово ШрТstasij показывает в Септуагинте как исключительную многозначность, так и полное отсутствие каких-либо следов философского употребления, что, впрочем, вполне естественно для языка III века до Р. Х. В ряде случаев ШрТstasij не является буквальным переводом и привносит в греческий текст смысловые оттенки, которых не было в древнееврейском тексте.

УрТstasij в Новом Завете

В Новом Завете слово ШрТstasij встречается только пять раз. В сравнении со словоупотреблением Септуагинты можно отметить определенную этимологическую тенденцию. Только некоторые из значений, засвидетельствованных в Септуагинте, переходят в Новый Завет; кроме того, появляются значения, свидетельствующие об освоении этого слова философией и богословием.

Во 2 Кор 9:3-4 апостол Павел пишет: «Братьев же послал я для того, чтобы похвала моя о вас не оказалась тщетно в сем случае, но чтобы вы, как я говорил, оказались приготовлены и чтобы, когда придут со мною Македоняне и найдут вас неготовыми, не остались в стыде мы, – не говорю «вы», похвалившись с такою уверенностью (тн ШpostJsei taБtV)»²⁰. Переводчики на европейские языки (в том числе русский) интерпретируют ШрТstas...j как уверенность, следуя одному из основных значений этого слова в греческом языке эллинистического периода.

В 11 главе того же послания мы читаем следующие слова апостола Павла (11:17): «Что скажу, то скажу не в Господе, но как бы в неразумии при такой отважности (тн таБtV тн ШpostJsei) на похвалу»²¹. Конструкция аналогична 2 Кор 9:4; ШрТstasij, несомненно, выражает здесь то расположение духа (уверенность, само-уверенность), от которого происходит похвала, отглагольное существительное несет семантику глагола Шf...stamai (одно из его значений в языке классического периода – «решаться, быть готовым на что-либо»).

Начало Послания к Евреям дает пример существенно иного значения слова ШрТstasij; здесь Апостол пишет о Христе: «Сей, будучи сияние (ѳраБgasma) славы и образ ипостаси Его (caraktsr тБj ШpostJsewj аЩtoa) и держа все словом силы Своей, совершив собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте»²². В этом фрагменте обращают на себя внимание термины, типичные для эллинизированной иудейской мысли. Так, Филон Александрийский сходным образом использует слово ѳраБgasma²³. Учитывая это, представляется вероятным, что в Послании к Евреям ШрТstasij употреблено в том же смысле, в каком использовал это слово Филон. Филон понимает под ипостасью реальность, действительное бытие. Однако действительность некоторой вещи есть не что иное, как ее сущность. Потому возможным переводом ШрТstasij аЩtoa в Евр 1:3 является «сущность Его», то есть Христос назван «образом сущности Бога-Отца».

Третья глава Послания к Евреям содержит еще одно место, в котором используется слово ШрТstasij (3:14): «Ибо мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь (tsn ѳrcsn тБj ШpostJsewj на славянском – «начаток состава») твердо сохраним до конца»²⁴. Перевод «жизнь» возможен, однако представляется более обоснованным перевести tsn ѳrcsn тБj ШpostJsewj как «начаток решимости» или «начаток этого твердого убеждения» по аналогии с 2 Кор 9:4 и 11:17. Подтверждением тому может служить одно из наиболее древних толкований этого места, принадлежащее блаженному Феодориту Кирскому, который интерпретирует «начаток состава» как веру: «Ибо в общение со Владыкой Хри-

¹⁹ Иез 19:5: ka^ eKden vti ypostai yp' aЩtBj ka^ ypileto № ШрТstasij аЩtBj ka^ elaben llon тмk ton skBmnwn аЩtBj lšonta etaxen аЩtTn.

²⁰ 2 Кор 9:3-4: ѳpemya dk toЭj ydelfoBj fna ms tX kaBchma №mon tX Шpkr Шmon kenwqH тмn тш mšrei toБtJ fna kaqlj eleron pareskeuasmšnoi Гte м» pwj тм'n elqwsin sЭn тмо^ Makednej ka^ eHrwsin ШmЭj yparaskeuJstouj kataiscunqomen №me<j fna ms lšgw Шme<j тмn тн ШpostJsei taБtV.

²¹ 2 Кор 11:17: Ц lalo oЩ kat| kБrion lalo yll' жj тмn yfrosБnV тмn taБtV тн ШpostJsei тБj kauc»sewj.

²² Евр 1:1-3: hn ypaБgasma тБj dTxhj ka^ caraktsr тБj ШpostJsewj аЩtoa fšrwn te t| pJnta тш ·»mati тБj dunJmewj аЩtoa kaqarismXn ton ymartion poihsJmenoj тмkJqisen тмn dexir тБj megalwsБnhj тмn Шyhlo<j.

²³ Philo Alex. De opificio mundi. 146, 3; De specialibus libigibus. IV 123, 10. См. также Прем 7:26.

²⁴ Евр 3:14: mštocol g|r toa Cristoa gegTnamen тмJnper tsn yrcsn тБj ШpostJsewj mšcri tšlouj beba...an katJscwmen.

стом вступили мы через смерть всеятого крещения, и спогребшись Ему, имеем в себе образ воскресения, если сохраним веру. Ее же назвал апостол *начатком состава*; потому что ею обновляемся, и вступаем в единение с владыкой Христом, и приобщаемся благодати всеятого Духа»²⁵.

В начале 11 главы того же Послания Апостол дает определение веры: «Вера же есть осуществление (ШрТstasij) ожидаемого и уверенность в невидимом»²⁶. Славянский перевод выглядит более точным, чем русский: «Есть же вера, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых». Слово ælegcoj означает именно обличение, то есть доказательство²⁷, и не может быть переведено как уверенность. Перевод первой половины именного сказуемого в указанной фразе представляет определенную проблему, более того, можно сказать, что в истории интерпретации этой ШрТstasij ṁlpizomšnwn символически отразилась история христианской Европы. Славянское слово «извещение» для современного читателя выглядит не вполне ясным, значительно конкретнее смысл русского перевода – «осуществление». Но это означает, что переводчик понимает ШрТstasij как реализацию, осуществление, то есть в значении, превосходно засвидетельствованном в философском языке стоиков и неоплатоников. Основание для такой интерпретации дает толкование на это место, принадлежащее святителю Иоанну Златоусту: «Вот какое он (Апостол) употребляет выражение: обличение, говорит невидимых! Слово *обличение* (ælegcoj) употребляется о вещах совершенно очевидных. Таким образом, вера, говорит, есть созерцание неявного и ведет к такому же полному убеждению в невидимом, как в видимом. Как невозможно не верить видимому, так невозможно быть вере, когда кто не убежден в невидимом вполне так же, как в видимом. Предметы надежды представляются не имеющими действительности (ṁnupTstata), но вера доставляет им действительность (ШрТstasin ащто<j car...zetai) или, лучше, не доставляет, но в этом и состоит действительность их (оЩs...a ащтон); так, например, воскресения еще не было и нет в действительности (ṁn ШpostJsei), но надежда делает его действительным (Шf...sthsin) в нашей душе»²⁸. Таким образом, точка зрения древней Церкви сводится к тому, что вера есть реализация, объективация уповаемого в душе верующего. У Златоуста это становление реальностью выглядит как ипостазирование почти в неоплатоническом смысле, это ипостазирование он противопоставляет психологическому состоянию, в котором нет ничего реального (предметы надежды могут быть ṁnupTstata). Такая ШрТstasij делает предмет веры такой же реальностью, как чувственно воспринимаемый мир.

«Деобъективация» ШрТstasij в Евр 11:1 происходит в европейских переводах периода Реформации и последующего времени. Мартин Лютер после некоторых колебаний в своем переводе Библии 1522 года впервые на месте ШрТstasij поставит «gewisse zuuersicht», то есть «известная или определенная уверенность». В тексте немецкой Библии 1546 года этот стих выглядит следующим образом: «Es ist aber der Glaube eine gewisse zuuersicht, des, das man hoffet, und nicht zweiueln an dem, das man nicht sieht (Итак, вера есть известная уверенность в том, на что человек надеется, и отсутствие сомнений в том, чего он не видит)». Этот перевод можно считать «филологически корректным», поскольку словом «уверенность» переводится ШрТstasij во 2 Кор, кроме того, перевод делается исключительно «библейским» и освобождается от всяких стоическо-неоплатонических параллелей. Однако он, как показывает приведенное выше толкование Златоуста, едва ли соответствует пониманию Евр 11:1 в древней Церкви. Перевод zuuersicht (в современной орфографии – Zuversicht) делает всю фразу насквозь субъективной. Вера становится психологическим состоянием, и никакому ипостазированию грядущих благ здесь уже нет места.

Английский перевод (еще сильно латинизированный) – King James Version (1611) – содержит слово substance на месте ШрТstasij, однако Revised Version (1881-1885) ставит на это место assurance (уверенность) как вариант. Таким образом, точка зрения Лютера утверждается и в английском протестантизме. Новозаветная вера, которая была для составителя Послания к Евреям объективной силой, способной, по слову Евангелия, переставлять горы, сделалась для человека Нового времени лишь внутренним субъективным состоянием.

²⁵ *Феодорит, епископ Кирский*. Толкование на Послание к Евреям // *Феодорит, епископ Кирский*. Творения. Ч. 7. М., 1861. С. 562.

²⁶ Евр 11:1: “Estin dќ p...stij ṁlpizomšnwn ШрТstasij pragmJtwn ælegcoj оЩ blepomšnwn.

²⁷ В юридическом языке ælegcoj – улика.

²⁸ *Святитель Иоанн Златоуст*. Толкование на Послание к Евреям // *Святитель Иоанн Златоуст*. Творения. Т. XII. Кн. 1. СПб., 1906. С. 123-214.

ПИСЬМО 10, ИОАННУ КУВИКУЛАРИУ¹

Поскольку Вы повелели написать Вам, по какой причине Бог Своим постановлением² судил людям царствовать над людьми, при том что природа всех одна и та же и являет всех по простому ее смыслу причастных ей равночестными, то скажу по силе своей, не скрывая ничего из того, что приял я от премудрых и блаженных мужей, урезая многое, насколько вместимо сказать об этом вкратце. Слово истинное, как говорят, таинственно внушает, что когда человек, по дару сотворившего его Бога, получил в удел владычество над всем видимым миром и образом злоупотребления обратил движения природных сил умной сущности, которая в нем, к тому, что против природы, и внес и в себя, и в весь этот мир, по праведному суду Божию, владеющее ныне ими изменение и истление, чтобы у него, движущегося к тому, что против природы, не сохранялась до бесконечности бессмертная сила души, что есть не только крайнее зло и очевиднейшее отпадение от истинного существа самого человека, но и явное отрицание Божественной благодати.

Посему эта многотрудная и многоплачевная жизнь человеков, чрез многое неразумие и бесчине вскармливающего ее вещества, разное и по-разному неся и вынося, и, точнее сказать, в перенесении [скорбей] неся всех людей, всех делает причастными присущих ей ужасов и никого не оставляет совершенно свободным от свойственного ей волнения. И сие предписано по соответственному промыслению Божией премудрости, чтобы мы, научившись, наконец, хотя бы и поздно, злостраданиями, жизнью причиненными в обстоянии, сколь вредить умеет дружба с нынешней жизнью, которую мы расположены любить вопреки разуму, познали, что отделение для нас полезнее, чем соединение с нею, и разумно утвердили справедливую ненависть к ней и, избежав смешения и смущения видимых [вещей], целомудренно и благоразумно перенесли желание на благостоятельную тождественность [вещей] умопостигаемых.

Но поскольку и бичуемые и претерпевающие многие тысячи зол мы не отваживаемся разрешать узы дружбы с [жизнью сею], Бог, яко Премудрый и Благий Промыслитель, предписал человекам закон царства, заранее отгоняя великое неистовство зла, которое, как [Он] знал наперед, будет в жизни через своеволие, чтобы люди не стали друг для друга пищею, подобно рыбам морским³, когда никто не начальствует и не препятствует сильнейшему беззаконно нападать на нижестоящего. Посему, я думаю, как и подобало, по необходимости было внесено в человеческий род царство, приявшее от Бога премудрость и могущество, и равночестная природа допустила разделение на начальство и подначальность, чтобы [подначальностью] упорядочивались законно повинующиеся законоположениям природы, а [начальством] справедливо наказывались по своенравию воли⁴ не желающие им уподобляться, и таким образом всем даровалась справедливость, распоряджаемая желанием и страхом, кою исчезают неровности воли каждого и природы, которая во всех светло является равною, спокойною и кроткою⁵. Этого никогда бы не произошло, если бы страх не сдерживал неразумного устремления многих к неуместному и не вел насильно, угрозою, к тишине целомудрия и благоразумия. Ибо то, что разум естественно убеждает целомудренных добровольно с любовью принимать, то самое страх имеет обыкновение принуждать неразумных терпеть⁶ против воли.

Я был научен, что по этой причине дозволено в жизни людей войти царству, и я приемлю это объяснение как истинное и научающее причине. Если же есть и иная некая его причина по Божественному Писанию, ее могут постигнуть, считаю, только те, кто чист мыслию. Однако же и это не совершенно разноречит

¹ Перевод выполнен по изданию: *ἰαίβηθ ὀίτῃ ζῆτῆα Ὑδῖθ Ῥδαίδα, 15 Ἄ. Ἐὰὐοάειῖβῆς, 1995. Ὁ. 138-142. Ср.: PG 91.*

² *αῤῥῆθὸὔλαῖθ*: слово, обозначающее демократическое голосование, Святой Отец изымает из земного обращения и относит к Богу.

³ Взаимное пожирание для нашего современника — прежде всего образ тоталитарных режимов. Но морально несколько не лучше дегенеративная «демократия», позволяющая промышленно использовать «биологический материал», полученный путем абортов.

⁴ *ἄῖῖθ*.

⁵ Преподобный Максим говорит не только о принуждающей, но и в не меньшей степени о созидательной функции царства; мало того, сию последнюю он описывает в тонах почти утопического оптимизма, чтобы не сказать — в тонах эсхатологических.

⁶ *ὀδὙπῆἄεί* — главное значение «любить».

с целью, [означенной] Божественным Писанием. Ибо и оно повествует, что людям, отвергшим Царство Божие⁷, Бог предоставил хотя бы собственное их царствование, чтобы беспорядочность безначалия не произвела многоначалия и этим не ввела во весь человеческий род гибельный раздор, когда никому не ввернется постановлением⁸ Божиим попечение о них, никто не упорядочивает разумно воспитуемых разумом к кротости и никто не сдерживает страхом могущества строящих лукавство и природное благое разумение в себе самих своевольно⁹ растлевающих поведением противоестественным.

Царь, который потщался так сохранить сей закон царства, воистину явился на земле вторым по Боге¹⁰, как вернейший помощник Божественной воли и справедливо получивший жребий быть под Царем Богом и царствовать над людьми. Но тот, который отверг это установление и всячески решил царствовать для себя, а не для Бога, будет явно делать противное этому, тиранически отгоняя от себя благих и далеко отставляя их от всякого совета и власти, но ребячески привлекая злых и поставляя их господами всей его власти, что есть для правящих и для управляемых последняя пропасть гибели. Нам же да даст Бог добровольно иметь Его Царем, исполнением животворящих Его заповедей, и достойно чтить согласно Ему царствующих на земле, как стражей Божественных Его постановлений.

Перевод с древнегреческого и примечания протоиерея Валентина Асмуса

⁷ Из всего контекста явствует, что Святой Отец говорит в самом широком плане: о том «отвержении Царства Божия», о котором говорится в начале книги Бытия, а не об отмене узкопонимаемой «теократии» в начале I Цар.

⁸ οὐδῆ.

⁹ αἰὶνῆς ὄ.

¹⁰ Εἰς τὸν ἀνάδοχόν.

УЧЕНИЕ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО
О «ЕДИНОЙ СЛОЖНОЙ ПРИРОДЕ»
И ХРИСТОЛОГИЯ СЯТИТЕЛЯ
КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Богословский диалог между Православной Церковью и Древними Восточными (нехалкидонскими) Церквами ставит перед православным богословием немало проблем литургического, канонического и пастырского характера. Однако основными остаются вопросы догматические, так как в основании произошедшего в V-VI веках церковного разделения лежали прежде всего доктринальные разногласия.

Связующим звеном между православным богословием и догматикой нехалкидонитов считается христологическое учение святителя Кирилла Александрийского († 444), который для обеих сторон является одним из основных авторитетов в христологии. Констатируя этот бесспорный факт, мы, тем не менее, вынуждены отметить, что богословие святителя Кирилла – не итог, а лишь этап, пусть и значительный, в истории формирования православной христологии и некоторые слабые стороны его учения были преодолены позднейшими Отцами. Нет сомнения и в том, что нехалкидониты также не сохранили Кириллово учение в неприкосновенности, но подвергли его «творческому» развитию. В результате мы имеем две существенно различных интерпретации одного и того же учения. Для того, чтобы убедиться в этом, представляется целесообразным сравнить богословие святителя Кирилла и Севира Антиохийского († 538), виднейшего нехалкидонитского ученого, которого традиционно считают наиболее умеренным и близким к Православию монофизитским автором. В отличие от других монофизитских богословов, Севир принимал христологию святителя Кирилла безоговорочно и стремился сохранить верность не только духу, но и самой букве учения Александрийского епископа. Более того, он претендовал на то, чтобы быть единственным законным выразителем Кириллова Православия¹. Верность святителю Кириллу Севир стремился сохранить и в вопросах богословской терминологии. Большинство его христологических терминов, действительно, заимствованы у святителя Кирилла², однако две богословские формулы, играющие важнейшую роль в системе Севира, имеют некириллово происхождение: «единое богомужное действие» (*miva ejnevrgeia qeandrikhv*)³ и «единая сложная природа» (*miva fuvsix suvnqetox*).

Рассмотрим основные положения Севириева учения о «единой сложной природе»⁴ и постараемся выяснить степень его соответствия богословию святителя Кирилла.

¹ *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. New-York, 1988. P. 203.*

² Значение основных христологических терминов у святителя Кирилла и у Севира, как правило, совпадает. Для обозначения родовой реальности, то есть множества всех индивидуумов одного рода, оба автора используют термины «сущность» (*oujsiva*) или «природа» (*fuvsix*). Для обозначения конкретной единичной реальности ими употребляются термины «природа» (*fuvsix*), «ипостась» (*uJrovstasix*) и «лицо» (*provswpon*), между которыми имеют место незначительные различия. Так, *fuvsix* и *uJrovstasix* указывают на единичную вещь вообще, тогда как *provswpon* имеет более узкое значение и может обозначать лишь вещь, обладающую самостоятельным бытием (*kaqE eJautovn, ijdiosuvstatox*). По отношению к природе свободной – разумной, а именно с такой и имеет дело христология, *provswpon* является указателем на личностный субъект, отдельное «я», носящее имя собственное и обладающее способностью самоопределения. По Севиру, термин *uJrovstasix* можно применить по отношению к составляющим человеческой природы — душе и телу: «Тело и душа, из которых составляется человек, сохраняют свои ипостаси» (Цит. по: *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch, Abba Salama. Vol. IV. 1973. P. 136*). В то же время термины *uJrovstasix* и *fuvsix* могут обозначать и целого, состоящего из души и тела, человека, тогда как *provswpon*, обозначая целое, не может быть использован для обозначения не существующих самостоятельно частей. Термин *oujsiva* по отношению к составляющим богочеловеческого единства нашими авторами используется крайне редко. Севир знал, что такое словоупотребление встречается у некоторых Отцов, однако считал его неудачным и сам старался его избегать (*Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства* (пер. с франц.). Машинопись. ЛДА, 1975. С. 63-79). Что касается святителя Кирилла, то в его христологических трудах *oujsiva* в значении *fuvsix-uJrovstasix* встречается лишь в двух «Посланиях к Суккену» (Ер. XLV. PG 77. Col. 236 d; Ер. XLVI. PG 77. Col. 244 a), а также в одном сомнительном с точки зрения его аутентичности фрагменте, который цитирует Анастасий Библиотекарь (PG 76. Col. 1453 b).

³ О формуле *miva ejnevrgeia qeandrikhv* см.: *священник О. Давыденков. Традиционная христология нехалкидонитов. М., 1998. С. 66-86.*

⁴ Формула «единая сложная природа» имеет арианское происхождение и впервые встречается у ариан второго поколения, в частности, у Евдоксия Константинопольского и Лукия Александрийского. Затем она становится достоянием

а) Единый Христос составил «из двух природ» (eĵk duvo fuvsewn), однако после неизреченного соединения (□nwsix) в Нем более нет никакого двойства. Севир безусловно отрицает формулы «две природы после соединения» (duvo fuvseix meta; th;n □nwsin) и «в двух природах» (eĵn duvo fuvsesi), категорически отказывается называть человечество Христово fuvsix.

б) Сложность единой природы Богочеловека заключается в том, что соединение не означает какого-либо слияния или превращения соединившихся начал. Христос единосущен Отцу по Божеству и нам – по человечеству. Хотя после соединения во Христе более нет двух природ, тем не менее внутри единой сложной природы сохраняется различие между человечеством и Божеством на уровне природного качества (diafora; wJx eĵn poiovthti fusikh' /)⁵.

в) Допускается и после соединения усматривать во Христе две природы в порядке «тонкого созерцания» (leph' / qewgiva/), «одним воображением ума» (nou' movnh/ fantasiva/) или «по примышлению» (eĵpinoiva/)⁶.

Святитель Кирилл обычно также говорил, что Христос «из двух природ» и в общем избегал называть человечество Спасителя fuvsix, что вполне объясняется и целями противонесторианской полемики и особенностями его терминологии, завязанной на псевдо-афанасиеву формулу miva fuvsix tou' Qeou' lovgou sesarkwmevnh. Однако, в отличие от Севира, святитель Кирилл не возводил эту особенность своей терминологии в принцип. Поэтому он неоднократно говорил и о двух естествах после соединения.

«Но в том и другом естестве (eĵn eJkatevra/ de fuvsei) поклонимся единому Сыну»⁷.

«Мы не разделяем (merivzomen) домостроительства между двумя лицами, не проповедуем и не утверждаем вместо Единородного двух сынов, но... учим, что два естества (duvo fuvseix); ибо иное (□teron) Божество, и иное человечество»⁸.

«Он существует в Божестве и в человечестве»⁹. Это выражение по своему смыслу фактически тождественно формуле «в двух природах».

«Несомненно известно, что одно естество у Слова, но воплотившееся и вочеловечившееся... Если ж кто поточнее захочет исследовать, как Оно воплотилось и вочеловечилось, тому необходимо рассудить, что Слово, которое от Бога, приняло «зрак раба, в подобии человечеством бысть... (Флп 2:7). И по этому одному можно уразуметь различие естеств или ипостасей»¹⁰.

«Где же подобие нам, если более нет (самостоятельной) сущности, которая и есть наша природа (eĵ mhkveti uJfevsthken hJ oujsiva, ©per eĵsti;n hJ fuvsix hJmw'n)»¹¹.

Кроме того, святитель Кирилл никогда не заявлял о невозможности прилагать наименование fuvsix к человечеству Спасителя. В качестве примера рассмотрим диалог «Unus sit Christus»¹².

аполлинариан, пользовался ею и сам Аполлинарий (*Андрей Диакон*. Философские и филологические опыты. М., 1991. С. 127-128; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 144). Из монофизитских авторов впервые воспользовался ею Филоксен Маббургский (*Карташев А.* Вселенские Соборы. М., 1993. С. 369).

⁵ *Лебон Ж.* Изд. цит. С. 123, 182.

⁶ *Леонтий Византийский.* Epilysis. PG 86. Col. 1921 d.

⁷ De Incarnatione Domini, XXI. PG 75. Col. 145 b.

⁸ Там же, XXXI. PG 75. Col. 1473.

Произведение De Incarnatione Domini принадлежит к числу ранних произведений святителя Кирилла. Существует тенденция противопоставлять работы святителя Кирилла, написанные до начала несторианских споров, его последующим произведениям, в которых якобы наметился монофизитский уклон, но это мнение не разделяется многими авторитетными учеными. Так, J. Liebaert писал: «Существует одна Кириллова христология, и мы считаем, что, несмотря на внешние изменения, она никогда не изменялась в своей основе, даже во время несторианского спора» (*Liebaert J.* La doctrine christologique de S. Cyrille d' Alexandrie avant la querelle nestorienne. Mémoires et Travaux publiés des professeurs des Facultés catholiques de Lille. Lille, 1951. P. 237). O. Bardenhewer также утверждает непрерывную самоидентичность христологической мысли святителя Кирилла: «С течением времени его взгляд сделался более пронизательным, его мысль более тонкой, его выражения более ясными, но мы не смогли бы доказать, что существует глубокое различие между первыми и последними разъяснениями» (*Geschichte der altkirchlichen Literatur.* Т. IV. Friburg-en-Brisgau, 1923. S. 70). P. Grillmeier считает, что в результате несторианского спора святитель Кирилл, напротив, сделал шаг в сторону реального дифизитства, осознав «истинность человеческой психологии Иисуса Христа... Душа Христа также стала для александрийцев величиной, заслуживающей богословского внимания» (*Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon. Das Konzil von Chalkedon I.* Т. I. Würzburg, 1951. S. 173).

⁹ Послание к царю Феодосию. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. VI. Казань, 1908. С. 127. Послание это написано в самый разгар полемики с Несторием.

¹⁰ Послание к Акакию, епископу Мелитинскому. Деяния Вселенских Соборов. Т. I. Казань, 1910. С. 156.

¹¹ Ad Succensum. PG 77. Col. 241 d.

¹² Deux dialogues christologiques // Sources Chrétiennes, № 97. Paris, 1964. P. 270-516.

I. «...Он (Христос. – *О. Д.*) сообщает нам благодать усыновления, и мы также будем рождены от Духа, потому что в Нем первая природа человека (th`x ajnqrwvrou fuvsewx ejn aujtw`/) обрела это» (724 bc).

II. «Единородный стал Человеком... чтобы почтить природу человека в Самом Себе (th;n tou` ajnqrwvrou fuvsin ejfÆ eJautw`/)...» (753 cd).

III. «...природа человека в Нем (hJ ajnqrwvrou fuvsix ejn aujtw`/) стала совершенно безупречной» (757 a).

IV. В уста Спасителя святитель Кирилл вложил такие слова: «Во Мне ты видишь очищенную человеческую природу (th;n ajnqrwvrou fuvsin)» (757 b).

V. Он показывает «в Самом Себе природу человека (ejn eJautw`/... th;n ajnqrwvrou fuvsin) в состоянии совершенной невинности...» (761 b).

VI. «...в Нем природа человека (hJ ajnqrwvrou fuvsix ejn aujtw`/) оправдана...» (764 d).

VII. «...Он привел в Себе природу человека (ejn aujtw`/ th`x ajnqrwvrou fuvsewx) к общению жизни» (773 a).

Примеры II, VI, VII можно истолковать в том смысле, что речь здесь идет о человеческом естестве на уровне рода, но в отношении примеров I, III, IV, V такое толкование было бы явной натяжкой. Следует обратить внимание и на то, что святитель Кирилл предпочитает выражению «человеческая природа» (hJ ajnqrwvrou fuvsix) выражение «природа человека» (hJ ajnqrwvrou fuvsix или hJ tou` ajnqrwvrou fuvsix), подчеркивая тем самым реальность человеческого естества во Христе. Ведь и Евтихий на Константинопольском Соборе 448 года соглашался признать во Христе «человеческое тело», категорически отказываясь принять выражение «тело человека»¹³.

Таким образом, можно заключить, что в формулу «из двух природ» святитель Кирилл и Севир вкладывают различное содержание. У последнего это выражение, указывающее на изначальную внеположенность естеств друг другу, относится к идеальному моменту, предшествующему соединению, тогда как для святителя Кирилла Христос не только произошел, но и есть из двух естеств, в Нем пребывающих, Божество и человечество не только однажды соединились, но и всегда суть «естества, истинно соединенные между собой»¹⁴.

В учении о различении естеств по соединении на уровне естественного качества святитель Кирилл использовал выражения: «в созерцании» (kata; qewtivan), «в порядке простого размышления» (ejn yilai`x ejnnoivaix), «в тонком созерцании» (ejn ijsnai`x qewtivaix), «воображением ума» (nou` fantasivaix). Все эти термины практически без изменения были заимствованы у него Севиром.

Однако учение о различении природ ejn qewtiva/ movnh/ может быть понято двояким образом:

а) различие носит чисто субъективный характер, ум отвлеченно представляет различие, которое объективно не существует;

б) различие имеет характер объективный, естества реально различны, но в силу их теснейшего взаимопроникновения различие это не устанавливается непосредственно на опыте, а постигается только усилием мысли.

Для выяснения соотношения позиций святителя Кирилла и Севира по данному вопросу необходимо обратиться к учению Севира о свойствах соединившихся во Христе начал. В «Послании к Экумению» Севир изложил эту доктрину следующим образом: «Мы не избегаем признания свойств природ, которые образовали Эммануила, чтобы предохранить свободное единство от слияния; (речь идет о) свойстве качества природы, но (мы избегаем) разграничения и разделения свойств между двумя природами»¹⁵.

Тем самым Севир признает различие естественных качеств (poiovthtex fuvsikai) в состоянии «сосложения», но он решительно не допускает, как, впрочем, и все монофизиты, их разделения или даже различия

¹³ ...oujk e[pon sw`ma ajnqrwvrou to; tou` qeou` sw`ma, ajnqrwvpinon de; to; sw`ma kai; @ti ejk th`x parqevnou ejsarkwvqh.

«Евтихий устанавливает различие между понятиями «тело человека» и «тело человеческое». Этот оттенок чувствуется, например, в русском языке в словах «это розовый цвет» и «это цвет розы». Когда мы говорим «это розовый цвет», то выражаем только, что наш глаз воспринимает известное количество колебаний эфира; выражением же: «это цвет розы» мы допускаем, кроме того, еще и то, что видимый нами предмет есть цветок роза. Выражение «тело Христа есть тело человека» указывает не только на качество природы, но предсказывает и самого ее носителя: полагается основа для заключения, что Христос есть человек» (*Болотов В. В.* Лекции... Т. IV. С. 251-252).

¹⁴ Послание к Несторию. ДВС. Т. I. Изд. цит. С. 134.

¹⁵ Цит. по: *Лебон Ж.* Изд. цит. С. 181.

между природами: «Мы не питаем отвращения к вере в свойство природ, из которых (образовался) Эммануил, для того, чтобы сохранилось единство от слияния... но (мы питаем отвращение) к разделению и различию свойств между двумя природами»¹⁶.

Эту идею монофизитские авторы обычно подтверждают ссылками на учение об «общении свойств», которое они мыслят весьма специфически, как непосредственное перенесение свойств одного естества на другое. По Севиру, «вещи, которые физически присущи человечеству, стали Божественными Логоса, а вещи, принадлежащие Логосу, стали человеческими, когда Он ипостасно объединился»¹⁷.

Сефир, естественно, не мог не знать, что любое природное качество относится к некоторой природе как следствие к своей причине. Это мнение в полемике с Севирием излагал его оппонент внутри монофизитского лагеря – Сергей Грамматик¹⁸. Поэтому нетрудно увидеть, что учение о различении естеств по природному качеству и о созерцании природ $\epsilon\dot{\nu}\nu\ \kappa\epsilon\omega\gamma\iota\upsilon\alpha/$ направлено у Севира «против» человеческой природы во Христе. Ведь, согласно Севиру, единая сложная природа есть природа Божественная. Сложность же ее он усматривает в том, что Слово, будучи до воплощения простой природой, после воплощения сделалось «сложным в отношении плоти» ($\sigma\upsilon\nu\nu\kappa\epsilon\tau\omicron\chi\ \rho\omicron\sigma;\chi\ \theta\eta;\eta\nu\ \sigma\alpha\nu\tau\kappa\alpha$)¹⁹.

Таким образом, в образе мысли Севира «сосложение» предстает не как соединение двух естеств на «паритетных» началах, но как «развитие» природы Бога-Слова, которая в воплощении воспринимает новые, человеческие качества, становясь сложной. При таком богословском видении говорить как о природе можно только о Божестве Слова, но не о человечестве Спасителя, которое предстает лишь как некий плюс к Его Божеству, приводящий момент в Богочеловеческом единстве. Тем самым признается реальность во Христе природных качеств человечества, но эти качества не являются свойствами человеческой природы, поскольку непосредственно относятся и всецело принадлежат «единой сложной природе», то есть Божественному естеству Слова в воплощенном состоянии²⁰. Тем самым человечество Господа лишается своего онтологического стержня, вокруг которого группируются естественные качества.

Святитель Кирилл также считал недопустимым распределение, но не свойств природ, а лишь деяний и речений ($\epsilon\omega\nu\alpha;\chi\ \kappa\alpha\iota;\ \rho\alpha\nu\gamma\mu\alpha\tau\alpha$), и лишь в такой степени, при которой Божество и человечество полагаются как отдельные друг от друга лица и ипостаси. В диалоге «Ut sint Christus» Он полемизирует с теми, кто совершенно ($\rho\alpha\nu\tau\alpha\chi\upsilon$) разделяет слова и деяния Господа, одни как свойственные исключительно ($\tau\omicron\nu\nu\nu\omega/\ \kappa\alpha\iota;\ \dot{\iota}\dot{\iota}\delta\iota\kappa\omega\ \chi$) Единородному, а другие – иному сыну ($\epsilon\dot{\iota}\tau\epsilon\tau\upsilon\omega/\dots\ \text{U}\dot{\iota}\text{J}\omega/\prime$), происшедшему от жены²¹.

Очевидно, что эти слова направлены против крайних представителей антиохийской школы – Феодора Мопсуестийского и Нестория, которые, распределяя евангельские речения, существенно ограничивали возможность общения свойств (*communicatio idiomatum*), решительно отвергли любые теопасхистские выражения, частным случаем чего стало неприятие Несторием термина «Богородица» в строго догматическом смысле, и тем самым, действительно, фактически разделяли единого Христа на двоицу сынов. Что же касается экзегетического метода антиохийцев как такового, то святитель Кирилл вполне признал его правомочность, приняв согласительное исповедание 433 года. Предложенный восточными текст соглашения он назвал безупречным исповеданием, хотя в нем говорится, что одни евангельские и апостольские речения о Господе являются «объединяющими» ($\kappa\alpha\iota\nu\omicron\rho\omicron\iota\upsilon\ \prime\tau\epsilon\chi$), как относящиеся к единому Лицу ($\omega\text{J}\chi\ \epsilon\dot{\jmath}\text{f}\text{E}\ \epsilon\dot{\jmath}\nu\sigma;\chi\ \rho\omicron\sigma\omega\nu\rho\omicron\upsilon$), а другие – «разделяющими» ($\delta\iota\alpha\iota\rho\upsilon\ \prime\tau\alpha\chi$), как относящиеся к двум природам ($\omega\text{J}\chi\ \epsilon\dot{\jmath}\rho\dot{\iota}\ \delta\upsilon\upsilon\omega\ \epsilon\dot{\jmath}\upsilon\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$)²².

К тому же святитель Кирилл не только никогда не говорил, что естественные свойства Божества и человечества в Богочеловеческом единстве перестают быть атрибутами соответствующих природ, но и утверждал прямо противоположное: «Природа Слова не перешла в природу плоти, также и природа плоти

¹⁶ Цит. по: *Лебон Ж.* Изд. цит. Прим. к гл. III. С. 23.

¹⁷ Там же. С. 43.

¹⁸ Там же. С. 19.

¹⁹ *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood. New-York, 1987. P. 41.

²⁰ Современные нехалкидониты, следуя Севиру, также признают во Христе только природные качества двух природ, но не два естества. Коптский патриарх Шенуда III определяет Богочеловеческое единство следующим образом: «Природа воплощенного Логоса есть одна Природа, обладающая всеми Божественными качествами, равно как и человеческими» (*H. H. Pope Shenouda III.* The Nature of Christ. 1997. P. 17).

²¹ Изд. цит. 757 е.

²² Ad Johannem Antiochenum. PG 77. Col. 176-177.

(sarko;x fuvsix) [не перешла] в природу Слова (hJ tou` lovgou fuvsix). Однако... каждое пребывает со своими свойствами...²³

«Святые Отцы, – писал в VI веке Леонтий Византийский, имея в виду в первую очередь святителя Кирилла, – относили выражение th` ejrinoiva/ не к природам (ouj ta;x fuvseix), но к их разделению (th;n diaivresin touvtwn)»²⁴.

Святитель Кирилл говорил только о разделении или различии природ, тогда как Севир об усмотрении: «...Позволяется усматривать (skopei`n) две (природы) только воображением ума (th`/ fantasiva/ tou` nou` mouvon)...»²⁵ При этом он вполне допускал возможность отвлеченно мыслить человечество Христово и как uJrovstasix, и даже как provswron. Иными словами, для него человеческая природа во Христе также нереальна, как и отдельное человеческое лицо²⁶.

Святитель Кирилл писал: «Утверждаем, что два естества соединились; и притом, по (признании) этого соединения, верим, что пребывает одно естество Слова как единого, но воплотившегося и вочеловечившегося – как бы уничтожая разделяемость надвое»²⁷. Употребление условной формы – «как бы уничтожая разделяемость» – весьма показательна. Отсюда видно, что святитель Кирилл и Севир пользуются термином ejn qewgiva/ не только в различных, но и противоположных целях. Для Севира это возможность отвлеченно мыслить то, что не существует в действительности и таким образом оставаться в согласии с новозаветным Откровением, где Христос, очевидно, предстает как Человек, во всей полноте психофизических проявлений человеческой природы. Для святителя Кирилла, напротив, это способ абстрагироваться от реально существующего двойства, дабы не внести разделения в единое и неделимое существо Богочеловека. Протопресвитер Иоанн Мейендорф отмечал, что у Севира ejn qewgiva/ приобретает докетический характер, которого не было у святителя Кирилла²⁸.

На примере Севириева учения о «единой сложной природе» нетрудно увидеть, что декларируемая нехалкидонитами верность христологии святителя Кирилла не означает реального тождества их веры с богословием александрийского епископа. Попытки втиснуть редкое по глубине мысли, но не систематизированное учение святителя Кирилла в рамки монофизитской схоластики не могли не привести к искажению его смысла. Поэтому, несмотря на искреннее стремление к восстановлению общения с Древними Восточными Церквями, мы не имеем право закрывать глаза на всю глубину существующих между двумя сторонами вероисповедных различий.

Естественно задаться вопросом: для чего Севиру понадобилось затрачивать такие интеллектуальные усилия, чтобы «развенчать» человечество Христово, лишить его статуса «естества»? С одной стороны, можно усмотреть в этом влияние общего для монофизитов религиозного идеала с присущим ему гнушением человечеством, стремлением преодолеть человеческое как таковое, идеала, который протоиерей Г. Флоровский назвал «антропологическим минимализмом»²⁹. Однако нельзя игнорировать здесь и влияние общего

²³ Ad Succensum. PG 77. Col. 241 bc.

²⁴ Epilysis. PG 86. Col. 1932.

²⁵ Цит. по: *Евстафий монах*. De duabus naturis. PG 86. Col. 908.

²⁶ *Лебон Ж.* Изд. цит. С. 136; *Болотов В. В.* Лекции... Т. IV. С. 338.

Различие между святителем Кириллом и Севиром проявляется здесь и на уровне терминологии. Святитель Кирилл в учении о мысленном различии естеств пользовался терминами diairou`ntai, swrivzontai, merivzontai и др., но у него не встречается diakrivnontai, которым, как правило, пользовался Севир. Несомненно, diakrivnontai имеет более субъективный характер (*Martzevlou G.* ÆOrqovdoxo dovigma kai; qeologiko;x problimatismovx. Qessalonikh, 1993. S. 173).

²⁷ Послание к Акакию, епископу Мелитинскому. ДВС. Т. I. Изд. цит. С. 156.

²⁸ Christ in Eastern... P. 42.

«Монофизитство утверждает, что во Христе есть лишь одна природа — правда, «составная», Богочеловеческая, но с явным преобладанием Божественного, растворением человечества в Божестве, между тем как человечество Иисуса совершенно прозрачно и лишено собственной плотности» (*Клеман О.* Истоки. Богословие Отцов Древней Церкви (пер. с франц. М., 1994. С. 362).

²⁹ *Протоиерей Г. Флоровский.* Восточные Отцы V-VIII веков. М., 1992. С. 7.

для монофизитов теоретического заблуждения – учения о частном характере соединившихся во Христе природ³⁰.

Представляется, что именно необходимость научно обосновать совершенное единение во Христе двух частных сущностей привела Севира к разработке учения о единой сложной природе³¹. Но этот вопрос требует отдельного исследования.

³⁰ По учению православных Отцов, соединившиеся во Христе естества, являются не частными, но общими, а ипостасное единство их мыслится не как соединение ипостасей, а соединение Божеского и человеческого естеств, совершившееся в Лице Сына Божия.

«Божеское естество в одном из Своих Лиц все и всецело соединилось со всем человеческим естеством, а не часть с частью» (*Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. VI*).

³¹ TEinaí oiJ AEAntikaldonivoi ojrqodovxoi. Tera; Monh; oJsivou Grhgorivou. %gion □Orox, 1995. S. 102-105.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ УЧЕНИЯ ОБ АПОКАТАСТАСИСЕ У ВОСТОЧНЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Вероятно, одним из самых горячо обсуждаемых догматических вопросов сегодня остается вопрос о всеобщем восстановлении, об апокатастасисе¹. Как известно, в соответствии с этим учением, все те разумные твари, что отступили от Бога и обратились ко злу, в конце времен будут очищены попяляющим их грехи огнем и через временные мучения вновь возвратятся в первоначальное святое состояние. Причем подобному исправлению подвергнутся не только грешные люди, но и демоны, и даже сам сатана.

Конечно же, вопрос этот Церковью был уже неоднократно осмыслен и вполне ясно разрешен. Как бы мы ни относились к исторической загадке: действительно ли имело место осуждение Оригена и его эсхатологии на V Вселенском соборе² – эта проблема, имеющая безусловный научный интерес, все же не имеет никакого интереса практического и канонического ввиду того, что осуждение эсхатологических воззрений оригенистов прозвучало на двух последующих Вселенских соборах³. Тем самым Церковь весьма определенно выразила собственное крайне негативное отношение к идее оригеновского апокатастасиса.

Однако, наряду с апокатастасисом Оригена, нам известны и другие варианты учения о «восстановлении всего», на первый взгляд более или менее сходные с мнением древнего александрийского диаскала. Оставляя в стороне вопрос о зависимости эсхатологических взглядов Оригена от его предшественника Климента Александрийского⁴, обратимся к более поздним эпохам. Здесь следует назвать двух Отцов Восточной Церкви – святителя Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника. Оба они говорят о грядущем апокатастасисе, и как раз на их суждения ссылаются ныне многие богословы и патрологи при защите самой идеи возможности прощения Богом всех согрешивших и отпавших от Него тварей.

При этом современные сторонники такого учения иногда стремятся показать последовательную преемственность взглядов этих двух Святых Отцов от оригеновской традиции, выстраивая следующую цепочку: Ориген – святитель Григорий Нисский – преподобный Максим Исповедник⁵.

Представляется, что путь к ответу на вопрос: действительно ли существует такая явная преемственность двух Святых Отцов в их учении об апокатастасисе грешников от Оригена – лежит в области анализа и оценки именно **антропологических** воззрений как святителя Григория, так и преподобного Максима.

Здесь следует заметить, что тему судьбы человечества после Второго Пришествия Христова и вопрос о состоянии людской природы в реальности Нового Неба и Новой Земли зачастую принято выносить за скобки собственно антропологической проблематики, переводя ее в область эсхатологии. Однако такой подход оставляет некую недоговоренность, незавершенность в богословской науке о человеке, тем самым умалчивающей о исполнении Божественного замысла, которое осуществится после конца времен в отношении пол-

¹ Сторонниками этого учения в XX столетии являлись, например, такие видные представители русской религиозной философии, как протоиерей Сергей Булгаков (См.: *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 351-357), Н. А. Бердяев. Последний, в частности, пишет: «Если идея ада раньше удерживала в Церкви, то сейчас она лишь отталкивает от Церкви, как идея садическая, и мешает вернуться в нее... Я каждый день молюсь о страдающих адскими муками и тем самым предполагаю, что эти муки не вечны, это очень существенно для моей религиозной жизни» (*Николай Бердяев.* Самопознание. М., 1990. С. 295).

² Обсуждение этой темы см. например: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице // *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999. С. 411-412; *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 351-356.

³ См.: VI Вселенский собор, деяние 18; VII Вселенский собор, деяние 7.

⁴ См.: *Митрополит Макарий (Оксиюк).* Эсхатология святителя Григория Нисского. М., 1999. С. 113-116; *Сидоров А. И.* Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // *Ученые записки. Российский Православный университет апостола Иоанна Богослова.* М., 1998. С. 136.

⁵ Например, видный западный специалист по православному богословию Карл Христиан Фельми пишет: «Хотя на V Вселенском соборе Оригеново учение об «апокатастасисе» и было осуждено, его, тем не менее, придерживались многие Святые Отцы, особенно Григорий Нисский» (*Фельми Карл Христиан.* Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 276-277). Другой видный западный патролог Ханс Урс фон Бальтазар считал скрытым оригенистом уже преподобного Максима Исповедника. По его мнению, учение об апокатастасисе, очень близкое оригеновскому, было той возвышенной тайной, на которую Преподобный лишь намекал своему читателю. При этом Бальтазар указывает на текстологические и смысловые параллели в сочинениях Оригена и творениях преподобного Максима. См.: *Balthasar Hans Urs, von.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Einsiedeln, 1961. S. 357-358.

ноты человечества. Тем более, что под апокатастасисом, как мы увидим в дальнейшем, некоторые Святые Отцы подразумевают не столько восстановление ипостаси, личности, сколько восстановление **природы** человека. Тем самым апокатастасис в их учении соприкасается со строго антропологической проблематикой.

Что касается сопоставления первых двух имен в предлагаемой многими патрологами цепочке богословской преемственности: Ориген – святитель Григорий Нисский, то в их отношении необходимо подчеркнуть следующее. Два апокатастасиса этих древних писателей исходят из совсем разных посылок (хотя здесь все же присутствуют некие точки соприкосновения – уже вне сугубо антропологической проблематики – в учении о конечности зла⁶). Для Оригена апокатастасис грешников есть отрицание человека как такового и торжество ангелологии (скорее даже пневматологии – как учения о свободных духах, охладевших, облекшихся в плоть и призванных освободиться от своей антропологической составляющей). Для него апокатастасис есть одновременно торжество свободы выбора духов и свобода от их искаженной грехом природы – будь то природа ангельская или человеческая⁷. Для святителя Григория, напротив, апокатастасис есть торжество божественного замысла о человеке, торжество богообразной и богоподобной природы в полноте всего человечества. При этом подлинную свободу выбора в деле всеобщего восстановления он, как мы это увидим в дальнейшем, в отличие от Оригена, наоборот, отрицает. Вместе с тем (и об этом следует упомянуть сразу) оба писателя, исходя из совершенно различных посылок, приходят к одному и тому же конечному эсхатологическому выводу, вступающему в противоречие с позднейшим общецерковным суждением: Бог спасет всю полноту разумных тварей, очистит их от зла и дарует им блаженство⁸.

Как уже говорилось выше, святитель Григорий делает подобный вывод, исходя из своей антропологии. Более того, учение об апокатастасисе становится для него необходимым и неизбежным следствием весьма детально разработанного им учения о человеке: без апокатастасиса его антропология – в том виде, в котором ее формулирует Нисский Святитель – просто не могла бы существовать и оказалась бы внутренне противоречивой. Попробуем выяснить антропологические предпосылки учения святителя Григория об апокатастасисе и проследим за ходом его мысли при развитии им этой теории.

Святитель Григорий строит своеобразную, очень оригинальную антропологическую систему, исходя из ряда взаимозависимых утверждений.

1) Во-первых, в отличие от большинства других Отцов и учителей Церкви (включая того же Оригена⁹), святитель Григорий считает, что человек изначально сотворен как **по образу**, так и **по подобию** Божию¹⁰.

⁶ Тем не менее следует заметить, что даже здесь Ориген, в отличие от Нисского Святителя, понимает уничтожение зла в первую очередь как его преодоление через направленность свободной воли личностных существ к Богу. Святитель же Григорий в конечном итоге воспринимает грядущую победу над злом именно как приведение полноты человеческой природы в строгое соответствие с существующим о ней Божественным замыслом и как ее исправление огнем судного дня. Таким образом, для первого здесь большую роль играет элемент нравственный, а для второго – связанный с антропологией. Так, святитель Григорий пишет: «Как ныне те, кому во время лечения делают порезы и прижигания, негодуют на врачей, мучимые болью от резания, но, если от этого выздоравливают и болезненное ощущение прижигания пройдет, то принесут благодарение совершившим над ними это врачевание, таким точно образом, когда по истечении долгого времени изъято будет из естества зло, ныне к ним примешанное и сроднившееся с ними, поскольку совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние, единогласное воздастся благодарение всей твари и всех, претерпевших мучение при очищении и даже не имевших нужды в начале очищения» (*Святитель Григорий Нисский*. Большое огласительное слово, 26 // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. II. М., 1999. С. 181).

⁷ См. например: *Протоиерей Георгий Флоровский*. Противоречия оригенизма // *Протоиерей Георгий Флоровский*. Догмат и история. М., 1998. С. 296.

⁸ Святитель Григорий пишет: «Наконец, после длинных вековых периодов зло исчезнет и ничто не останется вне добра – напротив того, и преисподними единогласно будет исповедано господство Христово» (*Святитель Григорий Нисский*. О душе и воскресении // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Т. II. М., 1999. С. 222). Обоснование того, что у святителя Григория содержится вступающее в противоречие с церковным догматическим учением изложение идеи апокатастасиса, см., например, обстоятельнейший труд, посвященный учению Нисского Святителя о конце мира, принадлежащий перу митрополита Макария (Оксиюка) «Эсхатология св. Григория Нисского» (М., 1999). См. также: *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV века. Париж, 1931. С. 178-188; *архимандрит Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 166.

⁹ Ориген довольно определенно противопоставляет Божественный замысел о сотворении человека по Его образу и подобию – реальному сотворению **только по образу**. Тем самым он четко отличает подобие от образа, где подобие выступает как будущая реализация еще неосуществленного замысла о разумной твари. См.: *Ориген*. Против Цельса, XXX. М., 1996. С. 289.

¹⁰ Сотворенный человек, как пишет святитель Григорий, «был образом и подобием... Силы, царствующей над всем существующим» (О девстве, 12 // *Святитель Григорий Нисский*. Что значит имя христианин. М., 2000. С. 134.). Кроме того, следует отметить, что одно из значений, вкладываемых святителем Григорием в слово «подобие», – это обозначение

При этом следует отметить, что при более пристальном изучении данного вопроса все же не складывается впечатление, что эти термины – «по образу» и «по подобию» – являются для Нисского Святителя синонимами. Скорее они гармонично друг друга взаимодополняют. Для святителя Григория, как и для многих других Отцов Церкви, образ есть отражение Божественных качеств в человеческой природе, а подобие суть соответствие человека (в меру его совершенства) этому образу¹¹. Однако – и в этом, как представляется, заключается важное отличие учения святителя Григория от взглядов большинства древних Отцов – подобие, равно как и образ, по мысли Нисского Святителя, **изначально** даровано человеку, созданному в полноте святости и совершенства. И образ, и подобие – как качества нашего людского естества – **уже** принадлежали человеческой **природе** при творении. Тем самым подобие отнюдь не мыслится Святителем как самореализация богообразности через богоуподобление, постепенно происходящая в каждой конкретной человеческой ипостаси.

Так, в сочинении «О девстве» Нисский Святитель говорит: «Не наше дело и не силою человеческою достигается подобие Божеству, но оно есть великий дар Бога, Который вместе с первым рождением тотчас же дает естеству нашему Свое подобие». Вот к этому-то состоянию, в котором мы пребывали при творении, и призван возвратиться христианин, «соделавшись опять таковым, каковым был сотворен в начале»¹². Мы видим, что, по святителю Григорию, подобие – естественный и изначально данный нам благой способ бытия нашей природы, соответствующий заложенной в нее богообразности.

Итак, с первого момента творения человек уже был совершенным; при этом и образ, и подобие – как уподобление Первообразу – равно присущи людям от начала. Вместе с грехопадением человек лишается своего богоподобия, но ныне он призван его восстановить, по дару Божию, в собственном естестве¹³.

Здесь следует подчеркнуть, что та цель самореализации людского рода, которая будет достигнута в финале истории человечества, всегда мыслится святителем Григорием **равной** начальному состоянию бытия человеческой природы в первых людях. Мы – люди, живущие в уже искупленном Христом мире, – отнюдь не должны превзойти в нашем духовном совершенствовании Адама, но призваны лишь сравняться с ним, вернуться на один уровень с нашими прародителями¹⁴.

При этом Спасение понимается святителем Григорием именно в смысле восстановления утраченного совершенства **полноты всей** человеческой **природы** – как **единого естества** всех людей, естества, существующего и реализующегося во множестве индивидов¹⁵.

ние нашей неидентичности, неравенства Первообразу, то есть Богу. Мы лишь отражаем совершенства Его природы, а значит, лишь подобны Ему. В то же время сотворение по подобию является залогом нашего единения с Творцом. В человеке «есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости... Итак, если бы образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобием, но оказался бы во всем тождественным прототипу и ни в чем не отличным» (*Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека, XVI. СПб., 1995. С. 54).

¹¹ Комментируя известный стих Библии о сотворении человека по образу и подобию Божию, святитель Григорий подчеркивает, что для него эти два понятия друг от друга неотделимы: «Образ лишь до тех пор по-настоящему есть образ, пока не лишен ничего из известного в первообразе. Но в том, в чем отпадает от подобия прототипу, на ту часть он уже не образ» (*Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека, XI. С. 31).

¹² *Святитель Григорий Нисский*. О девстве, 12 // *Святитель Григорий Нисский*. Что значит имя христианин. С. 136.

¹³ Он пишет: «Божественная... красота не в каком-либо образе и складе внешности блистает привлекательным обликом, но в неизреченном блаженстве созерцается по добродетели. Это... чистота, бесстрашие, блаженство, всего дурного отчуждение и все остальное в этом роде, чем сформировывается (morfoàtai) в людях подобие Богу. Если же и другое отыщешь, чем передаются черты Божественной красоты, то и для него найдешь в точности сохраняющееся в нашем образе подобие... Бог... – любовь и источник любви... Следовательно, без нее переменяются все черты образа» (*Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека, V. С. 16-17).

¹⁴ «Благодать воскресения не иное что возвещает нам, как восстановление (апокатастасис) в первоначальном для падших. Ибо ожидаемая благодать есть возведение в первую жизнь, снова вводящее в Рай извергнутого из него» (*Святитель Григорий Нисский*. Об устройении человека, XVII. С. 57). Характеризуя эту сторону богословского учения святителя Григория, В. Несмелов пишет, что, по представлению Святителя, «будущая жизнь не есть что-нибудь совершенно новое, а только восстановление первобытного (райского. – П. М.) состояния; следовательно, между состоянием первобытным и состоянием будущим признается не только параллель, но и полное тождество. Отсюда само собою понятно, что и учение о том и другом состоянии должно быть одно и то же; что можно сказать о будущей жизни, то же самое должно быть сказано и о жизни первобытной. И св. Григорий Нисский всегда и во всех пунктах строго выдерживает это тождество» (*Виктор Несмелов*. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 389).

¹⁵ После обновления мира, уничтожения порока и восстановления общей человеческой природы «всех ожидает одно и то же веселие, потому что никакое различие не будет более разделять разумной природы, участвующей в одинаковых благах» (*Святитель Григорий Нисский*. О душе и воскресении. Цит. по: *Митрополит Макарий (Оксинок)*. Эсхатология св. Григория Нисского. С. 500).

И здесь мы соприкасаемся с другим важнейшим понятием в антропологии святителя Григория – с его учением о **полноте человеческой природы**.

2) **Человеческая природа**, по святителю Григорию, является некоей **самодостаточной данностью**, нераздельной, всецелой, не раздробленной, хотя и обладающей в отношении себя множеством причастников – конкретных людей. При этом само **понятие «человек»** является для Святителя определением не личности, но именно **природы**. Строго говоря, словосочетание «три человека» нельзя использовать в богословии именно потому, что словом «человек» определяется не личность, но общая для всех индивидов совокупность их естественных признаков. Окажется ли рядом с нами много людей или всего один, мы все равно должны называть их **одним человеком**¹⁶.

Кстати говоря, именно из этой логики следует доказательство святителем Григорием правды единобожия. Ведь Три Божественных Ипостаси точно также единосущны Друг Другу, как и представители человеческого рода, и при этом гораздо более тесно связаны между Собой, чем мы. Таким образом, поскольку Отец, Сын и Святой Дух обладают единой природой, эти Три Божественные Ипостаси нельзя именовать тремя Богами, но Единым Богом¹⁷.

Итак, святитель Григорий мыслит все человечество как **единую природу**. Эта природа, по его убеждению, творится еще **прежде**, чем Бог создает первого человеческого индивида – Адама. Таким образом, по святителю Григорию, творение человека состоит из двух актов: **идеального творения** человека – как полноты человеческой природы, объемлющей собой всех еще не созданных конкретных людей, а затем **реального творения** Адама и Евы¹⁸.

При этом, по Божественному замыслу, в человечестве предусмотрено точное число рождений, а значит, и конкретное число душ, индивидов, составляющих и реализующих в своей сумме **полноту** людской **природы**. Так оказывается определена Святителем одна из важнейших целей бытия и самореализации человеческого рода, в исполнении которой заранее полагается предел ходу земной истории¹⁹.

Важно отметить, что, по святителю Григорию, **образ Божий относится** не столько к каждому конкретному человеку, сколько к нашему естеству²⁰ и даже точнее – к нераздельной **природной полноте** всего человеческого рода²¹. Большинство древних Святых Отцов говорят о том, что по образу Божию были сотворены именно наши прародители, первые жившие на земле люди – Адам и Ева. Именно они были изначальными носителями такой природной полноты. Святитель Григорий считает иначе: прежде чем был создан первый человек, по образу Божию уже была сотворена универсальная людская природа.

¹⁶ Эту тему святитель Григорий обсуждает в двух своих сочинениях: «К эллинам на основании общих понятий» и «К Авлалию о том, что не три Бога». Подробнее см., например: Виктор Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. С. 304-306; Попов И. В. Конспект лекций по патрологии. Сергиев Посад, 1916. С. 196-198.

¹⁷ См.: Там же.

¹⁸ «Слово (Священное Писание. – П. М.), говоря: «Сотвори Бог человека», неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь здесь сотворенное не именуется «Адамом» как в последующем повествовании (книги Бытия. – П. М.), но имя сотворенного человека не конкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: Божественными предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устроении... Вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего... Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией – ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающей энергией» (Святитель Григорий Нисский. Об устроении человека, XVI. С. 55-56). «Все естество есть как бы одно некое живое существо...» (Святитель Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 186).

¹⁹ «А что... в нашем роде должна со временем непременно произойти остановка, этому полагаем ту причину, что, так как всякое умопостигаемое естество имеет свою полноту, то естественно со временем достигнуть своего предела и человеческому роду... Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится текущее... движение естества, достигнув необходимого предела и место этой жизни заступит другое некое состояние, отдельное от нынешнего, проводимого в рождении и тлении...» (Святитель Григорий Нисский. О душе и воскресении // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 244). Или: «...Полнота человеческой природы придет к концу по предудежденной мере, потому что уже не останется куда возрастать числу душ» (Святитель Григорий Нисский. Об устроении человека. С. 71).

²⁰ В последних строках диалога святителя Григория «О душе и воскресении» прямо говорится о том, что образ Божий в человеке – это наше естество, природа (См.: Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Антология. С. 256).

²¹ «Образ не в части природы, и благодать... не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила... Вся природа, распространяющаяся от первых до последних (живущих на земле. – П. М.), есть единый образ Сушщего» (Святитель Григорий Нисский. Об устроении человека, XVI. С. 56).

Заметим, что такое своеобразное учение отнюдь не предполагает творения некоего всечеловека как личности, вобравшей в себя личности всех еще не родившихся людей. На это у святителя Григория нет и намека, как нет у него намека и на мнение о предсуществовании душ.

3) Третья особенность антропологического учения святителя Григория Нисского, на которую хотелось бы обратить внимание, – это его понимание человеческой **воли**.

Очень важно отметить, что святитель Григорий, наряду с термином «qšlhma», пользуется терминами «gnēmh» и «proa...resij»²². Первый для него означает естественное движение и усилие природы, а второй и третий – волю избирательную, **свободный выбор, решение**.

Такое разделение может напомнить нам богословие преподобного Максима, также противопоставлявшего волю естественную и волю избирательную. Однако здесь не все так просто: строго говоря, святитель Григорий отнюдь не является в данной стороне собственного учения предшественником Преподобного. Если для Исповедника (об этом скажем подробнее в дальнейшем) избирательная воля над-естественна и даже противо-естественна, то для святителя Григория **возможность самовластно решать принадлежит** человеческому **естеству**²³ и является **одной из черт** людской **богообразности**²⁴. Конечно же, человек – по дарованному ему Богом праву – обладает свободой выбора между добром и злом и имеет возможность стремиться или к добродетели, или к пороку. И вместе с тем, как представляется, такая **соотнесенность свободы решения именно с человеческой природой** как раз и является одной из антропологических предпосылок неизбежности вывода святителя Григория о грядущем всеобщем спасении.

Попробуем теперь сопоставить три указанные характерные черты антропологии святителя Григория с его эсхатологическими воззрениями для того, чтобы убедиться в следующем: апокатастасис для Нисского Святителя является естественным и органичным следствием особенностей его учения о человеке.

Здесь уже говорилось об очевидности следующего факта: святитель Григорий исповедует идею апокатастасиса как раз в том виде, в каком это учение позднее было осуждено Церковью. При этом для него восстановление всего человечества обращено не столько на каждую конкретную личность, сколько прежде всего на **восстановление полноты человеческого естества** в том его виде, в котором оно изначально и **идеально** было сотворено Богом²⁵. Некогда оно освободится от примесей присущего ему ныне животного начала и других последствий грехопадения. Среди этих последствий богоотступничества первых людей – утрата богоподобия в каждом конкретном индивидуе. Если же мы при этом вспомним, что богоподобие рассматривается святителем Григорием как нечто приданное полноте человеческого естества изначально, то поймем, что и это **богоподобие** (как совокупность добродетелей, присущих **всей полноте человечества**) также **должно быть восстановлено** – причем **вне зависимости от индивидуальных устремлений** каждой личности. Без

²² Об устройении человека, XVI. См. цитаты ниже – в двух последующих сносках.

²³ «...Получить желаемое, и обрести искомое, и стать среди вождельных нам благ – в нашей воле, как скоро захотим сего, и от нашего зависит произвола. А вследствие сего приводимся и к противоположной мысли, а именно, что склонность к худому происходит не отвне, по какой-либо понуждающей необходимости; но вместе с соизволением на зло составляет самое зло, тогда, приходя в бытие, когда избираем его; само же по себе, в собственной своей самостоятельности, вне произвола, зло нигде не находится состоящим. Из сего ясно открывается самоправная и свободная сила, какую Господь естества устроил в естестве человеческом для того, чтобы от нашего произволения зависело все: и доброе, и худое» ('Ek d toútwn 1 aútokrat»j te ka^ aútexoúsiój dúnamiój, ʒn ʹnetekt»nato tí fúsei tîn ʹnqrèpwn ʹn tÁj fúsewj KÚriój, safîj ʹpide...knutai, di| toà pnta tÁj proairšsewj tÁj 1metšraj ʹrtÁsqai, eíte ʹgaq|, eíte ce...rona) (*Святитель Григорий Нисский. О блаженствах. М., 1997. С. 72-73*).

²⁴ «...Человек создан по образу Божию. Это ведь все равно что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог – полнота благ, а тот – Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага. Следовательно, в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости и всего, о чем известно, что оно относится к самому лучшему. Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать [так], как ему кажется (•En d tîn pntwn ka^ tō ʹleúqeron ʹnfgkhj e nai, ka^ mʹ ʹpezeàcqa... tini fusikí dunaste...v. ʹll' aútexoúsiój prōj tō dokoàn œcein tʹn gnēmh). Потому что добродетель – вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетелью» (*Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI. С. 53-54*). Ср. также: «...Человек устроен по подобию Божественной природы, сохраняя уподобление Божеству и в отношении прочих добрых качеств, и в отношении свободы произволения» (*Святитель Григорий Нисский. Oratio catechetica magna, 21*).

²⁵ Говоря об эсхатологической перспективе в книге «О надписании псалмов», святитель Григорий утверждает: «Когда погибнет злоба, все образуются по подобию Христову и во всех воссияет один образ, какой в начале вложен был в естество» (*Святитель Григорий Нисский. О надписании псалмов. М., 1998. С. 70*).

совершенного восстановления любого из людей во всечеловеческой природе, равно как и в предопределенной полноте человеческого рода, будет иметь место некая «недостача»: ведь у Бога заранее предустановлено даже необходимое число рождений – ради достижения все той же полноты.

Всеобщее возвращение к святости – без учета личностного выбора каждого из людей – необходимо и предопределено еще и потому, что, как указывалось выше, по святителю Григорию, избирающая воля в конечном итоге принадлежит не конкретному индивиду, а человеческой природе, является ее атрибутом, ее составляющей. Тем самым при окончательном восстановлении общей полноты человеческой природы для каждого из нас попросту не останется возможности выбрать между добродетелью и богопротивлением: ведь исправление и восстановление всечеловеческой природы в ее первоначальном святом состоянии неизбежно приведет и к однонаправленности избирательной воли во всех людях – к неизбежному принятию ими Божественной Истины.

Таким образом, отдавая изначально предпочтение в своем учении о человеке категории природы и принося при этом значение категории индивидуальности, святитель Григорий по сути «**обрекает**» **всякую человеческую личность на механическое и неизбежное спасение** – через очищение от грехов в эсхатологическом огне. Само это очищение воспринимается Нисским Святителем как некое «прижигание», изглаживающее и испепеляющее греховную болезнь, причем даже не в личностном устройстве человека, но именно в его **естестве**, приводимом в строгое и доброе единство с естеством всех спасенных, что уже в свою очередь неизбежно приведет к исправлению каждого индивида²⁶.

Одним из условий необходимости апокатастасиса для святителя Григория является также и то, что наша человеческая природа была **воспринята воплотившимся Сыном Божиим**, стала с Ним едина. А раз наше естество – в своей целостности и неделимости – пребывает в каждом из людей, то тем самым вся полнота этой природы, став сродной Ипостаси Слова, в эсхатологической перспективе неизбежно станет «единым телом находящегося во всех Господа» и при этом покорится Отцу через Его Единородного Сына²⁷.

Итак, мы видим, что кажущееся сходство двух учений об апокатастасисе, принадлежащих Оригену и святителю Григорию, не так уж и очевидно. Безусловно, оба они в своих рассуждениях приходят к близким выводам и результатам, однако исходят при этом из разных посылок и даже противоположных принципов богословской мысли: первый полностью уничтожает человеческое естество во имя свободы индивидуального выбора разумной твари, второй перечеркивает всякую свободу выбора во имя исполнения Божественного замысла о славе богоподобной человеческой природы. У Оригена, в его учении об апокатастасисе, антропология является по сути конспектом «истории болезни» бестелесных духов, а у святителя Григория, в его эсхатологии, учение о природе человека заслоняет собой и подчиняет себе все остальные области богословской мысли. Таким образом, утверждения многих исследователей о якобы присущем святителю Григорию оригенизме являются не слишком оправданными.

Теперь обратимся к еще одному Святому Отцу древней Восточной Церкви – к преподобному Максиму Исповеднику.

Не подлежит сомнению, что преподобный Максим в своем богословии и прежде всего в учении о человеке в значительной степени зависит от святителя Григория Нисского. Известно также, что Преподобный использует в своих сочинениях термин «апокатастасис», понимая его, подобно святителю Григорию, как восстановление природы всего человечества после Второго Пришествия Христова и, более того, как исполнение природы **всех** людей Божественной благодатью²⁸.

Вопрос здесь заключается в другом: насколько безоговорочно принимает преподобный Максим антропологические и эсхатологические богословские построения святителя Григория? Воспроизводит ли он их во всей полноте? Исповедует ли он тот же апокатастасис, что и Нисский Святитель?

Известно, что сам преподобный Максим однажды все же высказался по поводу учения святителя Григория Нисского об апокатастасисе, стремясь дать ему положительную оценку в своих *Quaestiones et Dubia*. Здесь преподобный Максим излагает различные значения понятия «апокатастасис» в его православном восприятии. Сначала Преподобный говорит о понимании апокатастасиса Церковью как нравственного восстановления человека через исполнение им добродетелей, а затем и физического восстановления и воскресения

²⁶ См. выше, в сноске 1 на с. 90-91, цитату из «Большого огласительного слова», 26.

²⁷ См.: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. С. 542-543.

²⁸ «При свершении веков благодаря... Спасителю и Богу нашему произойдет, посредством чаемого Воскресения, всеобщее и естественное в благодати обновление и изменение всего рода человеческого из смерти и тления в жизнь вечную и нетление» (*Преподобный Максим Исповедник*. Толкование на 59 псалом // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. С. 208).

каждого человека после Второго Пришествия. И, наконец, он излагает третье понимание апокатастасиса: «Третий (смысл апокатастасиса – П. М.), чаще всего употребляемый (katakásc̄rhtai) Григорием Нисским: восстановление сил души, падших под влиянием греха, в то состояние, в каком они были сотворены... Надлежит, чтобы как вся природа в ожидаемое время воскресения плоти, получила нетление, так и поврежденные силы души в течение времени совлеклись укорененных в ней порочных образов, и чтобы душа, приближаясь к пределу веков и не находя покоя, пришла к беспредельному Богу, и таким образом, познанием, а не участием в благах (τὴ ἴσῳ πῖνῆσει, οὐ τὴ μετ᾽ ἄλλου τῆν ἔσχατῆν) она воспримет обратно свои силы и окажется восстановлена (ἔpokatastánai) в своем изначальном состоянии, и тогда станет ясно, что Создатель не является виновником греха»²⁹.

Думается, что преподобному Максиму скорее всего была ясна вся спорность отдельных утверждений святителя Григория в отношении апокатастасиса, и здесь он их искусно «подправляет», «редактирует». В дальнейшем ходе изложения будет показано, что же из некогда сказанного в отношении апокатастасиса святителем Григорием оказалось для Преподобного приемлемо, а что нет. Пока же, основываясь лишь на этом приведенном речении преподобного Максима, можно утверждать следующее: Преподобный отнюдь не критикует Нисского Святителя, но даже, напротив, принимает одну из его идей – мысль о всеобъемлющем эсхатологическом восстановлении человеческой природы.

Для того, чтобы разобраться в том, каков же, по Преподобному, эсхатологический аспект его учения об апокатастасисе (оставляя в стороне нравственный апокатастасис человека, совершающего еще в земной жизни собственное спасение³⁰), следует обратиться к антропологическим особенностям учения Исповедника – по тем же самым пунктам, что были рассмотрены здесь в связи с учением святителя Григория.

1) Образ и подобие Божии.

Преподобный Максим, в отличие от Нисского Святителя, четко противопоставляет оба эти понятия. **Образ дан нам при творении, подобие же есть грядущая реализация этого образа**, чего и призван достичь каждый человек **в будущем** – в своем стремлении к **обожению**³¹. Тем самым преподобный Максим мыслит подобие не как принадлежавшее изначально совершенной человеческой природе, но как божественное «задание», данное первым людям – Адаму и Еве. **Подобие есть цель**, а не изначальная характеристика человеческой природы. С грехопадением человек лишается **возможности достичь подобия**, но это право возвращается ему **после Боговоплощения** и лишь в той мере, в какой он бывает **един со Христом**³².

Из утверждения, что подобие является лишь грядущей перспективой всего человечества в лице его конкретных представителей, неизбежно следует, что, по преподобному Максиму, **начало** бытия человека в этом мире отнюдь **не идентично** тому **состоянию**, в котором он должен пребывать **после конца времен**. Это конечное состояние будет куда **более совершенным**, чем то, в котором был сотворен Адам³³, хотя изначальная данность его райского бытия и описывается Исповедником в самых возвышенных чертах³⁴.

²⁹ Quaestiones et Dubia, 13.

³⁰ Преподобный Максим любит использовать этот термин в данном контексте. См. об этом: *Етифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 102-103. Примеч. 9.

³¹ «Бог приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати Своей сообщил ей четыре Божественные свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Первые два свойства [Бог] даровал сущности, а два других – способности воли, то есть сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и по подобию Божию (Быт 1:26). «По образу» – как сущий [образ] Сущего и как присносущий [образ] Присносущего: хотя он и не безначален, но зато бесконечен. «По подобию» – как благой, [подобие] Благого и как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество – по образу Божию, но только одни благие и мудрые – по подобию [Его]» (*Преподобный Максим Исповедник*. Главы о любви. 3, 25 // Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. С. 124).

³² «Если Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал Человеком и Сыном Человеческим, чтобы сделать человек божгами и сынами Божиими, то мы веруем, что будем там, где ныне находится Сам Христос, как Глава всего тела (Кол 1:18), Который, будучи подобным нам «предтечею за нас вошел» к Отцу (Евр 6:20). Ведь Он как Бог «ста в сонме богов» (Пс 81:1), то есть в спасаемых и, стоя посреди [них], раздает достойным [дары] будущего блаженства, не отделяясь от них никаким пространством» (*Преподобный Максим Исповедник*. Главы о богословии и о Домостроительстве Воплощения Сына Божия, 2, 25 // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 238).

³³ Подборку оригинальных греческих текстов по данной теме и изложение этой стороны учения преподобного Максима см., например, в книге: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 224-226.

³⁴ См., например: *Етифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 77-78.

2) Что касается **природы** человека, то преподобный Максим мыслит наше естество даже еще в более «широком» контексте, чем святитель Григорий. Человек осмысливается им уже не столько в категориях некоей универсальной всечеловеческой природы, но в масштабе **всекосмическом**. Если некогда святитель Григорий и посмеивался над идеей человека как **микрокосма**³⁵, то для преподобного Максима, во многом следующего воззрениям Нисского Святителя, эта идея, напротив, исполнена подлинного величия³⁶. Мы призваны, начав с преодоления разделений в собственной природе, в конце концов превзойти разделения уже во всей полноте творения – как разумного, так и неразумного. И именно благодаря такому будущему единству, в достигнутой вселенской гармонии и согласованности бытия твари, на все мироздание изольются потоки Божественной благодати, охватив собой и проницая все достигшее собственной природной осуществленности творение. При этом Бог по Своей благодати соединится со всем сущим именно **через посредство человеческого естества** – как естества навеки богопричастного и преобразившегося³⁷.

Следует также отметить, что преподобный Максим никогда **не мыслил** человеческой **природы вне конкретных** личностных **индивидов**. Отсчет истории человеческого рода ведется Исповедником именно с момента сотворения Адама, а не от создания некоей всеобщей человеческой природы, как это делал святитель Григорий. Преподобный говорит скорее о предсуществовании логоса, смысла, Божественного замысла о человеке, а не о бытии предшествовавшей конкретным людям безличной природы³⁸.

3) Что касается учения преподобного Максима о **человеческой воле**, то здесь он расходится со святителем Григорием самым решительным образом.

Как и святитель Григорий, Преподобный говорит о **воле природной** и **воле избирательной**. Однако для Исповедника **избирательная воля не принадлежит природе**. Для него существует только одна собственно присущая человеческой природе воля, проявляющая и направляющая наши естественные энергии. Именно эта воля отождествляется им со свободой в подлинном смысле этого слова³⁹. Что же касается «**γνῆσις**», то это для преподобного Максима **воля ипостасная**, причем она существует в ипостасях разумных тварей с момента их **грехопадения**. Гномическая (то есть **избирающая, решающая**) воля всегда проявляет себя в конкретном выборе, который неизбежно оказывается выбором между чем-то лучшим и чем-то худшим. В Боге такого выбора попросту быть не может, ибо Он никогда не колеблется и не имеет альтернативы в Своих решениях и действиях, – именно поэтому у Него и не может быть гномической воли. В падших же разумных существах всегда присутствует внутренняя борьба, сомнение, взвешивание всех «за» и «против». Эта борьба всякий раз завершается выбором одного из вариантов возможных действий. Такая свобода личностного выбора есть по сути **свобода кажущаяся**, ибо она противоестественна.

Как уже говорилось выше, человек, по преподобному Максиму, призван существовать и жить в соответствии со своей природой, с тем логосом естества, что заложен в него при творении, и с той целью, к которой устремлено все сущее – к единению с всевиновным Логосом, к обожению. Выбор же для него – это всегда возможность уклониться от цели, препона, препятствие на пути к единственно необходимой цели бытия твари – соединению с Богом по благодати⁴⁰.

³⁵ Святитель Григорий пишет: «...Говорили, что человек есть маленький мир (μικρὸν... κόσμον), составленный из тех же стихий, что и все. Но громким этим именем воздавая хвалу человеческой природе, они сами не заметили, что почтили человека отличиями (идиомами) комара и мыши» (*Святитель Григорий Нисский. Об устройении человека, XVI. С. 50*).

³⁶ Преподобный Максим видит в подобной связи человека с окружающим его мирозданием залог будущего восстановления и возрождения – вместе с воскресением людей – всей тварной действительности после ее уничтожения огнем Судного дня. См.: Мистагогия, VII. Как и каким образом мир называется человеком, а человек – миром // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С.167-169.

³⁷ См., например: *Елифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 76-77.*

³⁸ См.: там же. С. 72-75.

³⁹ «Свобода, согласно учению Отцов, есть воля» (*Преподобный Максим Исповедник. Диспут с Пирром*).

⁴⁰ Вот пример высказывания преподобного Максима о произвольном гномическом выборе как противостоящем воле естественной: «Бог через [Свой] Промысел уподобляет отдельные существа общим видам до тех пор, пока через движение отдельных существ к благобытию не объединит их произвольное стремление с [присущим им] по естеству общим логосом разумной сущности и не сделает их тождественнодвижущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы отдельные существа не имели произвольного (επιδικῆν) различия по отношению к общему виду, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем способами [осуществления] тех, в ком он равно сказывается, и пока Он (Бог. – П. М.) не покажет действенной обоживающую всех благодать» (*Преподобный Максим Исповедник. Творения. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 2. М., 1994. С. 30*). О значении гномической воли, по преподобному Максиму, см., например: *Иеромонах Дионисий (Шленов). Гефсиманское моление в свете христологии преподобно-*

Гномическая воля, существовавшая ранее лишь в потенциальной возможности, впервые проявляется в раю – как выбор между вкушением и невкушением плода от древа Добра и Зла⁴¹. Поэтому **любой выбор** для человека по большому счету – всегда **выбор между добром и злом**. Все это означает, что такая избирательная свобода есть по сути проявление **греховного начала** в человеке⁴². Она – эгоистическая и греховная воля. Она **паразитирует** на воле природной.

Строго говоря, гномическая воля, по преподобному Максиму, все же не вполне независима по отношению к природной. Она – личное и противоестественное использование воли природной, хотя в то же время мыслится Исповедником и как нечто привнесено-самостоятельное. Конечно же, выбор человека не всегда плох. Но тогда это лишь означает, что в какие-то моменты избирательная воля перестает быть чистым произволом и совпадает с естественными устремлениями воли природной, действуя через ее посредство. И тогда человек начинает приближаться к тому состоянию, которого он призван достичь в приобщении к Божественной благодати. Однако это случится лишь когда избирательная воля целиком **совпадет** с природной (причем, как можно будет увидеть в дальнейшем, это произойдет далеко не с каждым) и тем самым – через прекращение злоупотребления силами естества – фактически **нивелируется**.

Что касается эсхатологической перспективы, то здесь преподобный Максим, подобно святителю Григорию, мыслит конечную судьбу человечества как **восстановление всеобщей природы** в первоначальном догреховном состоянии. Но при этом он делает важную оговорку. Восстанет **только естество, а не святость произволения**. Ведь в конце времен избирательная эгоистическая воля упразднится далеко не у всех разумных существ, а только у тех, кто живет в соответствии со своим логосом (присущим каждому началу естества) и стремится к обожению, у тех, кто совершает свое спасение⁴³.

Теперь необходимо более подробно сопоставить особенности антропологического учения преподобного Максима с его пониманием эсхатологической перспективы апокатастасиса. Строго говоря, Исповедник мыслит два различных «восстановления»: 1) восстановление человека в существующем о нем **Божественном замысле, в его ипостасной свободе** от греха и 2) его восстановление **в бытии, восстановление природы**.

Восстановление в его первом значении окажется не всеобщим. Оно станет доступным лишь для тех, кто жил в соответствии с собственным логосом, кто стремился усилием воли к стяжанию благодати и премудрости – как условий богоподобия и обожения. Бог положил для всех нас цель духовного движения вперед в Самом Себе, в единстве с Собой, и мы бываем способны достичь этой цели, только если движемся в правильном направлении и по правильной дороге. Таким образом, пределом этого возвышающего и «восстанавливающего» нас странствия окажется Сам Творец⁴⁴.

Но помимо тех, кто совершает свое Спасение, есть и те, кто по своим грехам обречены на вечную муку. Однако, по мнению Преподобного, Бог, конечно же, спасает всю вселенную, и вся тварь после конца

го Максима Исповедника // Богословский сборник. № 8. Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт. М., 2001. С. 176-177.

⁴¹ «В Адаме склонность его личного произволения ко злу лишила естество [человеческое] общей славы, поскольку Бог рассудил, что человек, дурно обошедшийся со своим произволением, не настолько благ, чтобы обладать бессмертной природой...» (*Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Книга 2. Вопросы-ответы к Фалассию. Вопрос 42. С. 130).

⁴² «Не рождает Дух воли не хотящей, но Он лишь желающую [волю] преобразует для обожения» (Там же. Вопрос 6. С. 37).

⁴³ См.: *Протоиерей Георгий Флоровский*. Воскресение жизни // Догмат и история. С. 247-248; *Он же*. О воскресении мертвых // Там же. С. 442-443.

⁴⁴ «Каждое из разумных и мыслящих существ – ангелов и людей – посредством замысла (lōgoj), в соответствии с которым оно было создано, в Боге пребывающего и к Богу направленного, и называется, и является “частью Бога”, благодаря замыслу о нем, который, как уже было сказано, предсуществует в Боге. Итак, очевидно, если оно будет подвижно в соответствии с этим замыслом, то окажется в Боге, в Котором замысел о его бытии предсуществует как начало и причина, и если оно по своей воле не стремится получить ничего другого предпочтительно своему собственному началу, оно не удаляется от Бога, а, более того, благодаря порыву к Нему, становится богом и называется частью Бога, через должным образом совершающееся приобщение Богу, так как оно по природе мудро и разумно, через благоподобное движение воспринимает свое собственное начало и причину, не имея возможности в дальнейшем быть подвижным к какому-либо иному месту за пределами своего собственного начала, и восхождения, и восстановления (ἐποκατάστασις) в замысле, в соответствии с которым оно было создано, не будучи подвижным каким-либо еще образом, поскольку его движение к очевидной Божественной цели получило в качестве предела саму Божественную цель» (Ambigua ad Joannem, 2. Цит. по: *Daley Brian E.* Apokatastasis and «honorable silence» in the eschatology of st. Maximus the Confessor // Maximus Confessor; Actes du Symposium sur Maxime le Confeseur, Fribourg, 2-5 september 1980; édites par Felix Heinzer et Christoph Scönborn, Editions Universitaires, Fribourg Suisse, 1982).

времен окажется Ему причастна. Это приведет к **апокатастасису природы всей вселенной**, включающей в себя и полноту человеческой природы. Соответственно, апокатастасис полноты природы мироздания неизбежно коснется и естества воскрешаемых грешников. Ведь, раз они сотворены по образу Божию, для них по-прежнему останутся актуальны такие свойства собственной природы, как **бытие** и **приснобытие**, а значит тем самым они будут существовать и в вечности. Но при этом для них окажутся недоступны свойства торжествующей и спасенной, богоподобной и обоженной природной воли – **благодать** и **премудрость**. Они по-прежнему останутся вправе, пребывая в ложной противоестественной свободе, внутренне противостоять Богу и собственному природному устройству, Божественному замыслу о них.

Преподобный Максим пишет, что те, кто не прожили эту жизнь в соответствии с собственной природой, с естеством – но, наоборот, «противоприродно», «противоестественно» – греша и потакавая собственным страстям, также окажутся, как это не поразительно, соединены с Богом (ведь Бог будет пребывать во всем). Однако такое единение станет для недостойных богообщения **«невыразимой мукой»**, ибо они соединятся со своим Творцом **«вопреки благодати»**⁴⁵. Реальность богопричастности коснется и грешников, но эта реальность не будет общением любви и наслаждения, а реальностью вечных мучений. Грешники будут знать добро, знать Бога – причем посредством личного опыта богопричастности – но по-прежнему не будут пребывать с Ним в единстве любви, ощущая Его абсолютно чуждым по отношению к собственной избирательной воле, к «*gnèmh*».

Итак, подведем некоторые итоги в отношении учения об апокатастасисе преподобного Максима Исповедника. Для Преподобного в эсхатологической перспективе существует **всеобщность восстановления единой человеческой природы во всех ее ипостасях**. Однако условием **спасительности** такого **восстановления** станет **реализация в каждом конкретном человеке заложенной в нем богообразности, выражаемая в достижении богоподобия, обожения**. Это подобие не было дано изначально нашим праотцам, но явилось для них тем Божественным «заданием», которое им надлежало исполнить, но с которым они не справились, впад в грех. При грехопадении в человеке появилась избирательная греховная воля, самим своим существованием поставившая его перед вечной дилеммой: следовать ли ему добру, или злу. В конечном итоге человеку надлежит преодолеть существующие в нем колебания воли и целиком направить свою природную устремленность к соединению с Богом. Только в таком случае для него при Втором Пришествии совершится не только **апокатастасис природы**, но и **апокатастасис ипостаси, восстановление свободы и любви**, в котором он сможет достичь вечного блаженства богообщения. Иначе открытость и причастность его природы полноте Божественной благодати, при сохраняющемся внутриипостасном бунте против собственного Творца, обречет его на **вечные мучения**. Та благодать, которая станет для праведников источником вечной радости, окажется для него страшной мукой, ввергающей его в вечный неугасимый огонь страданий.

Мы видим, что в богословии святителя Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника апокатастасис понимается принципиально **различно**. Если в отношении первой пары рассмотренных здесь имен (Ориген – святитель Григорий) можно было говорить о **совпадении эсхатологических выводов** двух древних писателей при полном **отличии** их начальных **богословских посылок**, то в отношении второй пары имен (святитель Григорий – преподобный Максим) картина представляется совершенно иной. При внешнем **значительном сходстве антропологической модели** богословских систем святителя Григория и преподобного Максима (важно вновь подчеркнуть, что основы подхода Святителя и Преподобного к проблеме апокатастасиса находятся именно в области антропологии) оба Святых Отца приходят в своих размышлениях к совершенно **противоположным выводам**. И только Исповеднику при построении собственной богословской антропологической модели удалось найти «золотую середину», «царский путь» в соотношении понятий **всечеловеческой природной полноты** и внутренней жизни **каждой свободной ипостаси**.

При этом преподобный Максим, весьма почитавший и уважавший авторитет святителя Григория, пытается перетолковать его идеи и высказывания в сугубо православном смысле – соответственно тому значению, которое сам Исповедник вкладывает в понятие апокатастасиса. Вместе с тем преподобный Максим ни в малейшей степени не принимает тех противоречащих православному вероучению богословских суждений, что в действительности присутствуют в творениях Нисского епископа: учения о всеобщем восстановлении

⁴⁵ «Природа не содержит в себе свойства (смыслы, логосы) сверхприродного, равно как она не содержит законы, действующие вопреки природе. Под “сверхприродным” я подразумеваю то Божественное и непостижимое наслаждение, которое Бог по природе соделывает, когда Он по благодати (*kat| cfrin*) соединяется с достойными. Под “противоприродным” я подразумеваю ту невыразимую муку вследствие лишения этого [наслаждения], которую Бог обычно соделывает по природе, когда Он соединен с недостойными вопреки благодати (*par| tñn cfrin*). Бог соединяется со всеми соответственно с душевным устройством (*diacřsewj*) каждого...» (Quaestiones ad Thalassium, 59).

твари после Второго Пришествия, подразумевающего не только восстановление ее природы, но и неизбежный, почти «механический» апокатастасис ее доброго произволения.

Можно думать, что основание успеха преподобного Максима в разработке им богословской проблемы апокатастасиса, разрешаемой в строго православном ключе, коренится в его оригинальном антропологическом учении о **человеческой воле**. Именно преподобный Максим первым из Святых Отцов ясно **разделил волю природную и волю гномическую** и тем самым противопоставил «нормальную» жизнь по естеству богоборческому бунту эгоистической человеческой личности, способному продолжаться даже в грядущей вечности. Развив учение о природной и гномической воле, Исповедник способствовал не только разрешению христологических споров, но и приоткрыл тайну страшной и в то же время дарующей радостную надежду на встречу с нашим Создателем эсхатологической будущности человеческого рода.

ФЕОДОР АБУ КУРРА И ЕГО МЕСТО В ИСТОРИИ РАННЕЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ПОЛЕМИКИ С ИСЛАМОМ

Имя Феодора Абу Курры, выдающегося и весьма оригинального православного богослова, фактически незнакомо российскому читателю, хотя среди книжников Древней Руси труды и взгляды Абу Курры были известны¹, а в последнее время указания на необходимость исследования его богословского наследия стали звучать и в среде современных православных патрологов².

* * *

Феодор родился около 750 году в Эдессе, умер около 820 года. О его жизни до сих пор нет достоверных сведений³. Влияние, оказанное на него работами преподобного Иоанна Дамаскина († 749), позволяет предположить, что Феодор в молодости тоже был монахом в монастыре святого Саввы Освященного в Палестине, где он серьезно ознакомился с миром богословия преподобного Иоанна Дамаскина. Сам Феодор Абу Курра считал себя учеником преподобного Иоанна и продолжил, в частности, его борьбу с иконоборчеством. В одном из диалогов, где имя Абу Курры стоит в заголовке, специально упоминается, что Феодор написал его «с голоса Иоанна Дамаскина» – «техническое» выражение, означающее «в соответствии с устным учением» Иоанна Дамаскина.

Установить, когда Феодор был рукоположен во епископа древнего города Карры (ныне Харан), в Месопотамии, не представляется возможным. Почетный титул «Абу Кура» (отец утешения), равно как и титулы философа и учителя, указывают на то, каким большим уважением пользовался этот православный богослов. Это подтверждается также и тем, что его труды, написанные по-гречески, вскоре же переводились на грузинский. Атмосфера города Карры, имевшего в VIII и IX веках большое экономическое и культурное значение, а также религиозное многообразие этой митрополии исключительно благотворно повлияли на продуктивность его литературного творчества. Абу-Курра свободно писал и на греческом, и на арабском, и на сирийском.

До наших дней сохранились 43 работы, написанные им по-гречески, а также большое количество рукописей на арабском языке, автором двадцати из которых, несомненно, следует считать Абу Курру. Как указывает сам Феодор, им были написаны 30 трудов на сирийском языке, данные рукописи до сих пор считаются пропавшими. Из его коротких греческих трактатов большинство составлено в форме диалогов с еретиками, встреченными автором (несториане, монофизиты, оригенисты), а семнадцать – направлены против ислама. В своих сочинениях Феодор затрагивает широкий спектр богословских вопросов, от триадологии и христологии до сакраментологии и иконопочитания. Некоторые из его работ посвящены полемике с исламом, и нас в данной статье интересовать будут преимущественно они. Феодор Абу Курра является ранним представителем арабо-христианской литературы, обладающим яркой незаурядной индивидуальностью. Не менее значительно его воздействие на становление догматики ислама⁴.

* * *

И святитель Софроний Иерусалимский, и святитель Герман Константинопольский упоминают об исламе хронологически ранее преподобного Иоанна Дамаскина, но лишь в трудах последнего этот разговор обретает конкретность. Преподобный Иоанн идентифицирует ислам как самостоятельное учение, определяя его как ересь⁵, пытается излагать основные его признаки, при этом цитируя или пересказывая содержание второй, третьей, четвертой и пятой сур и ряд устных мусульманских преданий. Вместе с тем преподобный Иоанн скорее преследует цель дать некое, довольно приблизительное представление византийскому читателю

¹ Сипенкова Т. М. Россия и Арабский Восток // Россия и Восток. СПб., 2000. С. 24.

² Сидоров А. И. Патрология. Т. I. М., 1996. С. 31.

³ *Schwaigert Wolfgang*. Theodoros Abu Qurra // *Bestellmöglichkeiten des Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons*. Band XI (1996). S. 964.

⁴ Об этом подробнее см.: Крачковский И. Ю. Феодор Абу Курра у мусульманских авторов // Христианский Восток. IV, 3, 1916. С. 301-309.

⁵ Под этим термином у раннехристианских писателей нередко понималось любое заблуждение вне христианства вообще, а не только имеющее христианское обличие (как это понимается ныне). Манихейство, например, единодушно именовалось ересью, хотя собственно христианству оно нисколько не ближе ислама. В этом отношении классификация преподобным Иоанном ислама как ереси не вызывает удивления.

лю о религии арабов, нежели серьезно осмыслить ислам и дать ему систематическое опровержение. В этом списке можно вспомнить также ответное письмо императора Льва III халифу Омару II, датируемое даже более ранним сроком, чем сочинения преподобного Иоанна Дамаскина, и показывающее достаточно широкое знание предмета, хотя большей частью представляющее апологию христианства.

В отличие от своих предшественников, Феодор в живых диалогах сталкивался с необходимостью «приспособить христианскую веру к уровню понимания собеседника. Отсюда постоянно повторяющиеся попытки представить доказательство триединства, основанное не на свидетельствах Священного Писания, а на доводах разума... Все эти доказательства исходят из категорического утверждения Божественного единства, которое следует понимать не как простоту скудости, а как избыточную полноту»⁶.

Его труды, написанные в диалогической форме, следует рассматривать как первую серьезную попытку осмысления ислама, но также и противостояния с ним. Ему был известен Коран в оригинале, и он жил среди мусульманского населения. «Эти короткие сочинения дают ощущение настоящей природы тех отношений, которые существовали между мусульманами и христианами в VIII веке»⁷ и «несут на себе печать живого опыта, который опирается на непосредственные контакты с мусульманами, на личные беседы»⁸.

Уже много позднее нечто подобное мы встречаем в диалогах с мусульманами святителя Григория Паламы и императора Мануила II Палеолога, непосредственно соприкасавшихся с миром ислама. Однако и тот и другой воспринимают этот мир как нечто чуждое и внешнее, знакомясь с ним, первый – в качестве пленника, второй – в качестве гостя. Феодор же был полноценным обитателем сего мира, выросшим и сформировавшимся в нем и уделявшим ему много больше внимания по сравнению с прочими православными полемистами средневековья. Абсолютный приоритет в диалогах Абу Курры принадлежит не гипотетическому христианскому читателю, а живому мусульманскому собеседнику, в этом новизна и неопределимый вклад в православное полемическое богословие Каррского епископа, именно благодаря этому аргументация Абу Курры в большинстве своем свободно применима и в современной богословской полемике с исламом.

Применялась она и ранневизантийскими авторами. В середине IX века святой Константин Философ в диспуте с арабами использует аргументацию Абу Курры, отвечая на утверждение мусульман, что разделение христианства на различные ереси и секты – доказательство его непоследовательности. Впрочем, позиция святого Константина всецело апологетическая, систематической критики ислама мы в обоих его диалогах с мусульманами, сохранными в житии, не увидим.

Диалоги же Феодора содержат четкую отрицательную позицию по отношению к вере ислама и к личности Мухаммеда, лжепророка-арианина (1560А), находящегося во власти беса (1545В-1548А). Но использованные доводы представлены так, чтобы они были поняты оппонентами, что соответствует принципам настоящего диалога.

* * *

Традиция христианского полемического диалога восходит еще к Новому Завету – значительная часть евангельских истин преподана нам в форме диалога, нередко полемического, лучший пример чему – Ин 8:12-27 и Ин 9:13-34. Христианская письменность восприняла и развила эту форму с очень ранних времен: уже от II века дошли до нас «Октавий», «Диалог Паписка с Ясоном», «Разговор с Трифоном Иудеем» – все эти памятники имеют основой реально бывшие диалоги. В фиксировании опыта живого свидетельства веры перед иноверными заключалась особая ценность для Церкви – не только создание реально работающей системы аргументации, не только адекватное интеллектуальное изъяснение христианского упования, но прежде всего запечатление прямого действия Духа Божия, во исполнение слов Господа: «*Не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святой* (Мк 13:11; Мф 10:19-20), *итак положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать, ибо Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противоречить, ни противостоять все, противящиеся вам*» (Лк 21:14-15).

Однако если в диспутах с иудеями христиане опирались как на общий авторитет на ветхозаветные писания, а в полемике с язычниками обращались к античному дохристианскому наследию, то в случае ислама основой для диалога могли стать лишь логика и общечеловеческие понятия и представления.

⁶ Хури Адел-Теодор. Ислам в восточной христианской мысли в средние века // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000. С. 264.

⁷ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Византийские представления об исламе // Альфа и Омега. № 4 (7) 1995. С. 124.

⁸ 'Ερ...σκοποι Anastfsioj (Giannoulftoj). O diflogoj me to islhm apō orqodōxh froyh // Oikoumenh. 1998. T. 2. S. 61.

Феодор Абу Курра был первым и едва ли не единственным, кто это ясно понимал. В отличие от византийских полемистов, Феодор в своей аргументации почти не прибегает к цитатам из Библии, за исключением того, что является общим с кораническими сказаниями, и это тактически безусловно верный шаг, поскольку реально существующий библейский текст фактически не является авторитетным для мусульман. Абу Курра свободно переходит на аналогии из области медицины, юриспруденции (что особо близко мусульманскому сознанию), истории, иллюстрирует свои аргументы примерами из повседневного быта мусульман; его лаконичные ответы, четко поставленные вопросы, нестандартные решения, рассчитанные на сильное психологическое воздействие на оппонента, – все это являет образцовый пример искусства полемического диалога.

Именно Абу Курра использует традиционную неосведомленность мусульман в христианском учении в качестве приема в диспуте, то же можно сказать и о использовании межмусульманских споров для одержания победы в разговоре. «Прагматический характер некоторых диалогов Абу-Курры не мешает применению искусных богословских доводов. Последователь Аристотеля, Феодор был знаком со всеми тонкостями византийского тринитарного учения и христологии»⁹.

Обращение оппонента в христианство не являлось основной целью, смыслом классического христианского диалога. Главной задачей его было адекватное свидетельство веры перед лицом иноверцев и защита ее от посягательств, хулений и критики внешних. Таковы в большинстве своем диалоги древности – «Разговор с Трифоном Иудеем», например. Таковы же диалоги Феодора – завершением их является момент, когда собеседник, не в силах ответить, умолкает или прямо отказывается от продолжения дискуссии.

* * *

На русском языке изданы были до сего момента лишь переводы двух небольших антимусульманских трактатов Абу Курры – под видом единой «Беседы сарацина с христианином», ошибочно приписываемой преподобному Иоанну Дамаскину¹⁰, в переводе Д. Е. Афиногенова, в серии «Святоотеческое наследие» издательства «Мартис». Принадлежность этих двух сочинений Каррскому епископу не вызывает сомнений при сличении их с другими творениями Абу Курры, кроме того, оба эти трактата также были найдены под именем Феодора.

Ниже мы представляем благосклонному читателю перевод еще семи диалогов Абу Курры с мусульманами в надежде, что это привлечет внимание к несправедливо забытому и незамечаемому богослову.

Творения:

– **на греческом:**

PG 94. Col. 1595-1597 и PG 97. Col. 1462-1640;

Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Gleib und Adel Th. Khoury. Altenberge, 1995;

– **на арабском:**

Johannes Arendzen. Theodori Abu Kurra De cultu imaginum libellus e codice arabico nunc primum editus latine versus illustratus. Bonnae, 1897;

Constantin Bacha. Mimar, De la vérité de la religion chrétienne, du Père vénérable et du philosophe parfait Théodore Abuqurra, Evêque de Harran // Al-Machriq 6, 1903, 633-643; 693-702; 800-809;

Qustantin al-Ba'a. Mayamir Ia'udurus Abi Qurra usqf Harran. Bairut, 1904;

Constantin Bacha. Les uvres de Théodore Aboucara, évêque de Haran. Beyrouth, 1904;

Constantin Bacha. Un traité des uvres arabes de Théodore Aboukurra, évêque de Harran. Tripoli-Rome, 1905;

Georg Graf. Die Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740-820). Paderborn, 1910;

Louis Cheikho. Traité inédit de Théodore Abou-Qurra (Abucara), évêque Melchite de Harran (ca. 740-820) sur l'Existence de Dieu et de la Vraie Religion. Beyrouth, 1912;

Louis Cheikho. Mimar li Tadurus Abi Qurrah fi wugud al-yaliq wa d-din alqawin, in: Al-Machriq 15, 1912, 757-774 u. 825-842;

Georg Graf. Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. Münster, 1913;

Ignace Dick. Deux écrits inédits de Théodore Abuqurra // Muséon 72, 1959, 53-67;

Sidney H. Griffith. Some Unpublished Arabic Sayings Attributed to Theodore Abu Qurrah // Muséon 92, 1979, 29-35;

⁹ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Указ. соч. С. 125.

¹⁰ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 1997. С. 75-81.

Ignace Dick. Théodore Abuqurra, traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion, introduction et texte critique. Jounieh-Rom, 1982 (PAC 3);

Ignace Dick. Mimar fi ikram al-ayqunat (Traité sur la vénération des icônes), édition, présentation et indexation. Jounieh-Rom, 1986 (PAC 10);

Khalil Samir. Kitab «gami` wuguh al-iman» wa mugadalat Abi Qurrah `an salb al-Masih // al-Masarrah 70, 1984, 411-427;

– на грузинском:

L. Dathiachvili. Theodore Abukurra traktatebi da dialogebi targmnili berz nulidan Arsen iqaltoelis mier. Tbilissi, 1980.

Библиография:

1. *Крачковский И. Ю.* Феодор Абу Курра у мусульманских авторов // Христианский Восток. IV, 3, 1916. С. 301-309;

2. *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Византийские представления об исламе // Альфа и Омега. № 4(7), 1995;

3. *Хури Адел-Теодор*. Ислам в восточной христианской мысли в средние века // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000. С. 264;

4. *Akinian N.* Theodor Abuqurra und Nana der Syrer in Armenien und die Armenische Übersetzung des Kommentars des Nana zum Evangelium des hl. Johannes // Handes amsoya 36, 1922. S. 192-205;

5. *Bardenhewer Otto*. Geschichte der altkirchlichen Literatur V, 1932 (Repr. 1962). S. 65 f.;

6. *Becker Carl Hermann*. Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung // Islamstudien I, 1924. S. 432-449;

7. *Beck Hans-Georg*. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, 1959. S. 488 u. 833;

8. *Dathiachvili L.* Antimahmadianuri polemika Téodore Abukurra naromebsi // Sakitkhebi VII-VIII, 1976. P. 82-101;

9. *Dick Ignace*. Un continuateur arabe de saint Jean Damascène: Théodore Abuqurra, évêque melkite de Harran. La personne et son milieu // POC 12, 1962. P. 209-223; 319-332; 13, 1963, 114-129;

10. *Griffith Sidney H.* The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century // *Fahd T.* (ed.). La vie du prophète Mahomet; colloque de Strasbourg 1980. Paris, 1983. P. 99-146;

11. *Griffith Sidney H.* Theodore Abu Qurrah's Arabic Tract on the Christian Practice of Venerating Images // JAOS 105, 1985. P. 53-73;

12. *Griffith Sidney H.* Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the ninth Century; The Example of the Summa Theologiae Arabica // Byz. 56, 1986. P. 117-138;

13. *Griffith Sidney H.* Free Will in Christian kalam: the Doctrine of Theodore Abu Qurrah // Journal of Arab Christian Studies 1, 1986. P. 69-97 u. ParOr 14, 1987. P. 79-107;

14. *Hammerschmidt E.* Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abû Qurra // OS 4, 1955. S. 147-154;

15. *Khoury Adel-Th.* Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe s.), 1969. P. 83-105;

16. *Khoury Adel-Th.* Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam, 1969. S. 18-20;

17. *Khoury Adel-Th.* Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe – XIIIe s.), 1972;

18. *Khoury Adel-Th.* Apologétique byzantine contre l'Islam (VIIIe – XIIIe siècle) // POC 29, 1979. P. 242-300; 30, 1980. P. 132-174; 32, 1982. P. 14-49;

19. *Kneller C. A.* Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien // ZKTh 34, 1910. S. 419-427;

20. *Monnot G.* Abu Qurra et la pluralité des religions // RHR 208, 1991. P. 49 ff.;

21. *Samir Khalil*. La «Somme des aspects de la foi», uvre d'Abu Qurrah? // *Samir Khalil* (ed.). Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984), OCA 226, 1986. P. 93-121;

22. *Samir Khalil*. Abu Qurrah et les Maronites // POC 41, 1991. P. 25-33;

23. *Samir Khalil*. Le traité sur les icônes d'Abu Qurrah mentionné par Eutychius // OCP 58, 1992. P. 461-474; DHGE I. P. 157 f.; LThK2 X. P. 37 f.; EI2 I. P. 136;

24. *Schwaigert Wolfgang*. Theodoros Abu Qurra // Bestellmöglichkeiten des Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons. Band XI (1996). S. 964-968;

25. *Tarchnishvili Michael, Assfalg Julius*. Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, 1955 (Studi e Testi, 185). S. 519;

26. *Tritton A. S.* The Bible Text of Theodore Abu Kurra // *JThS* 34, 1933. P. 52-54.

ДИАЛОГИ С МУСУЛЬМАНАМИ¹

VIII. Вопросы араба к христианину

А — Христианин, Б — Араб.

Б.: Скажи мне, Христос — твой Бог?

А.: Да.

Б.: Итак, ты имеешь другого Бога, кроме Него?

А.: никоим образом.

Б.: Значит, Отец и Дух отвергаются тобой.

А.: Послушай и ты меня. [Вот] здесь присутствует по ипостаси ваше Писание², с неба, как говорят, сошедшее; спрашиваю же тебя: имеешь ли ты другое Писание, помимо этого?

Б.: Отвечаю тебе, что другого не имею.

А.: Следовательно, отрицаешь всякое другое Писание?

Б.: Да.

А.: Что же? Если получишь другую книгу (b...bloj), это же Писание (graf») содержащую, то [получится, что] отрицаешь это Писание?

Б.: Это не есть иное и иное Писание, но одно и то же, если даже в разных книгах обретается.

А.: Но [ведь] и я говорю, что не есть Отец и Дух иной и иной по отношению к Сыну, если даже и в иной и иной ипостаси обретаются.

XIX. Вопросание о том, что Мухаммед не есть (посланный) от Бога

Есть у лицемерных сарацин обычай — если встретится им христианин, не приветствовать его, но тотчас говорить: «Христианин, свидетельствуй, что единый трансцендентный (ϕκοινῆντοj)³ Бог имеет Мухаммеда своим слугой и посланником»⁴. То же самое один из таких лицемеров спросил и у Абу Курры. Отвечая, тот сказал:

«Не довольно ли тебе самому смертного приговора за лжесвидетельство, что и другим приказываешь лжесвидетельствовать?»

Варвар: Я не лжесвидетельствую.

Христианин: Значит, перестань [говорить], что Бог послал Мухаммеда.

Вар.: Нет, [не перестану]. Но как свидетельствует отец мой, так и я свидетельствую.

Христ.: Если бы все, сообщаемое родителями детям, было истинным, то и самаряне, и иудеи, и скифы, и христиане, и еллины правильно (καλῶ j) бы веровали, поскольку каждый свидетельствует о том, что принял от родителей. И в таком случае, какова же важность твоей религии, если ты [просто] поверил отцу? Ведь таким же образом управляются (Qemisteŭetai) и народы, ведущие скотский образ жизни.

Вар.: Так как ты поставил меня в затруднительное положение, то скажи мне ты: разве не научился и ты от отца своего тому, о чем свидетельствуешь?

Христ.: Совершенно верно. Но меня отец мой одному научил, а тебя отец твой — другому.

Вар.: Итак, чему же научил тебя отец твой, а меня — мой?

Христ.: Отец мой научил меня принимать посланника, от древности предреченного или же чрез чудеса показующего себя достойным веры. Мухаммед же твой лишен и того и другого и чужд [сему]. Ибо [ни один] древний пророк его как пророка не предвозвещал и чудеса его не внушают доверия.

¹ PG 97. Col. 1328, 1543-1548. Диалоги VIII, XIX – перевод Ю. Максимова, диалоги XXI-XXV – перевод А. Алексаняна.

² Имеется в виду Коран.

³ Не допускающий общения, тот, кого невозможно постичь. Феодор употребляет слово, удивительно точно выражающее мусульманское понятие Бога.

⁴ Ловушка. С одной стороны, подобное признание было бы равнозначно переходу в ислам (ср. формулу, произносимую при принятии ислама: «Свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммед – раб Аллаха и посланник Его»). С другой стороны, отрицание пророческой миссии Мухаммеда могло расцениваться как хула на него, что было строжайше запрещено и влекло за собой наказание вплоть до смертной казни.

Вар.: На самом деле Христос в Евангелии написал [о нем]: «Посылаю вам пророка, называемого Мухаммед»⁵.

Христ.: Такого упоминания о нем в Евангелии не имеется.

Вар.: Имелось, но вы выбросили его.

Христ.: Если кто принесет судье долговую расписку против должника, не имеющую записи желаемого или обещанного, что отсудит ему судья?

Вар.: Ничего.

Христ.: Так же и вы в Евангелии ничего не имеете.

Вар.: Хотя и в Евангелии ничего не имею, но благодаря чудесам (™k tîn shme...wn), которые (Мухаммед) сотворил, он почитается достойным веры пророком.

Христ.: Какие же чудеса он сотворил?

Варвар, к лживой мифологии обратясь, ничего истинного сказать не в силах, умолк.

XXI. Вопросание о том, что учение христиан подтверждается с помощью даже самых незначительных [аргументов]

Некий сарацин из числа ученых, уверенный в своем красноречии, собрал своих единомышленников, дабы они дивились ему как непобедимому догматику, и обращается к епископу: «Я слышал, что ты заявил, хвастаясь, что подтвердишь христианство даже самыми незначительными аргументами, которые имеются в нем».

Феодор же, зная его дерзость, отвечает: «Ты слышал правду».

Сарацин. А если ты не сможешь этого [сделать], то что бы ты хотел, чтобы с тобой было?

Феодор. Чтобы я не имел права состязаться [в споре] с сарацином.

Сарацин. А если тебе удастся [доказать христианство с помощью незначительных аргументов], тогда я не буду иметь права спорить с христианином?

Феодор. Ты согласен на что-то иное?

Сарацин. На что согласен ты, на то же самое [согласен] и я.

Феодор. Нет, совсем не на то же самое. Ведь если ты победишь меня [в этом споре], то заслужишь великую благодарность от сарацинов, угодив им. А тебя, даже если ты будешь очень красноречив, христиане не станут считать достойным чего-либо.

Сарацин же, посмеявшись над этим, говорит, дивясь прямоте епископа: «Давай, епископ, побеседуем».

Феодор. Ответь на мой вопрос.

Сарацин. Спрашивай, что пожелаешь.

Феодор. Какие есть виды людей?

Сарацин. Не знаю.

Феодор. Всего [известно], что три: мудрые, средние и глупые.

Сарацин. Согласен.

Феодор. А есть ли из этих трех видов хоть один, признающий, что Бог распят?

Сарацин, как будто уже будучи близок к победе, немедленно отвечает: «Ни одного».

Феодор. Подумай внимательно, дабы ты не увлекся и, ожидая победить, [сам] не оказался бы побежденным.

Сарацин. Я не отказываюсь от своих слов (говорит он); да не будет такого, чтобы когда-нибудь мудрый, средний или глупый признал, что Бог распят.

Феодор. Следовательно, по-твоему, христиане не являются людьми, среди которых вообще есть и мудрые, и средние, и глупые.

Сарацин, недоумевая и раскаиваясь в поспешном ответе, остался пристыженным.

Феодор. Мы, христиане, являемся четвертой⁶ или даже более частью людей; а как же ты осмеливаешься утверждать, что никто из людей не признает того, что Бог распят?

Сарацин. А каким же образом ты говоришь: «Три вида людей признали, что Бог распят»? Я сомневаюсь, ибо мне не введома тайная причина такого признания.

⁵ И вот сказал Иса, сын Марйам: «О сыны Израила! Я – посланник Аллаха к вам, подтверждающий истинность того, что ниспослано до меня в Торе, и благовествующий о посланнике, который придет после меня, имя которому будет Ахмад» (Коран 61:6). Ахмад – одно из имен Мухаммеда.

⁶ Имеется в виду – в Арабском халифате.

Феодор. Как я обещал немного ранее, я докажу с помощью наших догматов, кажущихся тебе несовершенными, что учение христиан крепко и прочно.

Сарацин. Докажи.

Феодор. Дабы не медлить, припоминая каждый догмат в отдельности, я постараюсь (μεγαλειῶς) дать тебе краткий очерк. Итак, представь, что вы являетесь вождями десяти народов, разумеется — язычников: греков, римлян, франков и других. Вдруг перед вами появился человек, чужеземец, нищий и неприметный с виду, и весьма дерзко вопиет ко всем: «Почему вы заблуждаетесь, люди, предпочитая благочестию нечестие?» Вы, естественно, говорите [ему] в ответ: «А каково же, несчастный, то благочестие, которому мы предпочли нечестие». Он же говорит: «Служить Богу Распятому — вот это и есть истинное благочестие». Вы, слыша это, скрежете [от негодования] зубами и пытаетесь его убить, но не можете и вновь обращаетесь [к нему]: «Возгласи же нам эту свою явно недопустимую весть».

Он говорит: «Сын Божий, сойдя с неба, воплотился от жены и, став человеком, возрел как младенец; искомым врагами, бежал в Египет, а по возвращению оттуда был схвачен; Его зашатали, на Него плевали, били по голове Его тростью, облекли Его, издеваясь, в багряницу, наложили на Него терновый венец, распяли, поили уксусом, прободили бок Его копьем. Он же возопил: *Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты оставил Меня?* (Мф 27:46) — и испустил дух. И мертвым был сокрыт в могиле, и триндневен восстал от гроба» — для того, чтобы не казалось, будто он вводит слушателей в заблуждение, подобно многословному обманщику.

Услышав это, вы говорите в ответ: «О чужеземец! Никто и никогда не казался более безумным, чем ты. Да и, кроме того, каковы же заповеди Претерпевшего такое к верующим в Него?»

Он говорит: «[Следующие заповеди:] вести строгий образ жизни; воздерживаться от наслаждений; отвергать многоженство; подставлять ударившему по правой щеке левую; с принудившим идти с ним одно прище проходить два; отнимающему верхнюю одежду отдавать сверх того и рубашку; любить врагов; благословлять ругающих и проклинаящих и молиться за них».

Вы спрашиваете: «А какова же Его награда тем, кто сможет такое вынести?»

На это он отвечает: «Здесь — никакой; но когда вы воскреснете от гробов в последний день, то изобильным и весьма щедрым будет вкушение от вечных Его благ тем, кто соблюдал эти [заповеди]».

Тогда вы говорите: «Человек! Явно, слаб Проповеданный тобою; и, очевидно, трудновыполним Его завет. А воздаяние за это и слишком далеко и сомнительно. И кем будет тот, кто сможет принять такую религию?»

Он же молвит в ответ: «Скажите мне, может ли тварь служить и подчиняться кому-то еще, кроме Творца?»

Вы отвечаете: «Нет, только Творцу».

Он говорит: «Приведите ко мне слепого».

И когда приведут слепого, вестник воскликнет: «Тебе говорю, слепой, во имя Иисуса Христа Назорея, Рожденного от Марии в Вифлееме и Бежавшего в Египет, Схваченного иудеями и на кресте Распятого, уксус и желчь Пившего и Уязвленного в бок копьем, прозрей!» Тот тотчас прозревает; и по его просьбе Он очищает прокаженных и творит всевозможные чудеса. Откуда и вы, и все видевшие, мудрые, средние и глупые, без сомнения, весь род человеческий узнает, что Назорей — Бог и Сын Божий. И Он претерпел такое добровольно по причине, оставшейся скрытою для умов видевших. Вот тебе и доказано, по моему обещанию, христианское учение, подтвержденное теми [аргументами], которые кажутся вовсе незначительными.

XXII. Другое вопрошение, доказывающее, что хлеб благословения является Телом Христовым

Сарацин. Почему, епископ, вы, священники, насмехаетесь над христианами, предлагая [им] два хлеба, испеченных из одной пшеничной муки? И [почему] один употребляете в пищу, а другой, разделив для народа на небольшие [части], называете Телом Христовым и утверждаете, что он может давать отпущение грехов вкушающим его? Над самими ли собой вы насмехаетесь, или над теми, кто вам повинуется?

Феодор. Ни над собой мы не насмехаемся, ни над ними.

Сарацин. Убеди меня, но не с помощью твоего Писания, а с помощью общеизвестных и общепризнанных понятий.

Феодор. Так что ты говоришь? Хлеб не является Телом Божиим?

Сарацин. Я затрудняюсь дать ответ на любую часть [этого] противоречия.

Феодор. Таким же большим [по размеру] родила тебя мать?

Сарацин. Нет, маленьким.

Феодор. А что тебя увеличило?

Сарацин. По воле Бога — пища.

Феодор. Следовательно, хлеб стал для тебя телом.

Сарацин. Согласен.

Феодор. А как хлеб стал для тебя телом?

Сарацин. Каким образом — мне не ведомо.

Феодор. Через горло пища и питье спускаются в желудок как в горшок; а поскольку печень, окаймляющая желудок, является горячей, то пища варится, разжижается (*culloàtai*) и жирная ее часть отправляется вниз, а тонкая и разжиженная остается на поверхности. Печень же, как кипяток, будучи пористой (*sumfîdej*), втягивает [пищу], превращает [ее] в кровь и через жилы — как через каналы — орошает все тело, разделяя переваренную в желудке и превращенную там в кровь пищу в соответствии с каждой из частей тела, как, например, кость — в кости, мозг — в мозг, жилу — в жилы, глаз — в глаза, волос — в волосы, кожу — в кожу, ноготь — в ногти. И таким образом [происходит] возрастание младенца в мужа, поскольку хлеб становится его телом, а питье — кровью.

Сарацин. Пожалуй.

Феодор. Пойми, что таким же образом происходит и наше Таинство. Ведь священник возлагает на Святой Престол хлеб и вино, и Дух Святой, Призванный святою молитвой, нисходит и посещает предложенные [Святые Дары]; и огнем Своего Божества превращает хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы, подобно тому как печень [превращает] пищу в человеческое тело. Или, друг, ты не допускаешь, что Всевялый Дух может совершить то же, что может твоя печень?

Сарацин промолвил: «Допускаю».

И, вздохнув, умолк.

XXIII. Другое вопрошение о том, что Христос, став человеком, является Истинным Богом

Сарацин. Христос сказал, что *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего* (Ин 5:19). Каким же образом является Богом, как вы говорите, Тот, Кто не может [сотворить] что-либо Сам от Себя?

Абукурра. Можешь ли ты летать?

Сарацин. Нет.

Абукурра. Если бы ты увидел в вышине летящего орла и смог бы подняться ввысь подобно орлу, то кому из вас будут более всего дивиться зрители: тебе или орлу?

Сарацин. Мне.

Абукурра. Значит, Христос более удивителен, чем твой бог.

XXIV. Другое вопрошение – о единобрачии

Сарацин. Почему, о епископ, единобрачие кажется вам более законным, нежели многоженство? Ведь вам, гнушающимся многоженством, следовало бы отвергать и единобрачие. Ибо зло общее есть также и частное зло, а частное благо чего-либо является также и общим благом: из каждого же по отдельности [зла или блага] общее обнаруживается в силу необходимости.

Феодор. Это частное отличается не от твоего целого, как какой-то человек отличается от человека вообще, но это частное является [понятием] противоположным целому, как умеренность — неумеренности, честность — корыстолюбию.

Сарацин. Убеди меня, но не [цитатами] из [книг] ваших Исаяи или Матфея, с которыми я вовсе не знаком, а при помощи необходимых и общепризнанных понятий.

Феодор. Я могу удовлетворить тебя [примерами] откуда угодно. Почему жена выходит замуж?

Сарацин. Не знаю.

Феодор. По двум причинам: ради наслаждения и ради деторождения.

Сарацин. Очевидно.

Феодор. Со времен первосотворенного Адама и вплоть до нынешнего времени известен ли тебе человек, получивший от Бога удовольствие лучше этого [sc. Адама]?

Сарацин. Нет.

Феодор. Лишен ли он хотя бы одного из видов наслаждения?

Сарацин. Нет.

Феодор. А сколько жен ему было сотворено?

Сарацин. Одна.

Феодор. Следовательно, получается, что наслаждение, [получаемое] от одной жены, совершеннее [наслаждения, получаемого] от многих [жен].

Сарацин. Я вынужден согласиться. Но, кажется, благодаря множеству жен плодотворнее деторождение.

Феодор. Какое время кажется тебе более неудобным для многочадия, чем это?

Сарацин. Никакое.

Феодор. Итак, [многоженство] кажется вам наиболее обильным в плане рождения множества детей. Совершенно очевидно, что противным Богу и плотолюбивым является замысел тех, кто постановил многоженство в ту пору, когда существует множество людей, тогда как Творец даже в пору, когда было немного людей, заповедал единобрачие.

Сарацин, стыдясь признать поражение, ухитрился прикрыть постыдность своего учения и сказал: «Приведи какой-нибудь другой пример».

Феодор. Пусть будет двое рабов у одного господина, которых послали в одно путешествие, причем одному из них господин повелел надеть платье, сколько захочет, а другому приказал надеть только один хитон. При этом тому из них, кто замерзнет, велено дать восемьдесят ударов бича. Так вот, справедливым или несправедливым кажется тебе господин, давший рабам такое повеление? И кроме того, тот, кому велено надеть только хитон, весьма слаб.

Сарацин. Несправедливым.

Феодор. Следовательно, вы обвиняете Бога в несправедливости, когда говорите, что Он постановил жене, которая является более склонной к страсти, иметь четвертую часть мужа; а мужу, являющемуся более сильным, иметь четырех жен, не считая толпы наложниц, а за каждое блудодеяние — наказание в восемьдесят ударов бича. Что же может быть несправедливее этого несправедливого законодательства?

Сарацин. Приведи-ка мне другой пример.

Феодор. Чему Бог будет радоваться более, глядя на людей: миру или войне?

Сарацин. Миру.

Феодор. А когда, как тебе кажется, мужчина пребывает в мире: когда имеет много жен или когда одну?

Сарацин. Когда как.

Феодор. Возможно ли, чтобы у них [sc. жен] когда-нибудь была любовь друг к другу?

Сарацин. Нет.

Феодор. Разве они не губят, пользуясь различными зельями, и мужа, и друг друга? Разве обычные в их среде ссоры не приводят к непримиримым битвам? Единобрачие же объединило различающиеся изначально виды [то есть мужчину и женщину] и соединило то, что кажется различающимся.

Сарацин. По-видимому [это так].

Феодор. Поэтому единобрачие, как угодное Богу, кажется нам и достойнее и законнее, чем многоженство. Впрочем, если хочешь, я приведу тебе другой пример.

Сарацин. Изложение примеров истинности [этого], захватив мой слух, едва не сделало меня христианином. Но с меня довольно.

XXV. Доказательство того, что у Бога есть Сын Единосущный, Со-безначальный и Со-вечный

Разум агарян и все их усердие направлены на то, чтобы отрицать Божество Слова Божия и подготовлены к этому со всех сторон: ведь они стараются доказать, что Он не является ни Богом, ни Сыном Божиим. Их лжепророк, поскольку внимал арианской [ереси], передал им это безбожное и нечестивое учение; поэтому один из них, выдающийся оратор, сидя в народном собрании, обратился к епископу с такими словами: «Кем ты называешь Христа, Феодор?»

Епископ. Богом и Сыном Божиим.

Сарацин. Разве возможно, чтобы у Бога был Сын?

Феодор. Невозможно, чтобы у Бога не было Сына.

Сарацин. Как и каким образом?

Феодор. Возможно ли Богу не управлять?

Сарацин. Нет.

Феодор. А кем управляет Бог?

Сарацин. Своими творениями.

Феодор. Выходит [по твоим словам], что власть Его случайна, а не естественна; и [тогда] можно было бы сказать, что Он имеет власть привнесенную [извне, а не имеющуюся в Нем изначально], приобретенную, недавнюю [а не вечную] и не со-безначальную [Себе]. До [появления] тварей, по твоим словам, Он не властвовал: и причиной Его власти стали твари, выбравшие Его Владыкой, что прежде было не свойственно [Ему]. И Он должен был бы быть им благодарен за то, что они удостоили Его чести властвовать [над ними]; а если Он решит вернуть их в небытие, то они не подчинятся [Ему] и в результате, согласно твоим рассуждениям, Он лишился бы власти над подчиненными [Ему тварями]. К подобным нелепицам следовало бы прибавить еще большую несурязицу.

Сарацин. Что же именно?

Феодор. [По твоим рассуждениям] можно было бы считать, что власть земного царя несравненно лучше и почетнее власти Бога.

Сарацин. Как и почему?

Феодор. Потому что земной царь властвует над существами одной [с ним] сущности и современными [ему], а Бог — над [созданиями,] отличными по сущности, весьма ничтожными и не современными [Ему].

Сарацин. Я не понимаю того, что ты говоришь.

Феодор. [Представь, что] кто-то, подойдя к царю, поприветствует его [такими] словами: «Здравствуй, царь ослов». Скажи, что следует ему понести [за это]?

Сарацин. Самое суровое наказание.

Феодор. А кто кому наиболее родственен: твари — Богу или ослы — земному царю?

Сарацин. Ослы — царю: ведь обе [стороны] являются тварями и по происхождению близкими и будучи рабами [Бога]. Однако ответ на мой вопрос: над кем властвует Бог, раз, как ты говоришь, Он не властвует над тварями?

Феодор. Подчиненных суть три вида: те, кто больше властелина, те, кто меньше [его], и те, кто равны [ему]. Но сказать, что Бог властвует над теми, кто больше [Него], — богохульство: ибо нет никого больше Бога. [Сказать, что Он властвует над] теми, кто меньше [Его], позорно, согласно вышеуказанным нелепицам. Остается сказать, [что Он властвует над] равными [Себе] и со-безначальными.

Сарацин. А кто же равен и со-безначален Богу, над кем Он может властвовать?

Феодор. Тех, над кем властвуют, суть три вида: первый — тот, над кем властвуют по его желанию; второй — над кем властвуют тиранически; третий — тот, над кем властвуют и не по его желанию, и не тиранически. Но Бог не властвует над теми, кто [приемлет власть по желанию], дабы они не захотели наследовать Ему; и по этой причине Он не мог бы иметь власти ни со-безначальной, ни естественной — ибо [властвовать над кем-то] по [его] желанию есть [нечто] недавнее [а не вечное] и позорное, как было уже сказано. Но [Бог] не властвует и над теми, кто [принуждаем к этому] тиранически: ибо это непристойно, как и все прочие нелепости. Остается сказать, что Бог властвует не над тем, кто [принимает это владычество по желанию], и не над тем, кто [принуждаем к этому] тиранически, но над тем, кто подвластен в силу естественной власти.

Сарацин. А кто подвластен Богу в силу естественной власти?

Феодор. Властвующих суть три вида: первый — кто властвует над подвластными по выбору (у»ђJ); второй — в силу тирании; третий — естественно. Однако Бог не управляет подвластными по выбору — нелепо приписывать Богу случайность; но и не в силу тирании, ибо Бог далек от тирании. Остается третий вид, согласно которому говорится, что Бог властвует, будучи выше всякого выбора [в правители] и будучи свободен от всяческой тирании, то есть естественно.

Сарацин. Так кто же естественно подвластен Богу?

Феодор. Его Сын, через Которого, властвуя (Ўrcwn), и Отец познается как не подвластный Бог. Поэтому всякая естественная вещь управляется желанием по добровольному выбору.

Сарацин. Приведи пример.

Феодор. Прежде чем захотеть дышать, мы дышим; прежде чем захотеть слышать, мы слышим; прежде чем захотеть видеть, мы видим. Вот тебе, отрицающий Божество Слова Божия, и доказательство того, что у Бога есть Сын Единосущный, Со-безначальный и Со-вечный, Восседающий вместе с Родителем на вершинах Божества, как Творец и Господь вместе с Ним Сопочитаемый и Спокляемый, Имеющий небо престо-

лом, а землю подножием [ног Своих]⁷; как сказал Пророк: [Он] «*лядию измерил небеса и вместил в меру прах земли*», пред Которым все «*народы — как капля из ведра и считаются как пылинка на весах*» (Ис 40:12,15).

Перевод с греческого Ю. Максимова и А. Алексаняна

⁷ Косвенная цитата из Ис 66:1: «Так говорит Господь: небо – престол Мой, а земля – подножие ног Моих».

ПРАЗДНИК БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ В ВИЗАНТИЙСКОЙ И СЛАВЯНСКОЙ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ТРАДИЦИИ¹

Присутствовавшее изначально в Христианской Церкви почитание Богородицы, в конце IV – начале V века начало оформляться в конкретные празднования. Общий праздник в честь всех событий из жизни Богоматери – *Собор Богородицы*, примыкающий к Рождеству Христову, положил начало многим богородичным празднованиям². Импульс для развития этого цикла дало исповедание Девы Марии Богоматерью ☩ → Ɑ □ ♦ ❖ & ⚡ ⚔ Ⓣ на III Вселенском Соборе в Эфесе в 431 году³.

Несмотря на сравнительно позднее литургическое происхождение богородичных праздников, о чествовании события Благовещения со времен раннего христианства свидетельствуют катакомбные росписи II века⁴ и изображения более позднего времени⁵.

На Востоке *повсеместное* литургическое празднование Благовещения относится ко времени не позже VI – начала VII века. Известны слова на Благовещение, приписываемые святому Григорию Чудотворцу⁶ (III век), Проклу, патриарху Константинопольскому (V век)⁷, святителям Афанасию Великому⁸, Иоанну Златоусту⁹, Григорию Нисскому¹⁰ и Василию Селевкийскому¹¹. Однако подлинность этих творений сомнительна, и их датируют более поздним временем¹².

В грузинском переводе Иерусалимского Канонария VII века, отражающего литургическую практику, сложившуюся в Святом Граде в V-VI веках, 25 марта приводятся литургийные чтения на «*Благовещение святой Деве Архангелом Гавриилом*»¹³. Блаженный Иероним Стридонский († 420) пишет, что в Назарете, на месте, где Архангел благовествовал Деве Марии о зачатии от Нее Спасителя, сооружен был храм в память Благовещения Богородицы¹⁴.

¹ Текст доклада на Ежегодной Богословской конференции ПСТБИ в январе 2002 года.

² *Протоиерей А. Шмеман*. Введение в литургическое богословие. М., 1996. С. 202.

Скабалланович М. Христианские праздники, книга 4: Рождество Христово. Киев, 1916. С. 171. Христианские праздники, книга 6: Успение Пресвятыя Богородицы. Киев, 1916. С. 84.

³ *Протопресвитер И. Мейендорф*. История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе. М., 2000. С. 67.

⁴ *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. В 2-х тт. М., 1998^Р. Т. 1. С. 25-26; *Успенский Л. А.* Богословие иконы. Б. м., б. г. С. 49, прим. 3.

⁵ В равнинском саркофаге Сан-Франческо и в мозаиках триумфальной арки церкви Марии Великой в Риме, исполненных при папе Сиксте III (432-440) или даже ранее – в конце IV века, также есть изображения Благовещения (См.: *Петровский А.* Благовещение // Православная Богословская Энциклопедия. Т. 2 / Издание под ред. проф. А. П. Лопухина. Петроград, 1903. С. 619-622; *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 1. С. 26-27; *Арган Дж. К.* История итальянского искусства: Пер. с ит. В 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 94.)

⁶ In annuntiationem sanctae virginis Mariae (homiliae 1-2). PG 10. Col. 1145-1169.

⁷ PG 65. Col. 679. Произнесено в 429 году.

⁸ Sermo in annuntiationem deiparae. PG 28. Col. 917-940.

⁹ In annuntiationem beatae virginis. PG 50. Col. 791-796. Цит. по переводу (творение приписывается святителю Григорию Неокесарийскому): Слово на Благовещение Пресвятой Богородицы // *Миней-Март*. Ч. 1-2. М., 1984. С. 166-168. Другой перевод: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 6. Петроград, [б. г.] С. 399-403.

In annuntiationem sanctissimae deiparae. PG 60. Col. 755-760. Русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 6. С. 404-408.

In annuntiationem deiparae. PG 62. Col. 763-770.

¹⁰ In annuntiationem, ed. *D. Montagna*. La lode alla theotokos nei testi greci decoli IV-VII. Marianum 24 (1962), 536-539.


¹¹ PG 85. Col. 425.

¹² *Архиепископ Сергей (Спаский)*. Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 3. С. 115-116.


¹³ *Протоиерей К. Кекелидзе*. Иерусалимский Канонарь VII века (грузинская версия). Тифлис, 1912. С. 55.

¹⁴ Liber nominum locorum, ex Actis. PL 23. Col. 1302.

Дата праздника на православном Востоке после закрепления в IV-V веке Рождества Христова под влиянием Запада за 25 декабря¹⁵ оставалась неизменной. Святой Епифаний Кипрский замечает, что желающие определить день зачатия Спасителя считают, что Христос пришел в мир в седьмой месяц¹⁶. В «Пасхальной хронике», оканчивающейся правлением императора Ираклия (630), повествуется о его восточном походе, начавшемся 25 марта – на Благовещение¹⁷. Кроме того, автор сочинения связывает празднование Благовещения с Рождеством Христовым (25 декабря) и с Рождеством святого Иоанна Крестителя (24 июня)¹⁸. Иоанн Никейский сообщает, что событие Благовещения произошло весной, во время месяца Нисана¹⁹. Дата празднования, кроме исторической связи с Рождеством, некоторыми Святыми Отцами толковалась типологически. Святитель Афанасий Великий объясняет, что Христос воплотился в утробе Девы в 25 день марта, потому что в этот день первоначально Бог создал человека²⁰. Святитель Анастасий Антиохийский (VI век) также связывает сотворение человека 25 марта с днем Благовещения, ибо согрешивший человек должен быть воссоздан в то время, в какое был сотворен²¹.

Канонический корпус Трульского Собора (692) дает сведения о существовании в VII веке литургического воспоминания Благовещения. В 52 каноне запрещается совершать полную Литургию Великим постом, кроме суббот, недель²² и праздника Благовещения²³. Константинопольский *Месяцеслов Евангелий праздничных целого года*, датируемый VIII веком, предписывает совершение на Благовещение ‘паннухис’ . Имеются беседы на праздник святителя Софрония Иерусалимского (VII век)²⁴, преподобного Иоанна Дамаскина (VIII век)²⁵, святителя Григория Паламы (XIV век)²⁷.

По несторианскому церковному календарю Благовещение празднуется в подготовительные к Рождеству недели, а 25 марта – только календарная отметка события²⁸. Армянский месяцеслов указывает совершать Благовещение 7 апреля, поскольку Рождество и Крещение объединены и празднуются в один день – 6 января²⁹.

В истории праздник часто воспринимался как господский³⁰ и носил различные названия:  или  (от  – Лк 1:28), Anuntiatio Angeli ad beatam Mariam Virginem, Mariae salutatio, Anuntiatio sanctae Mariae de conceptione, Anuntiatio Christi или Domini, initium redemptionis, conceptio Christi, festum incarnationis³¹.

¹⁵ Согласно восточной традиции, сохраненной у монофизитов армян-григориан, празднование Рождества и Крещения совершалось в один день – 6 января.

¹⁶ Panarion, 51 // *Holl K. Epiphanius. Ancoratus und Panarion. Vol. 2* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 31]. Leipzig, 1922. P. 300.

¹⁷ *Dindorf L. Chronicon paschale. Vol. 1* [Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn, 1832]. P. 713-714.

¹⁸ *Dindorf L. Chronicon paschale. Vol. 1* P. 22.

¹⁹ De festo Die natali Domini. PG 96. Col. 1444.

²⁰ Quaestiones ad Antiochum ducem. PG 28. Col. 632.

²¹ *Anastasius Antiochenus. Sermones. PG 89. Col. 1380, 1384.*

²² То есть воскресных дней.

²³ *F. Lauchert. Die Kanones der wichtigsten Altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones. Freiburg i. B. und Leipzig, 1896. Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. М., 1893. Ре-принт: СПб., 1993. Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996 P. С. 288.*

²⁴ *Morcelli S. Kalendarium eccl. Const. R., 1788. См. также: Архиепископ Сергей (Снасский). Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. I. С. 409-412; Скабалланович М. Толковый Типикон. Выпуск 1. Киев, 1910. С. 359.*

²⁵ PG 87. Col. 3, 3217.

²⁶ Sermo in annuntiationem Mariae. PG 96. Col. 648-661.

²⁷ *Nomilia XIV In Annuntiationem immaculatae Dominae nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae. PG 151. Col. 165-177. Русский перевод: Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. В 3-х тт. М., 1994. Т. I. С. 137-144.*

²⁸ *Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 360.*

²⁹ *Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 361.*

³⁰ Преподобный Феодор Студит в письмах о Благовещении и в *Огласительных поучениях* называет его Воплощением Сына Божия и первым из господских праздников. PG 99. Col. 592. См. русский перевод: *Преподобный Феодор Студит. Поучение 57-е. На Благовещение. О таинстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа и о том, что мы должны духовно праздновать // Преподобный Феодор Студит. Огласительные поучения и завещание. М., 1998. С. 207.*

³¹ *Мирковић Ј. Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве. Београд, 1961. С. 44-46.*








Богослужение













































Обзор литургической составляющей Благовещения вызывает определенные затруднения, поскольку совпадение праздника с подвижным кругом года и вследствие этого разнообразное совершение богослужения благовещенского цикла привело к появлению весьма объемного материала *Благовещенских глав*.

































































































































































По этой причине здесь возможно дать лишь некоторые характерные особенности развития этих глав и богослужения в контексте литургических традиций.

Иерусалимский Канонарь³² в грузинской версии VII века зафиксировал палестинскую практику, сформировавшуюся к V-VI векам. В этом памятнике 25 марта содержится устав только для Литургии, что свидетельствует о небольшой еще степени торжественности богослужения Благовещения³³. Тропари и чтения (кроме Евангельского) там отличаются от нынешних³⁴.

По **Канонарю рукописи Синайской библиотеки X-XI веков**³⁵ указанные тексты, как то тропарь, паремии, утреннее Евангелие, литургийные чтения и сопровождающие их прокимен и аллилуиарий совпадают с нынешними³⁶.

По **Типикону Великой Церкви (IX век)**³⁷, определяющему песенное кафедральное богослужение Константинополя, в предпразднство, в седмичные дни поста совершается лития из храма святой Софии в храм Пресвятой Богородицы в Халкопратиях, где тотчас начинается ежедневная Литургия Преждеосвященных Даров без прибавления к ней чтений праздника. Далее торжественное совершение 'паннухис'        по чину.

На следующий день (25 марта) в Великой Церкви совершается утренняя, на 50 псалме которой исполняется тропарь праздника: *Днесь спасения нашего главизна...* После утрени и 'тритоэкти'       совершается лития из Великой Церкви на площадь и в храм в Халкопратии: после молитвы трисвятого            поется тропарь праздника, который звучит и при движении процессии. На площади он поется на *Слава, и ныне* и диакон произносит великое *Господи, помилуй* (ектению –                           ), после чего шествие продолжается до прихода в церковь. По прибытии процессии патриарх восходит на трон, и тотчас начинается Литургия. Между первой и второй паремиями праздника указан нынешний прокимен Благовещения. Далее поется великий прокимен Литургии Преждеосвященных Даров: *Да исправится молитва моя...*, и читается Апостол с Евангелием. Киновика в Типиконе приводится два: общий богородичный и нынешний благовещенский. В случае совпадения Благовещения с субботой или неделей паремии (Исх и Притч) переносятся на предпразднство, и к ним добавляется чтение из Притч (9:1-11): *Премудрость созда Себе дом...*³⁸

При выпадении Благовещения в Неделю Цветоносную изменения касаются литии: во время первой половины шествия исполняется тропарь Входа Господня в Иерусалим, гл. 1: *Общее воскресение...* После произнесения ектении на площади (                                       ) поется уже тропарь Благовещения, исполняющийся до входа в храм Халкопратии, где служится Литургия. Если Благовещение выпадает на Великий Четверток, то после отпуста 'тритоэкти'                                        ) и омовения святой Трапезы лития совершается из церкви Халкопратии на площадь. По возвращении обратно отправляется ради Благовещения так называемая «служба чтений», состоящая из трисвятого, прокимна, Апостола, *аллилуиария*, Евангелия, ектении (                                       ) и молитвы с просительной ектенией (                                       )³⁹. Литургия Великого Четверга совершается после вечерни⁴⁰. Если Благовещение случится в Великую Пятницу или Субботу, богослужение будет совершаться, как в Великий Четверг, но с условием, что в Великий Пяток оно должно закончиться около 6 часа, а в Субботу – еще раньше. Литургия в эти дни также вечером. В случае совпадения Благовещения с

³² *Протоиерей К. Кекелидзе*. Иерусалимский Канонарь VII века (грузинская версия). С. 55.

³³ Для некоторых праздников (например, Рождества Христова) даются указания на совершение вечерни и утрени (*Протоиерей К. Кекелидзе*. Иерусалимский Канонарь VII века (грузинская версия). С. 45).

³⁴ Текст прокимна сейчас используется в качестве Аллилуиария праздника.

³⁵ *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей. Киев, 1895. Т. 1. С. 215-216.

³⁶ За исключением киноника.

³⁷ *Mateos J.* Le Typicon de la Grand Eglise. Т. 1. Roma, 1962. P. 252-260. *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей. Т. 1. С. 56-61.

³⁸ Паремия Рождества Богородицы и прочих Ее праздников (Рук. Патмос гр. 266: *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей... Т. 1. С. 57).

³⁹ *Арранц М.* Евхаристия Востока и Запада. М., 1999. С. 40-41.

⁴⁰ *Mateos J.* Le Typicon de la Grand Eglise. Т. 1. P. 257.

В остальном Благовещение в этих Уставах, сходное в общих указаниях, разнится в элементах структуры праздника и в использовании гимнографии. Несколько примеров: для Евергетидского типикона характерно назначение под Благовещение 'паннухис' с пением одного или нескольких канонов. Панихида, соединяясь под праздники с утреней, образовывала бдение⁵⁰. Количество стихир на *Господи, воззвах* для Благовещения в САУ – 9, в то время как в двух остальных из рассматриваемых студийских типиконов их 8, что неизбежно влечет отличия и в распределении песнопений.

Типикон монастыря святителя Николая в Казоле (XII век)⁵¹ стоит во главе отрантской группы южно-итальянских студийских типиконов. В описании Благовещения для данных типиконов характерно то, что богослужебные указания и Благовещенские главы перенесены из месящесловного в триодный раздел и расположены там после уставных предписаний Субботы Акафиста⁵².

В Иерусалимских типиконах⁵³ описание богослужения праздника постепенно усложняется и, развиваясь, достигает его нынешнего состояния в печатных изданиях⁵⁴. Благовещенские указания могут входить в особый раздел *Марковых глав* типиконов⁵⁵, либо находиться в месящесловной части рукописей⁵⁶, возможно и дублирование богослужебных предписаний в разных разделах Уставов. Печатные греческие Типиконы и славянские издания Устава 1610 и 1633 годов Благовещенские рубрики включают в состав *Марковых глав*. Последующие славянские издания типика помещают *Марковы главы* (в том числе и Благовещенские) под число в месящесловной части.

Различия в указаниях благовещенского цикла присутствуют и в разнообразных редакциях Иерусалимского Устава. Сохраняя общую структуру службы, типиконы могут отличаться в конкретных предписаниях о стихирах, канонах и т. п. Возможны более существенные отличия даже в печатных изданиях. Например, нынешний греческий *Типикон Великой Церкви* для приходских храмов, изданный в 1838 году протопсалтом Константином⁵⁷, переносит Благовещение на Пасху, если праздник совпадает с Великим Пятком и Субботой. Славянские печатные издания также разнятся в многочисленных деталях богослужения. Например, отмена пения Октоиха в предпразднство Благовещения, свойственная нынешнему Уставу, не характерна для дореформенных русских типиков. Доиоакимовские русские Типиконы насыщены, за некоторым исключением филаретовского издания 1633-1634 годов, статьями русского происхождения. Применительно к Благовещению это касается детального описания литии вне монастыря, представляющей собой видоизмененный чин молебна⁵⁸, и возможность отправления по желанию настоятеля всенощного бдения, предваряемого малой вечерней, под Благовещение в Великую Субботу вместо нормативного богослужения⁵⁹. Старопечатные книги предписывают на полной Златоустовой Литургии в день праздника пение великого прокимна Преждеосвященной Литургии – *Да исправит-ся молитва моя*⁶⁰.

Гимнография праздника

Гимнографический формуляр праздника развивается от минимального объема в литургических памятниках кафедрального богослужения до богато украшенного песнопениями в Уставах монашеского типа. В Иерусалимском Канонаре VII века, канонаре Синайской библиотеки X-XI веков и Типиконе Великой Церк-

⁵⁰ Наличие бдения в Евергетидском Уставе является следом взаимодействия студийской и палестинской традиции.

⁵¹ Этот греческий монастырь был основан монахом Иосифом в конце XI века около Отранто и получил типикон от третьего своего игумена Николая (2 половина XII века).

⁵² *Пентковский А. М.* Типикон патриарха... С. 121-122.

⁵³ Удерживающих порядок константинопольского и западных студийских уставов в следовании триоди за месящесловом.

⁵⁴ За счет добавления новых глав, регламентирующих совершение службы при совпадении праздника, а также пред- и попразднства, с некоторыми днями пения Триоди Постной (Субботой Акафиста, 3-5 неделями Великого поста и др.).

⁵⁵ *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей... Петроград, 1917. Т. 3. С. 592.

⁵⁶ Как в рукописи XII века Синайской библиотеки № 1096 или в рукописях XIII века и т. д. См.: *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей... Т. 3. С. 44-46, 84-94.

⁵⁷ *◊◊✠&Z□=■ ◊≡≡> ◊◊◊ ◊◊✠•◊◊◊ ◊◊M Yo@❖•≡≡X et◊&Z•≡≡✠❖@X◊ ◊◊

⁵⁸ Подробный чин литии перед Литургией предваряется замечанием: «Зде же в Велицей России честнии монастыри обычай имат» (См. Устав, 1610. Л. 630-631 об.).

⁵⁹ См. Устав. М., 1610. Л. 140; Устав. М., 1634. Л. 109. Праздничные малая и великая вечерни Благовещения явно контрастируют с вечерней Великого Пятка (с выносом, по русской традиции, Плащаницы) и всем настроением служб Страстной седмицы.

⁶⁰ Устав. М., 1610. Л. 632.

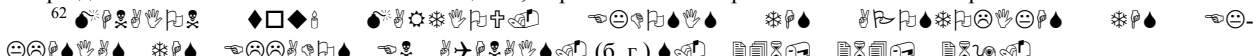
ви (IX век) тексты праздника сводятся, с некоторыми отличиями, к свойственным этим типам богослужения тропарю, чтением Священного Писания и сопровождающему их прокимну, аллилуарию и причастну. В Студийской монастырской традиции формуляр праздника значительно расширяется и дополняется исчерпывающим набором песнопений и чтений, в целом приобретая современный вид. Тем не менее и в нынешней службе конфигурация песнопений славянских книг отличается от греческих: сильное разнообразие наблюдается в распределении праздничных стихир⁶¹; современные греческие книги содержат песнопения, не входящие в славянскую мишень, как то светильны предпраздства и праздника, отпустительный тропарь Архангелу Гавриилу, написанный лишь в XVII веке⁶², и в то же время не имеют некоторых текстов славянской службы (например, канон Богородице в день отдания, назначавшийся на панихиде еще Евергетидским Уставом)⁶³. Нынешняя греческая практика указывает на Литургии Благовещения *входный стих* и предусматривает возможность пения праздничных антифонов.

Основными литургическими темами богослужения благовещенского цикла является осмысление ветхозаветных прообразов события Благовещения, чему практически целиком посвящен канон предпраздства⁶⁴, и ликование всей твари о совершающемся спасении⁶⁵. Кроме того, приоткрывается и догматический смысл происходящего⁶⁶ со смысловым ударением на цель Боговоплощения как возвращения человеку помраченно-го в грехопадении образа Божия⁶⁷.

Начиная с первых песнопений, используется прием диалога между Архангелом и Пресвятой Девой – довольно распространенный способ построения гимнов в византийской песнотворческой традиции⁶⁸. Архангел словами, вложенными гимнографом в его уста, объясняет Пресвятой Деве тайну Воплощения, делая акцент на всемогуществе Бога⁶⁹.

Характерной чертой богослужения всего благовещенского цикла является наличие в песнопениях херетизмов (от греч. *ἡρῆσις* – *радуясь*), многогранно раскрывающих содержание евангельского приветствия Богоматери⁷⁰. Многие благовещенские тексты основаны на антиномиях⁷¹ и использовании парных сравнений Девы и Архангела с Евой и змием⁷². Тема непостижимости происходящего, присутствующая в гимнографии, достигает кульминации и наиболее ярко отражается в последней песни праздничного канона⁷³. В

⁶¹ Например, на *Господи, воззвах* вечерни с полной Литургией славянская мишень, кроме текстов Архангела, в качестве праздничных печатает стиховны Благовещения, а греческая – повторяет воззвальные стихиры.

⁶²  (б. г.)

⁶³ *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей... Т. 1. С. 430.

⁶⁴ Канон предпраздства содержит основные пророчества Священного Писания о Боговоплощении. Пресвятая Дева сопоставляется со всезлатой стамной Ковчега Завета (3 тр. 1 п.), с гедеоновым руном (3 тр. 1 п.), златым светильником скинии (4 тр. 3 п.), с палатой великого Царя (2 тр. 4 п.); горой, пронареченной пророком Аввакумом (4 тр. 4 п.); железом тайным от корене Иессеева (2 тр. 5 п.), Неопалимой Купиной (2 тр. 6 п.), Горой, виденной пророком Даниилом (3 тр. 6 п.), нивой ненасытной, возрадившей пшеницу-Слово (3 тр. 9 п.).

⁶⁵ «Мир обрадованно веселится, яко ощутив Господне сошествие на Тя» (1 тропарь 1 песни канона предпраздства).

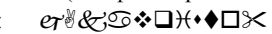
⁶⁶ «Во утробу Твою чистую вселитися хошет Господь, живой присно на небеси, онебесити бо грядет земнородных...» (4 тр. 1 п. канона предпр.) «Отца одесную седяй, в Тебе селение хошет сотворити Пресущественный...» (3 тр. 8 п. канона предпр.)

⁶⁷ «...Яко да от страстей безобразия род человеческий избавит и доброту древнюю дарует» (4 тр. 9 п. канона предпр.)

⁶⁸ Стиховны малой вечерни, канон праздника и др.

⁶⁹ «Бог идеже хошет, побеждается естества чин... и яже паче человека содеваются, моим веруй истинным глаголом» (3 стихира на Господи, воззвах).

⁷⁰ Песнотворцы прилагают к личности Богородицы красочные эпитеты и сравнения: «*звезда, являющая Солнце*», «*заря таинственного дне*» (Акафист Пресвятой Богородице (икос 1, 5) // Триодь Постная. М., 1992. Ч. 1. Л. 324, 325).

Греческий текст: *εὐφροσύνη*  ed. C. A. Trypanis. Fourteen early Byzantine cantica (Wiener byzantinistische Studien 5. Vienna, 1968. P. 29-39).

⁷¹ «О, чуде! Бог в человецех, Невместимый в ложеснах, Безлетный в лето, и еже преславнее, яко и зачатие безсеменно, и истощание несказанно, и таинство елико» (Славник Иоанна Дамаскина со стихир на литии великой вечерни).

⁷² «Зачати Сына провещаваеши Ми, Аз же искуса мужеска не вем, отыди далече, не прельстиши, человеце, якоже прежде Еву праматерь змий льстивый» (2 стиховна малой вечерни). В словах Архангела Гавриила: «Змий прельсти Еву иногда, ныне же благовествую Тебе радость» (Самогласен по 50-м псалме).

⁷³ «Паче смысла заченши Бога, естества обычая утаися, Отроковице, Ты бо в рождестве матерского избежала еси тленного естества и превышиши сущи... Како точиши млеко, Дево Чистая, не может изрещи язык землен, странну бо естества показуеши вещь, законнаго рождества устав преходиши». (1 и 2 тропари 9 песни канона).

второй – Архангела – взят с его службы 13 июля. Песнопения Архистратига в день отдания сосредоточены на уникальности возложенного Богом на него служения⁸⁵.

Песнопения праздника Благовещения встречаются в Триоди Постной. Богослужебные тексты Похвалы Пресвятой Богородицы (кроме канона⁸⁶, эксапостилария и полного акафиста) составляют принадлежность современной службы Благовещения, что говорит о тесной исторической связи двух празднований.

Среди песнопений благовещенского цикла присутствуют творения величайших гимнографов Православной Церкви. Святой Косьма Маиумский, согласно богослужебным книгам, является автором самогласна на вечерне предпразднства. Преподобный Иоанн Дамаскин († около 780) написал некоторые стихиры великой вечерни праздника⁸⁷ и две последние песни благовещенского канона. Преподобный Феофан Начертанный (IX век) дополнил двупеснец на Благовещение Иоанна Дамаскина и, кроме того, составил хвалитную стихирю *Еже от века таинство открывается днесь*. Георгий, митрополит Никомидийский, является сочинителем канона предпразднства⁸⁸. Византийский император Лев Мудрый (X век) написал песнопение, исполняющееся теперь первым в праздничных литийных стихирах и надписывающееся как «Византиево»: *В шестый месяц Архистратиг послан бысть...* Анатолий, епископ Солунский (IX век), составил прочие стихиры на литии. Святой Андрей Критский († около 712) упоминается в минее как автор последней стиховной стихиры на вечерне: *Днесь радость Благовещения...* Иосиф Песнописец (IX век) написал канон в день отдания Благовещения, посвященный Архангелу Гавриилу. Греческая минея содержит текст тропаря Архангелу Гавриилу, поемый в день отдания праздника, который приписывается Герасиму, патриарху Александрийскому XVII века⁸⁹.

Нынешний гимнографический формуляр благовещенского цикла не включает всего богатого наследия византийского песнотворчества, посвященного празднику. Патриархом Филофеем написан был канон на Благовещение. Святой Андрей Критский⁹⁰, Герман и Георгий составили праздничные каноны со второй песнью. Георгий, Феофан и Иосиф сочинили каноны на отдание праздника, посвященные Архангелу Гавриилу⁹¹. Сохранился кондак на Благовещение, принадлежащий преподобному Роману Сладкопевцу и состоящий из проимиона и 18 икосов⁹².

В целом богослужение Благовещения по содержанию представляет собой пространное и глубокое святоотеческое толкование Евангельского текста о благовестии Архангела Гавриила Деве Марии тайны Воплощения от Нее Бога Слова и осмысление значения Личности Богоматери и Христа-Искупителя в Домостроительстве Спасения, и потому история праздника и его литургический аспект требуют дальнейшего всестороннего изучения.

⁸⁵ «Великое таинство, первое Ангелом неведомое и прежде век соблюдаемое, единому уверися тебе, Гаврииле, и сие единой поведал еси Чистой, в Назарет пришед» (2 стихира Архангела на Господи, воззвах вечерни с Литургией Златоуста)

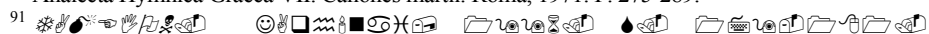
⁸⁶ Студийско-Алексиевский Устав канон Субботы Акафиста указывает петь в предпразднство Благовещения. *Пенсковский А. М. Типикон патриарха...* С. 332.

⁸⁷ Богородичен на «Господи, воззвах»: *Послан бысть с Небесе Архангел*, и славник литийных стихир: *Да веселятся Небеса...*

⁸⁸ Славянская минея ошибочно атрибутирует канон Феофану Начертанному.

⁸⁹ 

⁹⁰ *Analecta Hymnica Graeca VII. Canones martii*. Roma, 1971. P. 275-289.

⁹¹ 

⁹² *J. Grosdidier de Matons. Romanos le Mélode. Hymnes. T. 2. (SC 110) Paris, 1965. P. 20-40.*

ПРАЗДНИЧНЫЕ БЛАЖЕННЫ ИЗ ГРЕЧЕСКИХ МИНЕЙ IX-XII ВЕКОВ БИБЛИОТЕКИ МОНАСТЫРЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИЦЫ ЕКАТЕРИНЫ НА СИНАЕ

Эта публикация была задумана как ответ на предположение Е. М. Верещагина, исследовавшего жанр праздничных блаженн¹: «Поскольку славянское богослужение в значительной мере производно от византийского, может случиться, что или прямо отыщутся: 1) греческие Собственные Блаженны Тропари Обедни, или обнаружатся хотя бы 2) уставные указания на их следы». В моей заметке изложен ряд наблюдений, сделанных в ходе работы с микрофильмами греческих Миней синайской коллекции в Фонде микрофильмов ББАН в Софии (Болгария), приведен список праздничных блаженн этого собрания и тексты блаженн некоторых циклов (с переводом на церковнославянский язык) из декабрьской Миней XI века. Историко-литургический анализ жанра праздничных блаженн проделан в только что вышедшей в свет статье А. Пентковского и М. Йовчевой «Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII-XIII веков»².

Термин «блаженны» (греч. *makarismo...*) обозначает в литургической науке два понятия. Во-первых, это название десяти стихов заповедей Блаженств (Мф 5:3-12), поющих 1) в чине изобразительных или на Литургии в составе изобразительных антифонов³; 2) на утрени четвертка пятой седмицы святой Четыредесятницы и Великого Пятка; 3) в чинах отпеваний (мирском, священническом, младенческом, монашеском); 4) в чине пострижения в великую схиму. Циклу блаженн предшествует видоизмененная молитва благоразумного разбойника: «Во Царствии Твоем помяни нас, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем» (ср.: Лк 23:42), в завершение прибавляется славословие, разделенное на «Слава», «И ныне». На изобразительных и на блаженнах утрени прибавляются три дополнительных стиха: «Помяни нас, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем», «Помяни нас, Владыко, егда приидеши во Царствии Твоем», «Помяни нас, Святой, егда приидеши во Царствии Твоем»⁴. Второе значение блаженн – это тропари, припеваемые к стихам заповедей блаженств. В дальнейшем речь пойдет о блаженнах во втором значении термина. В современной литургической практике Русской Православной Церкви в качестве блаженн на чине изобразительных или на Литургии в составе изобразительных антифонов используются либо гласовые блаженны из Октоиха (например, «в понедельник блаженна, глас 4-й»), либо тропари третьей или шестой (а в поспразднство – рядовой) песни канона утрени из Миней или Триоди.

В Византии, помимо гласовых (воскресных и будничных) блаженн, существовал особый жанр праздничных блаженн, певшихся на праздничной (не воскресной) Литургии. По мнению А. М. Пентковского, праздничные блаженны – гимнографический жанр, характерный для монастырской богослужебной практики: он возник в Палестине в VIII веке и оттуда во второй половине XI века был привнесен в константинопольскую традицию (Евергетидский Типикон)⁵ и чуть позднее в богослужение некоторых южно-итальянских обителей (Типиконы Гроттаферратской группы, поздняя практика Мессинского монастыря)⁶. Тексты праздничных блаженн сохранились в определенной группе греческих и славянских гимнографических рукописей IX-XIII веков, отражающих вышеозначенные богослужебные традиции, и частично описаны изучавшими эти кодексы А. Дмитриевским, С. Евстратиadisом, А. Пападопуло-Керамевсом⁷. Праздничные блаженны поме-

¹ Монография: Церковнославянская книжность на Руси. М., 2001. Глава «Тексты гимнографии Кирилло-Мефодиевского времени, представленные в Ильиной книге: исчезнувший жанр праздничных блаженн».

² Изд.: *Paleobulgarica*. Т. XXV. В. 3. София, 2001. С. 31-60.

³ Об употреблении блаженн в современном богослужении см.: *Розанов В.* Богослужебный Устав православной Церкви. М., 2000. С. 246-257.

⁴ *Георгиевский А. И.* Чинопоследование Божественной Литургии. Киев, 2000. С. 126-129.

⁵ Рукописные Служебники и Миней константинопольского происхождения, а также славянские кодексы, отражающие литургическую практику столицы Византийской империи второй половины XI века, изучены недостаточно. Вероятно, что дальнейшее их исследование позволит откорректировать время появления блаженн в константинопольской традиции. Другим предметом размышления должно стать наследие одного из наиболее плодovitых гимнографов Византии константинопольского патриарха Германа († 730 или 742), автора канонов и циклов блаженн.

⁶ *Пентковский А., Йовчева М.* Праздничные и воскресные блаженны в византийском и славянском богослужении VIII-XIII вв. // *Paleobulgarica*. Т. XXV. В. 3. София, 2001. С. 49.

⁷ Историю изучения вопроса см. в выше названной статье А. Пентковского и М. Йовчевой. С. 31-32.

щались в Минеях, Триодях, а также в специальных сборниках – Макаризматарионах (греч. MakarismatJrion), содержащих гласовые блаженны Октоиха, праздничные блаженны Минеи и Триоди.

Хотя праздничные блаженны функционируют как самостоятельный жанр византийской гимнографии, структурно они следуют принципу построения песни гимнографического канона, по отношению к которому вторичны. Цикл насчитывает от трех до семи блаженн, чаще всего состоит из пяти-шести тропарей, метрически и мелодически повторяющих образец-самоподобен, в качестве которого используется гласовая воскресная блаженна или реже авторский ирмос (например, святого Андрея Критского и др.)⁸. Конечная блаженна цикла всегда является богородичном, предпоследняя, факультативная, – троичном⁹. Основные тропари цикла всегда оригинальны тогда, как троичны и богородичны могут быть заимствованы из канонов Октоиха, Минеи, Триоди.

Праздничные блаженны, как и другие песнопения малых жанров (седальны, стихиры), в рукописях редко атрибутированы. Однако имена некоторых авторов сохранились, но лишь в позднейших рукописях, и поэтому могут подвергаться сомнению. Среди них имена святого Германа, патриарха Константинопольского († 730 или 742) и святого Андрея, архиепископа Критского († 713).

Ниже приводится список блаженн из Минеи синайской коллекции, а также циклы блаженн из рукописей, хранящихся в Вене, Москве, Санкт-Петербурга.

Самая старшая Минея в синайском собрании – унциальная, одна из древнейших в мире, Минея на март-апрель **Sinait. gr. 607** (IX-X вв. F. 92 v-103 v). Среди ее текстов, уже претерпевших константинопольскую редакцию Иосифа Песнописца († 886), выписан цикл из шести тропарей на Благовещение (25.03) 4-го гласа на подобен "Ote ™n тш рJqei: 1) Aщts № Шpšrlamproj; 2) "Ote P ŷrcJggeloy; 3) Ca<re qe...aj dTxhj; 4) Ca<re tBj ŷrca...aj katad...khj; 5) Ca<re ™p... soi p©sa № kt...sij; 6) Ca<re № car| ton propatTrwn. Отличные от этих благовещенские блаженны 4-го гласа на подобен Di! xʙlou P 'Ad|m находятся в мартовской Минее X века (**Sinait. gr. 608**. F. 115-123): 1) Tsn Nazarkʔ P Gabri»l; 2) Ca<re № Γspiloj № ŷmnJj; 3) 'Aceiropo...hte skhn»; 4) Ca<re M»ter toa Qeoa. Редакция последнего цикла встречается в мартовской Минее XII века (**Sinait. gr. 609**. F. 96v-107v): 1) Tsn Nazarkʔ P Gabri»l; 2) Ca<re Γspile ŷmnJj; 3) SЭ ŷceirTtektoy skhn»; 4) "Emyucoj kfqhj k...bwtoj; 5) TXn patšra ka^ Γnqrwpon (!); 6) Tsn mhtšra sou Cristš (q).

В июньской Минее X века (**Sinait. gr. 620**. F. 115-121v) помещено пять блаженн 3-го гласа на подобен `O lVst»j на Рождество Иоанна Предтечи (24.06): 1) TBj steir©j tX blJsthma; 2) Car| №m<n gšgone; 3) ProfBtai йsper »pantej; 4) TXn PrTdromon »pantej; 5) PJrqene œtekej ŷpeirTgame (q). В этой же Минее обозначены пять блаженн 4-го плагального, то есть 8-го, гласа на праздник Петра и Павла (29.06; F. 140-155): 1) "Econtej t|j kle<j tBj Γnw basile...aj; 2) Fatoi toa Cristoa ŷpTstoloi; 3) Pštron ŷparcln Cristoa; 4) "Anarcon QeTn (!); 5) Se di! pantTj (q).

Обильным источником праздничных блаженн является неполный годовой комплект (не достает Минеи на февраль, май, июнь), написанный около 1000 года, по-видимому, где-то в Палестине или на Синае и вложенный в синайский монастырь великомученицы Екатерины. Блаженны сохранились в Минеях сентябрьской (**Sinait. gr. 579**): на Рождество Богородицы (8.09), Крестовоздвижение (14.09), на память святого Иоанна Богослова (26.09); декабрьской (**РНБ. Греч. 89 – Sinait. gr. 578**): на память святителя Николая (6.12), Предпразднство Рождества Христова (24.12), на Рождество Христово (25.12), первомученика Стефана (27.12), Попразднство Рождества Христова (30.12); январской (**Sinait. gr. 595**): на Обрезание и память святого Василия Великого (1.01), Богоявление (6.01), Попразднство Богоявления (7.01; 9.01); преподобного Антония (17.01); святителя Григория Богослова (25.01); святителя Иоанна Златоуста (27.10); апрельской (**Sinait. gr. 614**): на великомученика Георгия (23.04) и священномученика Василия (26.04); августовской (**Sinait. gr. 631**): на Успение (15.08; F. 48v – 49). Сентябрь: на Рождество Богородицы (F. 23v-24) три блаженны 3-го гласа на подобен 'Aqet»santa Cristš: 1) 'AggaliJsqw P oЩranTj; 2) 'Ananeiqtiti P 'AdJm; 3) `O gennhqšnta ™n sark...; на Крестовоздвижение (F.65-65v)¹⁰ семь блаженн 4-го гласа на подобен Di! xʙlou P 'AdJm: 1) `Wspер qe<on qhsaurTn; 2) Di! xʙlou P 'AdJm; 3) Di! xʙlou P MwsBj; 4) `O staurXj P toa Cristoa; 5) `RJbdon dunJmewj №m<n; 6) TXn patšra ka^ UfTn

⁸ В случае использования в качестве подобна известной гласовой блаженны Октоиха в рукописи указывают только ее заголовок, тогда как в случае использования редкого авторского ирмоса текст выписывается целиком.

⁹ На богородичные праздники все тропари цикла блаженн посвящались Богородице.

¹⁰ Нормативное место блаженн в Минеях IX-XII веков — перед канонами. Здесь же блаженны на Крестовоздвижение и на праздник Иоанна Богослова выписаны в конце службы – после девятой песни канона.

(!); 7) Qumiat»rion crusoan (q); на память святого Иоанна Богослова четыре блаженны (F.110-115)¹¹. Из декабрьских назовем два цикла (остальные будут полностью приведены ниже): на Попразднство Рождества Христова блаженны святителя Андрея Критского (F.73v) на подобен Mn»sqhti №mon: 1) S»meron pisto[^] toa kTsmou swthr...a; 2) S»meron CristXj ™tšcq; 3) S»meron pisto[^] tX gšnoj; 4) Sakre toa Qeoa ešrʒcwron (q) и на первомученика Стефана (F. 80-80v): 1) Sarkwqšnti tš qeš; 2) Ton martʒrwn P tax...arcoj; 3) `Wspet l...qoi t| s| ařmata; 4) Ešrej žj bršfoj. Январь: на Обрезание и память святого Василия Великого по две блаженны и богородичен (F. 6-6v), на Богоявление шесть блаженн (F. 17-17v), на Попразднство Богоявления пять блаженн (две последних – троичен и богородичен) после канона (F. 20-21; F. 25v); на преподобного Антония (F. 48v-49), святителя Григория Богослова (F. 74v), святителя Иоанна Златоуста по три блаженны и богородичен (F. 85v). Апрель: на великомученика Георгия (F. 74) – четыре блаженны 4-го гласа на подобен Di| xʒlou P `Ad|m: 1) Toa parade...sou tsn truf»n; 2) `Wj qum...ama kalTn; 3) `Upkr tEj p...stewj Cristoa 4) Tsn mhtšra sou Cristš (q) и на священомученика Василия (F. 85 v-86)¹² 4-го плагального, то есть 8-го, гласа на подобен Mn»sqhti №mon: 1) Nšoj `Abra|m ™de...cq; 2) Nšoj `Aarln ™de...cq; 3) SЭ žj milithn toa pneřmatoj; 4) Oškon Solomon (q). Август: на Успение шесть блаженн и богородичен (F. 48v-49).

Пять блаженн на Сретение (2.02) 4-го гласа на подобен Di| xʒlou P `AdJm: 1) Sunanagšsqw tš naš; 2) `Ecrhmat...sqh Sumein; 3) TXn presbʒthn Sumein; 4) Zeagoj trugTnwn tš qšJ; 5) Tsn mhtšra sou Cristš (q) и группа блаженн на Обретение честной главы святого Иоанна Предтечи (24.02) известна из февральской Минеи константинопольского происхождения (ГИМ. Син. греч. 181. XI в. Л. 3 об.-4 и 114 об.-119 об.).

В коллекции Венской Национальной Библиотеки хранится гимнографический сборник песнопений, посвященных святителю Николаю (**Vindob. Theol. gr. 148.** 1193 г.). В его составе находятся и пять блаженн 1-го гласа на подобен Di| brisewj ™x»gage toa parade...sou (inc.: `En to<j Mʒroij ašlizTmenoj (F. 165v)).

Тексты цикла блаженн на Рождество Богородицы (9.09) 4-го плагального, то есть 8-го, гласа на подобен Mn»sqhti №mon, указанные в Евергетидском Типиконе (вторая половина XI века), полностью выписаны в греческой Минее XII века, хранящейся в Российской Национальной Библиотеке (РНБ. Греч. 551. Л. 12-15 об.): 1) `Umn»sate lao... («Пойте, людие»); 2) Ešfra...nou ošranTj («Веселитесь, небеса»); 3) S»meron pisto... («Днесь, вернии»); 4) S»meron `AdJm («Днесь, Адам»); 5) S»meron koin»n; 6) P@sai genea...

В качестве примера сборника праздничных блаженн можно привести дошедший до нас в кодексе XIII века библиотеки монастыря великомученицы Екатерины на Синае (**Sinait. gr. 828**) Макаризматарийон. В его минейной части помещены блаженны (некоторые акростихированные) на великие Господские и Богородичные, а также важнейшие праздники (греч. ™p...shmoi ™orta...). Минейная часть сборника включает в себя блаженны на 27 праздников неподвижного годового круга: преподобного Симеона (1.09), пророка Моисея и святых богоотец Иоакима и Анны (4.09), святого Захарии, отца Иоанна Предтечи (5.09), Рождество Богородицы (8.09), Крестовоздвижение (14.09), апостола и евангелиста Иоанна Богослова (26.09), собор Сил Бесплотных (8.11), Введение Богородицы (21.11), святителя Николая (6.12), Рождество Христово (25.12), Богоявление (6.01), святителя Григория Нисского (10.01), преподобного Феодосия (11.01), преподобных отец, в Раифе избивенных (14.01), преподобного Антония (17.01), святителей Афанасия и Кирилла (18.01), преподобного Евфимия (20.01), святителя Григория Богослова (25.01), святителя Иоанна Златоуста (27.01), Сретение (2.02), Благовещение (25.03), великомученика Георгия (23.04), святителя Симеона Чудотворца (24.05), апостолов Петра и Павла (29.06), Преображение (6.08), Успение (15.08), Усекновение главы Иоанна Предтечи (29.08).

Как мы видим, праздничные блаженны не являются раритетом для Византии, более того, на отдельные праздники составлено по несколько циклов. Когда же и почему они вышли из употребления? Последние рукописные книги, содержащие праздничные блаженны, относятся к XIII веку. Исчезновение этого жанра, никогда не распространенного повсеместно, было связано, с одной стороны, с возобладавшей константинопольской монаше-

¹¹ Некоторые инципиты пропущены, а также иногда указаны листы всего последования, а не конкретный лист с блаженнами.

¹² По-видимому, этот праздник локально отмечался весьма торжественно. Достаточно обширная гимнография и те же самые блаженны обозначены в Минее X века Sinait. gr. 623 (F. 107v-112). В № 623 на один тропарь больше — пятый начинается словами: Sakre qhsaurš.

ской практикой пения особых праздничных антифонов, вытеснивших собой изобразительны в одних случаях, а также с использованием в качестве блаженн тропарей 3-ей и 6-ой песней канона на праздничных (не воскресных) Литургиях, а с другой, потребностью унификации богослужебных книг, упразднившей этот жанр как маргинальный и второстепенный по отношению к канону, тропари которого с легкостью заменяли блаженны.

Ниже предлагается публикация блаженн из декабрьской Минеи, написанной около 1000 года и входящей в подаренный неким Пахомием братии Синайского монастыря годовой комплект Минеи (греч. Τροποῦλγιον)¹³ уникального содержания. Главным отличием Минеи этого комплекта является необычное для Минеи X-XI веков количество памятей святых (от одной до четырех, обычно две-три), приходящихся на один день и имеющих собственную гимнографию, а также присутствие локальных памятей, по большей части восточного происхождения, известных только из этого источника (например, память преподобного Миخيана 8.12, преподобного Равула 20.12 и др.) Все книги комплекта, в том числе и декабрьская Минея, имеют типичную для книг IX-XI веков структуру – гимнографический материал распределен по жанровому признаку: седален (-льны), кондак (если есть), стихиры, блаженны (если есть), канон (-ы). Декабрьская Минея комплекта волею исторических судеб разделена на две части, первая из которых хранится в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга (РНБ. Греч. 89 – с 1 по 10 декабря), другая же в библиотеке монастыря святой Екатерины на Синае (Sinait. gr. 578 – с 11 по 31 декабря). Минея содержит блаженны на память святителя Николая (Л. 5-5 об.), Предпразднство Рождества Христова (Ф. 60), Рождество Христово (Ф. 67v), Попразднство Рождества Христова (Ф. 73v, 96), первомученика Стефана (Ф. 80v). Три цикла в рукописи атрибутированы: один – Герману и два – Андрею.

**Избранные праздничные блаженны
из греческой декабрьской Минеи
РНБ. Греч. 89 – Sinait. gr. 578 (около 1000 года)
ΜΑΚΑΡΙΣΜΟΙ – БЛАЖЕННЫ**

5.12 святителя Николая (РНБ. Греч. 89. Л. 5-5 об)

Γσοj d/	глас 4
Di! xʙlou P 'Ad!m parade...sou gʂgonen	Древом Адам рая бысть [изселен] ¹⁴
Ta<j tĭn qaumʔtwn ʔstrapa<j*	Чудес сияньми*
Fwtagwglŋ toʔj p...stei prostrʂcontaj*	просвещая верою притекаюшя*
ka^ peristJsei ka^ ʔk skiʔj qanJtou*	и во обстоянии, и от сени смертныя*
lutroʔmenoʔ ʔstsr ʔplanʂstatoʔ *	избавляя, звезда непрелестнейшя*
to<j ʔn ʔnJgkaij kfqh <tH>, NikTlae*,	в нуждах явился еси, Николае;*
ka... me dĕ to<j pta...smasi*	и мя, паденьми*

¹³ В греческих рукописях для обозначения Минеи используется в большинстве случаев слово Mhna< on (подразумевается Mhna< on bibl...on, то есть «месячная книга»), реже встречается древнее Troποῦλγιον (например, Sinait. gr. 579, Sinait. gr. 607 и др.) — название, унаследованное от ранней греческой литургической книги, предположительно, соответствующей грузинскому Иадгари, из которой впоследствии выделились три типа гимнографических сборников: Минея, Октоих, Триодь. Для обозначения печатной Минеи закрепилось название Mhna< on.

¹⁴ За подобен взята воскресная блаженна 4-го гласа Октоиха, она же поется первой в цикле блаженн утрени Велико-го Пятка. Благодарю Ф. Людоговского за проверку перевода греческих блаженн на церковнославянский язык.

™n skTtei kaqeʔdonta ka^ desmoʔmenon*	во мраце связанного и спящего,*
kataʔgason тщ fwt^* ta<j presbe...aij sou. 'Ek toa poimšnoj toa kaloa*	яко светом, просвети* молитвами твоими. От пастыря доброго*
tsn bakthr...an p...stei dexJmenoj*	жезл верою приявший*
ka^ tsn stolsn tsn fer n* ™x ʔreta<j fdritwn dreyJmenoj*	и одеяние священное* добродетельми от трудов стяжавший,*
™ktršfeij tX po...mnion* ™p^ nTmaj ka^ Ыdwr tBj ʔnapaʔsewj*	направляеши стадо* к пажитем и воде упокоения,*
ka^ toato kat' Фнома* kalon ™n tH sʔbriggi tH toa pneʔmatoj*	и по имени паству* цевницей Духа называя,*
toʔj lʔkouj ʔposTbeij ton afršsewn.	волков отгоняеши еретических.
TH dogmJtwn sou boH* katebront»qh fršnaj P "Areioj*	Догматов твоих званием* Ария смыслы попалил еси*
ka^ qeolTgoij sou ploka<j* katedesm»qh glissan EЩnTmioj*	и богословскими плетеньми твоими* язык связал еси Евномия.*
TriJda g r Tnarcon* Patšra LTgon Pneaма sЭn Pmoʔbsion tranoj ʔnek»ruxaj*	Троицу безначальную,* Отца, Слово со Духом единосущным* ясно проповедал еси;*
ka^ toʔtouj katškrinaj тщ bʔqJ tBj sigBj* tH kt...sei sunariqmoʔntaj tXn kt...santa	сих же осудивый в глубину молчания,* Творца твари причислившия.
q Ton oЩran...wn P poihtsj* ka^ ghgenon ka^ pJshj tBj kt...sewj*	Небесных зиждитель* и земнородных, и вся твари*
™n tH nhdʔi sou semns* plastourghqe<j cwre<tai жj eʔsplagcnoj*	во чреве твоём честнем* сотворенный вмещается яко благоутробен,*
ka^ t...ktetai Tnqrwpoj* fna qeXn tXn Tnqrwpon ʔpergJshtai*	и раждается человек,* да Бога человека сотворит,*
ka^ kte...nei tXn drJkonta* tXn pJlai tsn qšwsin* moi fqon»santa diX se m»ter qeoa makar...zomen.	и убивает змия,* древле моему обожению* позавидовшего, темже Тя,* Матерь Божию, ублажаем.

24.12 Предпразднство Рождества Христова (Sinait. gr. 578. F. 60) (илл. 1)

Гсој б/

Глас 2

"Ote staurXn katedšxw* Егда крест приял еси*
 kai qJnaton sithr mou* и смерть, Спасе мой,*
 жј P lVstsj ŷnaboo kraugJzwn jako разбойник вопия взываю Ти:*
 soi*
 mn»sqht... mou ™n tH basile...v «Помяни мя во царствии Твоем».
 sou.

eґAndršou

Андрея

©H Bhqlekm ™toimJzou* Вифлееме, готовися,*
 ™pšsth g|r P kt...sthj* предста бо Зиждитель,*
 Цn proef»teusan potk* Егоже древле предрекоша*
 №goЪmenon of profBtai* вожда пророцы,*
 ™k soa ™leusTmenon... от тебе грядуща...*
 'Ek NazarkT № parqšnoj* От Назарета Дева*
 tH Bhqlekm ™pšsth* предста в Вифлееме*
 sЭn тщ mn»stori 'Iwssf * с обручником Иосифом,*
 meq' nn deate pпantej* с нимиже припадите вси*
 p...stei sunapograyimeqa... jako да верою напишемся...
 `Etoimazšsqw № fJtnh* Если да готовятся,*
 tX sp»laion decšsqw* вертеп да примет*
 tXn ms coroЪmenon pant^:* ничимже вмещаема,*
 t| spJrgana prosagšsqw* пелены да приносятся*
 тщ pantakratoanti drak^... вся содержащему дланию*
 Tsn ™k Dab^d ka^ 'Iouda* Яже от Давида и Иуды*
 blast»sasa parqšnon* рождшуюся Деву*
 af genea^ p@sai tBj gBj вси роди земнии воспоим*
 Шmn»swmen*
 жј mhtšra Cristoa tBj zwBj jako Матерь Христа жизни нашея.*
 №mon...
 q Qeogenn»tor parqšne* Богородице Дево,*
 № tXn qeXn tekoasa* Бога рождшая*
 ka^ ms fqare<sa tsn nhdЭn* и чрево не оскверняющая,*
 ·asai peirasmon* избави от искушений*
 ka^ pJshj ŷnJgkhj tsn и всякия нужды стадо Твое*
 po...mnhn sou.

25.12 Рождество Христово (Sinait. Gr. 578. F. 67 v) (илл. 2)

Гсој d/

глас 4

Di| x̄blou P 'Ad|m parade...sou ḡšgonen Древом Адам рая бысть [изселен]

'Ek tBj parq̄šnou se Cristk̄*	От Девы Тя, Христе,*
ŷnerm»neutwj sarkoforšsanta*	неизреченно воплощенного*
ka^™n sphla...J di' N̄m̄oj*	и в верт̄еѣ нас ради*
Шperfuoj tecq̄šnta of	паче естества рожденного*
Гggeloi*	
ŷnumnoan kraugJzontej*	ангели воспевают вопиюще:*
dTxa™n Шу...stojj тц	«Слава в вышних благоволившему*
eЩdok»santi*	
tXn kTsmoan lutrisasqai*	мир свободити*
desmon katakr...sewj*	от пут осуждения*
to<j spargJnoij аЩtoa*	пеленами своими,*
dTxa soi basilea ШperoЪsie.	слава Ти, царю пресущный».
Wj ŷpegrJfeto potk̄*	Яко написовашеся иногда*
™n Bhqlekm N̄ Gmemptoj KЪrie*	в Вифлееме чистая, Господи,*
kuoforoasa™n gJstri *	во чреве носящая*
se tXn™n p̄sin Фнта	Тя, ничимже вместимого,*
ŷsirhton*	
kairoa katese...gontoj*	исполняющуся сроку*
ka^ms eЫrousa tTpon*	места не обретши*
тц katal...mati*	в оставленный*
sphla...J prosšdramen*	притекла еси вертеп,*
ka^fJtnh ŷnšklinen*	и ясли прияша*
tXn™n kTlpoiij patrXj*	во объятях Отчих сущаго*
Yn fr...ttei t ceiroub^m*	Егоже трепещут херувими*
ka^tršmei t seraf...m.	и ужасаются серафими*
eTEn тц sphla...J gennhqe^j*	В вертепе рождейся,*
t j ton ŷggšlwn tJxeij	чинам ангельским предстоявший*
parest»saj*	
ka^™n tH fJtnV P ŷmn j*	и в яслех агнец*
ŷnablhqe< poimšnaj	положен, пастыри изумивый,*
™xšsthsaj*	
toЭj mJgouj™kJlesaj*	волсви призвавый*
ka^di ton t æqnh	и теми народы дароносящия Тебе,*
dwroforoanta soi*	
ŷstšra prošpemyaj*	звезду предпославый,*
prXj foj tX tBj gnisewj*	к свету познания*
Pdhgoanta N̄m̄oj*	путеводящую ны,*
dTxa soi 'Ihsoa pantodЪname.	слава Тебе, Иисусе всесильный.
»Ote™tšcq̄hj 'Ihsoa*	Тебе, рождшемуся, Иисусе,*
™n Bhqlekm N̄ kt...sij prosEgen	в Вифлееме, тварь приношаше:*
soi*	
tXn mkn ŷstšra oЩrano^*	звезду — небеса,*
tXn Gabrisl d̄kpJntej of	Гавриила же вси ангели,*
Гggeloi*	

№me< j tsn tekoasan se*	мы — Рождшую Тя,*
t! d'k æqnh mJgouj*	народи — волсви,*
gB d'k tX sp»laion*	земля же вертеп,*
tsn fJtnhn № ærhmoj*	ясли — пустыню,*
poimšnej tX qaama sou*	пастырие — чудо Твое,*
meq' nn pJntej swtsr*	с нимиже и вси, Спасе,*
boomen: sosen №m©j P tecqe^j	вопием: «Спаси ны, плотию
™n sark...	родивыйся».

30.12 Попразднство Рождества Христова (Sinait. Gr. 578. F. 96) (илл. 3)

Гсоj g/

Глас 3

erAget»santa Crist'k tsn ™ntol»n sou Отвергша, Христе, заповедь
Germanoa Германа

Твою¹⁵

©UpX ýstšroj nohtoa	Звездю умною*
kaqodhgoЪmenoi tBj p...stewj	ведомии с верою Христовой*
Cristoa*	
tH Bhqle'km plhsiJswmen*	Вифлеему приблизихомся*
ka^ ™n tH fJtnV toatoun*	и Сего, в яслех таинственных*
tH mistikh proke...menon ýe^*	выну предлежащего *
kaqorontej p...stei bo»swmen*	видяще, с верою да взываем:*
mn»sqhti...	«Помяни...

¹⁵ За подобен взята воскресная блаженна 3-го гласа Октоиха.

Met! ton mJgwn ka^ Nme<j
dora prosJxwmen*
Cristщ тщ lutrwтН*
™k тBj parqšnou sarkoumšnJ*
p...stin ™lp...da pJntej*
ka^ kratai|n ŷgJphn of
pisto^*
жj crusXn ka^ smьrnan ka^
l...banon*
mn»sqhti...

С волсви и вси мы *
дары да приносим*
Христу избавителю,*
от Девы воплощенному:*
веру, надежду *
и любовь крепкую, вернии,*
и золото, и смиру, и ливан:*
«Помяни...

Ton ŷswmJtwн leitourgon*
toЭj qe...ouj Ёmnouj
mimhsJmenoi lao^*
met! poimšnwn kraugJswmen*
dTxa тщ ™n Шу...stoj qeщ*
™n kTlpoj Фnti toa patrXj*
ka^ ™p^ гBj e,,r»nhn
brabeьonti*
s»meron di' Nme©j*
ŷtršptwj sarkoьmenJ.

Бесплотных служителей*
божественными пеньми
подражающе, людие,*
с пастырьми да возопиим:*
«Слава в вышних Богу,*
во объятиях Отца сущему*
и мир на земли стяжавшему,*
днесь нас ради*
непреложно воплощенному.

q Ca<re N° pьlh toa qeoa*
di Bj di»lqen sarkwqe^j P
lutrwtsj*
™sfagismšnhn fulJxase*
ca<re nefšlh koufs*
tXn qe<on Уmuron fšrousa
CristXn*
ca<re qrTne ka^ kl...max
oщrJnie*
ca<re Фroj qeoa ŷllatTmhton.

Радуйся, дворе Божия,*
Еюже пройде воплоться Создатель,*
Сохранив Тя.*
Радуйся, облаче легкий,*
божественный дождь носяй, Христа,*
радуйся, престоле и лестнице
небесная,*
радуйся, горо Божия, несекомая¹⁶.

¹⁶ Это богородичен воскресного цикла блаженн 3-его гласа Октоиха.

6-Я КРАТКАЯ ПАМЯТНАЯ ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКАЯ ЗАПИСКА
о Константинопольской патриархии в связи
с титулованием ее «Вселенской»

О Константинопольской церкви, в связи со сравнительно поздним – с конца VI века усвоенным ей титулом «вселенской», образовалась обширная литература на многих языках. Однако это не нужно приписывать ее действительному значению в конфедерации равноправных автокефальных Православных Церквей, в конфедерации, которая образует в собственном смысле слова вселенскую, то есть всемирную, всеобщую, универсальную Церковь. Видную роль Константинопольская церковь играла сравнительно короткое время в отдаленном прошлом – в раннем средневековье. Но двусмысленный, и в своей двусмысленности притязательный титул, полученный ею не на основании каких-либо канонов, потому что не существует ни одного канонического акта, усваивающего ей этот титул, давал поводы пользоваться им во многих, иногда крупных междуцерковных и политических интригах, вошедших в историю международных отношений. Отсюда интерес к титулу и к носящей его Церкви. И обширная литература.

Но что такое в действительности Константинопольская церковь, каково ее действительное значение во Вселенской Церкви со стороны формально правовой и по фактическому ее влиянию на ход жизни вселенской церковной общности? Каково ее действительное, отводимое канонами и церковным правосознанием, место в свободном союзе православных автокефалий, иначе говоря, что такое Константинопольская церковь *de jure* в церковно-каноническом сознании и *de facto* в смысле фактического ее веса в междуцерковной жизни и отношениях?

1. О возникновении патриархатов и канонической их структуре

Правовой, то есть канонической, строй церковной жизни подвижен и изменяем, теперь об этом уже не спорят. Вопрос сводится сейчас к тому, чтобы установить, что именно изменяется в нем; если же есть что-нибудь неизменное, то что именно неизменно в церковных канонах? Но даже с точки зрения самых консервативных канонистов нашего времени, несомненно, что в регулирующих устройство и управление Церкви канонах содержится слишком много «временного», чтобы они могли оставаться в веках неизменными. При всем том, в специальной литературе в Православных Церквях сейчас все же решительно отвергается известное «зомовское» (R. Sohm, протестантский теоретик церковного права) мнение, по которому все церковно-правовое устройство возникает и развивается в общем порядке исторического процесса. Канонические постановления, конечно, следуют за историческими формами, подвижными и изменяемыми. И потому сами они также подвижны и изменяемы, но не во всем, и при одном существеннейшем условии: при условии сохранения верности не подлежащему изменениям главному, основному смыслу догматического учения о Церкви. Такова точка зрения, которую можно считать установившейся и общепринятой в православной канонической доктрине наших дней.

Итак, канонические постановления, легализовавшие все существующие формы церковных союзов, возникли и развивались постепенно, в ходе исторического образования и развития самих церковных союзов. И постепенно же образовывались и развивались канонические нормы, определившие правовые полномочия иерархий внутри разных форм церковных союзов: епископов, митрополитов, наконец, патриархов, и правовое положение этих союзов, епископий, митрополий и патриархатов, как и их конфедерации. Вот почему, чтобы лучше представить себе, чем является с точки зрения канонического права, то есть *de jure*, Константинопольская церковь, а вместе с тем, что представляет она собой и *de facto* в интересующем нас смысле, мне кажется нелишним ознакомиться, в самых общих линиях, с процессом возникновения патриархатов вообще и с возникновением и развитием тех канонических норм, которые призваны были канонически легализовать эти формы церковных союзов, первоначально не существовавшие.

Патриархаты представляют собой форму, образовавшуюся путем естественного развития «парикий» или приходов в епископии, а епископий – в митрополии, этих последних – в экзархаты и, наконец, в патриархаты.

Первичной формой церковного союза является парикия или приход, но необходимо отметить: с епископом во главе, по древнему правилу «церкви без епископа не бывает». Миссионерством этих первых приходов образуются филиальные приходы на окрестной территории. Филиалы связаны, однако, подчинением Церкви-Матери. Так, первоначальный приход с епископом во главе плюс один или несколько филиальных приходов, обслуживаемых священниками-визитаторами, образуют первоначальную епископию.

В течение первых трех столетий н. э. на территории Римской империи, вокруг Рима, в латинской Африке и в Азии епископий возникает очень много. В IV веке число их довольно быстро множится, так, что к концу века в одной только латинской Африке на пространстве, не превышавшем наших теперешних семи областей: Калининской, Ярославской, Костромской, Горьковской, Московской, Владимирской и Калужской, имеющих всего 7 епископий (епархий) с 7-ю епископами, тогда находилось не 7, а 454 епископии (см.: *Болотов В. В.* Лекции. Т. III. С. 204). На том пространстве верующих было не более 4-х или 4-х с половиною миллионов, примерно столько, сколько по последним статистическим данным (за 1939 год) насчитывала Болгарская церковь, но на это число верующих Болгарская церковь имеет 10 епископов в 10 епископиях (епархиях). Древние епископии пользовались равными правами и являлись независимыми друг от друга, вполне самостоятельными Церквами, то есть, по позднейшей терминологии, автокефальными.

Правомочность возглавлявших их епископов к IV веку становится, однако, уже неодинаковой. В это время намечается образование новой формы церковных союзов, епископии развиваются в митрополии.

Митрополии возникают тоже естественно, как и предшествовавшие им епископии. Несколько епископий, расположенных на территории одной гражданской провинции, естественно объединяются вокруг главного города провинции и его епископа. Такое объединение и начинает называться митрополией, а старший, то есть проживающий в главном городе гражданской провинции, епископ – митрополитом. Митрополитский округ оказывается непременно параллельным гражданской провинции. Митрополит – наиболее авторитетным епископом. И важно отметить: авторитетность (во время возникновения митрополий) епископов главных городов провинций вовсе не связывалась с каким-нибудь особым, древним, например, от апостолов происхождением их кафедр. Митрополит, то есть епископ главного города провинции, оказывался влиятельнее других епископов провинции по месту своего служения и близости к гражданским властям и к культурному центру области. Если же наиболее значительные политические и культурные центры оказались в то же время и апостольскими кафедрами – *sedes apostolicae* – то это произошло, несомненно, потому, что и сами апостолы в свое время начинали проповедь с политических и культурных центров (Рим, Александрия, Антиохия), которые только потому и сделались церковными центрами, что были центрами политическими.

Римская империя первых веков н. э. делилась на четыре префектуры, тринадцать диоцезов и восемьдесят шесть провинций. Митрополий к середине IV века образовалось, по-видимому, более пятидесяти (по Троицкому – даже до ста), то есть почти каждая провинция образовала из епископий своей территории митрополию. И в это время устанавливается правовая компетенция власти митрополита, приобретающей известные преимущества сравнительно с властью прочих епископов округа. Митрополиты избираются председателями соборов епископов данной митрополитской области. Постепенно они получают право поставлять епископов в своей области, хотя выбираются епископы все же собором области. Начинают образовываться некоторые прерогативы их судебной власти. Митрополия управляется соборно, но первенствующий епископ – митрополит – возглавляет собор епископов провинции и представляет ее. Митрополия представляет собой совершенно самостоятельное образование, ни от кого не зависимое собирательное целое, то есть автокефалию того времени. Прежняя автокефалия епископий уступает место автокефальной митрополии.

Итак, митрополии соответствовали гражданским провинциям. Поскольку церковное устройство развивалось по аналогии с устройством гражданским, вслед за возникновением митрополий нужно было ожидать возникновения новых, больших чем митрополии церковных союзов, которые соответствовали бы гражданским диоцезам, а затем и гражданским префектурам, каковых в IV веке, как упомянуто выше, было в Империи четыре. И действительно, новая высшая форма церковного союза появляется во второй половине IV и в начале V веков. Она получает название архиепископии, но нетвердое: эту же форму церковного союза называют также экзархатом. Архиепископами начинают называть епископов, возглавляющих по сути дела большие митрополии, территориально совпадавшие не с гражданскими провинциями, а с гражданскими диоцезами: римского, константинопольского, александрийского, антиохийского. Некоторых из них в то же время титулуют экзархами, например, епископа Антиохийского (448 год).

Но из этого видно, что из митрополий стали развиваться архиепископии и экзархаты, соответствовавшие и гражданским диоцезам, и гражданским префектурам. И вот, сразу же единицы, соответствовавшие граж-

данским префектурам, приобретают новое название «патриархатов», а название «экзархатов» и «архиепископий» как будто бы задерживается на некоторое время за диоцезальными округами, а затем упраздняется.

Так из округов провинциальных, равных митрополиям, образовались округа диоцезальные, равные архиепископиям и экзархатам, и префектурные, равные патриархатам. Здесь нужно отметить чрезвычайно важное для истории патриархатов обстоятельство. Церковные округа, соответствующие гражданским диоцезам, оказались только промежуточной формой церковных союзов, они не получили никакого развития, но и сами не задерживались, в сущности не образовались: их сразу же поглотила префектурная форма, то есть патриархаты.

Вот почему каноническому праву отлично известны правовые полномочия митрополитов, положение которых в качестве епископов, возглавлявших провинциальные округа, еще в IV веке вполне определилось. Но до сих пор совершенно не выяснено правовое положение архиепископий, эвентуально архиепископов, и экзархатов, эвентуально экзархов.

Спрашивается, какую же власть получили оказавшиеся во главе патриархатов епископы, которых начинают называть патриархами (папами)?

Если митрополит стоял во главе провинциального собора, а архиепископ или экзарх должен был возглавить собор епископов диоцеза, то патриарх, следовательно, должен был стать во главе соборов епископов всей префектуры, состоявшей из нескольких диоцезов и многих провинций. Иначе говоря, патриарху должны были подчиняться епископы, подчиняющиеся митрополиту, и митрополиты префектуры. Получилось иначе. Митрополиты сохранили во всей полноте своей авторитет и все правовые полномочия свои в отношении епископов своих митрополий, и ни в чем права их не потеряли ни малейшего ущерба. Они продолжают председательствовать на соборах митрополичьего округа. Они ставят епископов и судят епископов (в качестве председателей соборов митрополичьих округов). Они наблюдают за общим ходом церковной жизни в митрополии. А патриарх не только не созывает еще никаких соборов, и, следовательно, не председательствует ни на каком соборе, но не имеет еще и никакой распорядительной власти во вновь образующейся форме церковного союза, призванной объединить несколько митрополий еще пока неизвестно в какую именно в правовом отношении единицу. Ни своих митрополитов он еще не ставит, ни судит, тем меньше епископов, подчиненных по-прежнему митрополитам. Единственное право, и то не на основании канонов, а только так называемое «обычайное», оказывается правом патриарха в период образования патриархатов – это право представлять перед гражданской властью от лица большой церковной области и, видимо, принимать жалобы на те или иные действия митрополитов, что позже вылилось в так называемое апелляционное право.

Все это значит, что на первых порах митрополии развиваются, минуя промежуточную форму архиепископий и экзархатов, в патриархаты, которые представляют новую форму автокефального церковного союза, но с сохранением широчайшей автономии каждой, входящей в патриархат, митрополии. За митрополитами сохраняются все права во внутреннем устройстве и управлении митрополий при еще совершенно не установленном правовом положении возглавляющих это новое образование епископов-патриархов, власть которых по объему правовых полномочий оказывается даже значительно меньшей, чем власть митрополитов.

Таким образом, нынешним историкам и канонистам патриархат в первоначальной его форме – от второй половины IV до половины V века – представляется своеобразным агрегатом самостоятельных митрополий, получившимся в результате естественного тяготения митрополий к диоцезальным и сразу же к префектурным центрам, поглотившим диоцезальные. Возглавлявший патриархат епископ крайне ограничен в правах, зато ярко подчеркнуты его преимущества чести – совершенно новое явление! – не дающие ни одного реального правового полномочия.

Нечего и говорить о том, что подобное положение вещей не могло существовать долго. Патриархии должны были добиться канонической легализации своего положения. Патриархи должны были получить права, хотя бы равные правам митрополитов, митрополии которых входят в данный патриархат. Для этого они должны были прежде всего создать вокруг себя какие-то соборы. Они должны были получить какие-то преимущества власти, а не чести, по отношению к своим митрополитам. И на IV Вселенском Соборе (в середине V века) они добиваются легализации некоторых правовых своих полномочий, ставящих их в пределах их патриархатов на иерархически высшую ступень относительно митрополитов, каноническая компетенция которых в границах их митрополий при этом все же остается нетронутой.

IV Вселенский Халкидонский Собор – его постановления, как известно, имеют особо важное значение для Константинопольского патриархата – дает патриарху право председательствовать на собираемом им со-

боре митрополитов патриархата, по решению собора поставлять митрополитов и судить их. Кроме того, сейчас возникают так называемые апелляционные права. В пределах, правда, одного только Константинопольского патриархата, епископы, недовольные судом собора при митрополите, получают право обращаться с апелляционной жалобой «к большему собору» экзархата или патриархата. Так как экзархатов фактически не существовало, а те, которые было появились в Малой Азии, почти тотчас же и исчезли, обладателями апелляционного права оказались на деле патриархи. Позже именно это пресловутое апелляционное право неоднократно давало повод к притязательным стремлениям к расширению власти патриархов даже за пределами их патриархатов.

Так возникали патриархаты, развившись из митрополий и не дав развиваться из них сначала архиепископиям или экзархатам. Так постепенно образовывалась правовая компетенция патриаршеской власти, по существу довольно ограниченной даже и тогда, когда она уже могла считаться образовавшейся, когда процесс ее становления мог считаться уже завершенным. Потому что больше того, что получила власть патриарха на IV Вселенском Соборе в 451 году, Церковь ничего и уже никогда к ней не прибавляла до наших дней.

Эти самые общие замечания относительно исторического происхождения патриархатов и происхождения прав возглавляющих их епископов (патриархов) должны многое объяснить в положении Константинопольского патриарха. Они, наконец, объясняют и многие действия константинопольских патриархов, как не основанные ни на каком праве, совершенно противоканонические. В свете приведенной историко-канонической справки мы сможем, таким образом, правильнее понять и положение Константинопольского патриарха *de jure*, и положение его *de facto* в прошлом и настоящем.

2. Константинопольский патриархат

Он возник и образовался обычным, только что описанным путем, в прямой связи с историей главного своего города. Первоначально Константинопольская церковь представляла собой самую обыкновенную, невидную и никому не известную рядовую епископию с центром в маленьком городке Византии. Она входила в состав Ираклийской митрополии и, следовательно, была подчинена ираклийскому митрополиту. (Ираклия – маленький провинциальный город в Малой Азии). Таково положение Константинопольской церкви – тогда Византийской – до IV века. Возвышением своим она обязана неожиданному превращению города Византия в столицу империи, иначе говоря, превращением в столичную церковь.

В 381 году II Вселенский Собор (3-й канон) предоставляет столичной епископской кафедре высокую честь: отныне ее следует считать занимающей второе место в ряду всех существующих кафедр после Римской кафедры. Но, при этом, тот же II Вселенский Собор оставляет константинопольского епископа в прежней прямой иерархической зависимости от ираклийского митрополита.

Что же это значит? Тут дело в том, что патриархаты как новые высшие самостоятельные церковные союзы только еще образуются. И права возглавлявших их епископов еще не установлены, а правовые полномочия и правовое положение митрополитов существуют уже твердо.

Высшие единицы: архиепископии, экзархаты и патриархаты – только начинают развиваться из митрополий. Правовое будущее их, их архиепископов, экзархов и патриархов еще совсем неясно. Зато ясно, что новая, высшая единица – патриархат – как высшее собирательное целое, должна существовать. Церковное правосознание принимает эту новую форму церковного союза. Поэтому поставляемый церковью во главе его иерарх и получает преимущества чести. Церковь легализует развитие новой формы церковного союза с центром в столице государства. Но и только. Какой властью облечь поставляемого во главе этого союза епископа она еще в сущности не знает.

Создается, конечно, парадоксальное положение. Эта парадоксальность бросается в глаза, особенно в Константинопольской церкви, в церкви столичной. Епископ, которого уже называют архиепископом и патриархом, и кафедра которого, занявшая второе – по решению Вселенского Собора – место по чести в ряду всех существующих епископских кафедр, не только не председательствует на таком епископском соборе, не только не управляет никаким церковным округом, хотя бы равным по территории митрополичьему округу, но он по сути дела обязан в качестве самого обыкновенного, рядового епископа присутствовать на обыкновенных епископских соборах, собираемых каким-то маленьким провинциальным ираклийским митрополитом. Потому что остается еще в его подчинении, потому что Вселенский Собор еще не вывел его из этого иерархического подчинения. Даже с предоставлением его кафедре самых высоких преимуществ чести (!), константинопольский патриарх не ставит ни митрополитов, ни епископов, не судит, каноническая компетен-

ция его уже ограниченнее компетенции тех епископов-митрополитов, церковные области которых фактически объединены уже вокруг столицы, образуя столичный, им возглавляемый патриархат.

Постановления II Вселенского Собора – напомним год: 381 – легализовали естественный исторический ход образования новой формы церковного союза с центром в столице государства, в Константинополе. Вполне понятно, что Церковь должна была определить какие-то правовые полномочия иерарха, поставляемого во главе его, то есть во главе столичного Константинопольского патриархата. Не сделав этого, она должна была ожидать, что константинопольский патриарх сам попытается создать для себя какое-то правовое положение, попытается расширить свою епископскую власть, как-то ее возвысив. Как? До каких пределов? Это другой вопрос. Но сами по себе притязания на какую-то каноническую власть константинопольского патриарха на этом этапе развития патриархатов вообще и, в частности, Константинопольского патриархата представляются естественными и закономерными. Весь вопрос сводится к тому, какие именно притязания его, какие именно правовые полномочия Церковь могла принять и какие притязания не должна была и не могла принять?

Конечно, притязания его должны были проявиться в конкретных действиях. После II Вселенского Собора, поставившего, а еще лучше было бы сказать, оставившего его в таком же положении, константинопольский патриарх и начинает действовать, стараясь приобрести какую-то власть.

Главенство епископа в одном или другом церковном союзе выражается раньше всего в праве председательствовать на собираемом им же соборе. И вот, константинопольский епископ-патриарх начинает собирать соборы епископов. Но каких? Какой церковной области? Никакой! И в этом все дело, потому что церковной области у него никакой нет, кроме маленькой епископии бывшего маленького городка Византия, ставшего, однако, столицей – Константинополем. Поэтому он приглашает к себе в дом приезжающих в столицу по личным своим делам епископов из самых разных мест государства, епископов, так сказать, «отсутствующих» из своих епархий. Из гостящих в его доме таких «отсутствующих» епископов он и образует первые соборы, поэтому и получившие на долгое время задержавшееся название «домашних соборов» или соборов «отсутствующих».

Разумеется, никакой канонической правомочности иметь они не могли. Но у константинопольского патриарха образовалось епископское окружение, на которое он мог опереться в начавшейся борьбе за приобретение первых своих прав. Процесс возникновения Константинопольского патриархата и возникновения канонической юрисдикции патриаршей власти, процесс ее легализации, продолжался около ста лет, с середины IV века до середины V.

Правовое положение константинопольского патриарха определил, наконец, IV Вселенский Собор, так называемый Халкидонский, в 451 году. Какую же по объему власть получил константинопольский патриарх от этого Собора? И получил ли он какую-нибудь власть после этого Собора, были ли расширены правовые его полномочия позже, кем и как? Вот какие вопросы, а вернее ответ вот на какие вопросы устанавливает положение константинопольского патриарха.

Следует сказать вперед, что, кроме полученных на IV-м Вселенском Соборе (Халкидонском) прав, константинопольский патриарх никогда и ничего от Церкви не получал. Церковное законодательство, законодательство Вселенских и Поместных Соборов никогда не расширяло ни одним правилом канонически-правовую компетенцию власти константинопольского патриарха, определив ее совершенно точно на IV Вселенском Соборе. Поэтому постановления этого Собора и имеют такое исключительное значение во всех тех случаях, когда дело идет или как-нибудь касается правомочий константинопольского патриарха. И тех или иных его притязаний, связанных с его каноническим положением.

Компетенция константинопольского патриарха, по определению IV Вселенского Собора, в сущности тождественна компетенции митрополитов в отношении их епископов. Только тут она распространяется на митрополитов. Митрополит собирает соборы епископов на территории гражданской провинции. Константинопольский митрополит собирает, по данному Халкидонским Собором праву, соборы митрополитов на территории трех гражданских диоцезов: Понтийского (с довольно неопределенными границами), Ассийского и Фракийского. Митрополиты митрополий, расположенных на территории этих трех диоцезов, съезжаются теперь на соборы, по праву созываемые константинопольским патриархом. Он же и поставляет их. Он их судит. Так как в пределах этих трех гражданских диоцезов проживают в большом числе «варвары», то есть не христиане и иноплеменники (об этом см. у Трицкого в ЖМП за 1947 г., N 11, с. 38 и дальше), то константинопольскому же патриарху дается право и для них поставлять епископов, а затем, следовательно, и митрополитов. Но только для иноплеменников в «имперских областях» – точно указывается правилом. Вот и все пресловутое 28-е правило IV Вселенского Собора.

Важно отметить, что ни митрополиты, ни епископы внутри своих митрополий и епископий, входящих в состав Константинопольского патриархата, ничего в своих прежних правах не утрачивают. Митрополиты продолжают ставить и продолжают судить своих епископов. Митрополия сохраняет всю свою автономию. Но автокефалию теперь образует уже не она, а патриархат. Совершенно так, как раньше епископия перестала быть автокефальной: епископ продолжал распоряжаться в епископии, епископия осталась автономной, но сам епископ попал в зависимость от митрополита; так сейчас митрополия продолжает оставаться автономной, но глава ее – митрополит – оказывается в зависимости от патриарха, который и ставит его, и судит, то есть она перестает быть автокефальной. Теперь в отношении митрополитов патриарх получает власть митрополитов в отношении к епископам.

Правда, кроме 28-го правила, таким образом определяющего компетенцию константинопольского патриарха, в Халкидоне были приняты постановления и еще об одном особом праве константинопольского патриарха. Правила 9 и 17 предоставляют ему апелляционное право: епископы митрополий, разумеется, входящих в пределы Константинопольского патриархата, спорящие между собой или со своими митрополитами, могут, по этим правилам, обращаться к диоцезальным церковным властям, к архиепископам и экзархам, или прямо к константинопольскому патриарху. Поскольку, как уже говорилось, диоцезальная промежуточная форма церковных союзов не развилась и была поглощена патриархатами (префектурной формой), фактическим обладателем апелляционного права оказался константинопольский патриарх.

Так, к середине V века Церковь канонически легализовала правовые полномочия константинопольского патриарха. И на этом завершился – навсегда – процесс образования и развития их. Закономерность притязаний константинопольского патриарха на власть в каком-то объеме Церковь признала. Объем ее, в конце концов, определила, правовое положение установила. С середины V века, то есть со времени Халкидонского Собора, в каноническом сознании Церкви это правовое положение константинопольского патриарха утвердилось, оформившись в совершенно определенных полномочиях в территориальных пределах новой формы церковного союза: патриархата (в данном случае – Константинопольского патриархата). И надо сказать, что каноническое устройство новой формы церковного союза было принято общецерковным каноническим сознанием, потому что оно в общих чертах своей конструкции полностью соответствовало догматическому учению о существе Церкви.

Но не успели, как говорится, чернила засохнуть на постановлениях Халкидонского Собора, как константинопольский патриарх начинает действовать с совершенно явной тенденцией к дальнейшему возвышению и распространению своей власти. При этом для канонического обоснования образа действий на самый разный лад, и вкривь, и вкось, Константинополем перетолковываются правила того же Халкидонского Собора. Тенденциозному перетолковыванию подвергаются правила 9 и 17 об апелляционном праве.

В них содержится альтернатива – напомним – открывающая епископам и митрополитам путь к архиепископам и экзархам патриархата или к патриарху «царствующего града» в их спорных между собой делах. Эти правила Константинополь и начинает перетолковывать в смысле особой, только ему данной прерогативы апелляционной инстанции по делам других патриархатов. И в упорном стремлении возвысить себя над другими патриархами, константинопольский патриарх добивается получить и получает – но не от Церкви – эту прерогативу. Ее предоставляет константинопольскому патриарху гражданская власть – новеллой Юстиниана (в 530 году).

Именно в это время, то есть с VI века, чиновники патриаршей и гражданских канцелярий, угождая влиятельному епископу столицы, – пишет профессор Троицкий на основании уже вполне установленных данных (см. его очень серьезную статью в № 12 ЖМП за 1947 г.), – начинают называть константинопольского патриарха «вселенским». Что это, однако, значит?

Теперь этот титул мы понимаем в одном смысле: всемирный, всеобщий. В то время, когда его стали употреблять в применении к константинопольскому патриарху, он означал другое. Прилагательное «вселенский», по-гречески «икуменикос», происходит от существительного «икумени», которое означало Римскую, а потом Византийскую империю, а не только мир, вселенную. Это установлено в специальной литературе твердо и совершенно точно. Претенциозное значение «всемирный» или «всеобщий» этот титул получил позднее через латинский перевод «универсалис». Иначе говоря, титул «вселенский» означал «всеимперский».

Мне кажется чрезвычайно важным отметить (не знаю, почему этого не делает тот же профессор Троицкий), что как раз в то время, когда выходит в свет новелла Юстиниана, предоставляющая константинопольскому патриарху прерогативу апелляционного права по делам других патриархатов, константинопольского патриарха начинают титуловать вселенским (= всеимперским). Конечно, не случайно этот титул – всеимпер-

ский – появляется как раз тогда, когда и император решает возвысить константинопольского патриарха над всеми епископами Восточной Империи. Титулование константинопольского патриарха вселенским или всеимперским должно быть понято в свете этих фактов как попытка создать новую форму церковного союза, состоящего из нескольких патриархатов, и новый вид церковной высшей власти, соответственный образывавшейся как раз в это же время форме центральной имперской государственной власти. И, конечно, весьма важно то, что эта попытка делалась константинопольским патриархом вместе с императором, так как поддержка императора могла иметь решающее значение в этом предприятии.

По пути образования новой формы церковного союза и нового вида высшей в нем власти, власти монархической, уже пошла в это время Римская церковь. По тому же пути, при поддержке государственной власти (оставим в стороне вопрос о причинах заинтересованности в этом государственной власти, оставим в стороне вопрос, уже тоже достаточно выясненный, о политических ее расчетах, связанных с возвышением власти константинопольского патриарха), намерен идти теперь и константинопольский патриарх. Вот почему сейчас же после Халкидонского Собора, а особенно после получения от императора прерогативы апелляционного права по делам других патриархатов, константинопольский патриарх совершенно бесцеремонно вмешивается во внутренние дела других патриархатов, особенно в дела сильнейшего в то время Александрийского патриархата. Патриархаты сопротивляются всеми силами. Возвышению константинопольского патриарха препятствуют как только могут. Тем не менее значение Константинопольской кафедры растет. И в VI, и в VII веках еще совсем недавно невидный суффраган ираклийского митрополита уже представляет собой могущественного первоиерарха Востока.

Но возникновение его основано целиком на политическом значении Константинополя. Обширная литература о Константинопольской церкви свидетельствует, что, кроме этого значения своего престольного города, константинопольский патриарх никогда ничего не мог представить в обоснование своих притязаний. И так как эти притязания, если бы они превратились в права, не только не соответствовали сути догматического учения о Церкви, не только не выразили бы его, но и прямо противоречили ему, Церковь никогда не легализовала их и даже решительно отвергла, несмотря на сильнейшую поддержку – чтобы не сказать больше – притязаний этих со стороны гражданской власти. Она никогда не легализовала и титула «вселенский» даже в первоначальном его значении «всеимперский». Как хорошо известно, за ним стоит традиция – и только традиция; но нет ни одного канонического постановления, усваивающего его константинопольскому патриарху. А как образовалась традиционная почва – из сказанного видно ясно.

Канонические определения IV Вселенского Собора в Халкидоне, определяющие правовое положение константинопольского патриарха, были приняты Церковью, они получили в этом смысле универсальное значение. Далеко не все определения даже Вселенских Соборов получают всеобщее в Церкви признание и в этом смысле универсальное значение. Далеко не все усваивается жизненным церковным опытом, верно, что в Церкви существует «рецепция», то есть приятие или неприятие и не только целых соборов, но и отдельных соборных постановлений, во всяком случае канонических. Канонические постановления IV Вселенского Собора, определяющие каноническую юрисдикцию и правомочность константинопольского патриарха, Церковь рецепировала, то есть полностью приняла, расширения же их никогда не допустила ни на йоту, решительно противясь тенденции и стремлениям к такому расширению. Между тем эти тенденции оказались очень характерными для всей дальнейшей истории Константинопольского патриархата.

Борьбу за расширение и дальнейшее возвышение своей власти константинопольский патриарх начал с присвоения не Церковью предоставленной ему привилегии апелляционного права по не-константинопольским делам и с присвоения опять-таки канонически, не Церковью предоставленного ему титула «вселенский» (= всеимперский). Эта борьба имела целью привилегии чести константинопольского патриарха как столичного превратить в единоличную монархическую власть одного сверх-епископа над всеми прочими епископами Восточной Империи. Борьбу константинопольские патриархи вели чрезвычайно упорно и настойчиво, высшая государственная власть очень часто была заинтересована в возвышении константинопольских патриархов, поэтому имеется немало исторических как бы прецедентов, будто бы свидетельствующих об успехах их в этой борьбе. На них обычно и ссылаются защитники восточного папизма, стремящиеся дублировать римское папство на Востоке. Так поступили и авторы статей в официальных церковных греческих журналах в недавно завязавшейся было горячей полемике в связи с выступлением на страницах журнала Московской Патриархии Троицкого. Тем не менее совершенно верно то, что церковная история не есть, конечно, каноническая норма при всей связанности процесса образования и развития ее с общим историческим процессом.

Искривлений канонических норм в истории Церкви, в истории Константинопольской церкви, в частности, было очень много. В предлагаемой краткой справке заниматься ими нет нужды. Но для выяснения фактического положения константинопольского патриарха и удельного веса его в междуцерковных отношениях в православном мире и вообще во всей вселенской православной общности нужно отметить одну чрезвычайно характерную и важную черту, присущую всем этим искривлениям, в особенности же, так сказать, удавшимся, то есть таким, когда константинопольский патриарх фактически действительно оказывался выше и начальствовал за территориальными пределами своего патриархата. Константинопольский патриарх во всех искривлениях канонических норм, определяющих его правомочность, неизменно опирался на те или иные политические силы и на гражданскую, государственную власть. Это обстоятельство, собственно, и определило его положение *de facto* в конфедерации восточных автокефалий, периодически, под давлением государственной власти, подпадавших под влияние, а иногда и прямо под власть константинопольского патриарха.

Так было в эпоху «икумени» – то есть Ромейской или Византийской империи во главе с икуменическим православным царем, по теориям известных эклог и эпинагог, якобы охранявшим свободу и внешнее единство Церкви, что на самом деле способствовало осуществлению одних только политических расчетов монархов, в чисто политических целях создававших для себя положение «внешних епископов» Церкви. Однако на ту же гражданскую власть константинопольские патриархи продолжали опираться и после падения Византийской империи. И доминирующее положение на Востоке в качестве «вселенских» – всеимперских патриархов – они попытались задержать за собой и в Турецкой империи, оперевшись на в конце концов поддержавших их султанов. Султаны использовали титул патриархов в организации администрирования областей своей обширной империи, населенных христианами разных национальностей, греками и славянами главным образом.

Разумеется, при турках положение константинопольских патриархов ухудшилось. Но оно ухудшилось еще больше у других восточных патриархов. Хиреть стали все Восточные Церкви. Настала пора упадка богословского просвещения и богословского сознания на всем православном Востоке, цветение богословской мысли, цветение церковной жизни во всем ее многообразии кончалось. И дело было не в том, что население территорий Восточных патриархатов в подавляющем большинстве оказалось иноверным, христианство же подверглось гонениям и истреблению. Упадок начался раньше. Культура церковная оторвалась от культуры общей или «светской» до падения Византийской империи, постепенно переродившись в чисто клерикальное достояние, то есть в образ мысли и жизни одной только клерикальной, замкнутой в себе организации. Упадочный процесс в условиях разгрома Византии и подчинения ее туретчине лишь развился и пошел в чрезвычайно ускоренных темпах, приведя Восточные патриархаты, в том числе и Константинопольский, к самому жалкому состоянию. Это состояние в какой-то мере характеризуют, конечно, и численные данные. По статистическим сведениям тридцатых годов нашего столетия, Антиохийский патриархат насчитывает до 150 000 верующих, Александрийский – не более 110 000, Иерусалимский – около 35 000, а Константинопольский в своем диоцезе численно не превышает Антиохийский, хотя с колониями в Европе и Америке имеет, может быть, до 2–2,5 миллионов паствы.

Во время крайнего упадка Восточных Церквей возникли, однако, большие церкви: сначала Болгарская и Сербская, потом Русская, позже Румынская. Православие получило приток новых сил, новой даже биологической силы. Возродились сейчас же и претенциозные антиканонические притязания на особое правовое положение в православном мире константинопольских патриархов. При поддержке султанов, о которой речь была выше, им удалось создать доминирующее положение, однако только в отношении славян в пределах Турции. Общее же упадочное состояние православного Востока и возникшая русская государственная независимость и мощь несколько не благоприятствовали их притязаниям в отношении Русской Церкви. Поэтому канонические преимущества первенства чести в конфедерации автокефальных Православных Церквей им и в эту эпоху не удалось превратить в преимущества власти, в преимущества правовых полномочий в отношении к другим Церквам.

В настоящее время численно Русская Церковь покрывает собой количество всех вместе взятых православных автокефалий более чем дважды, так как со всей их диаспорой их не более 40 миллионов. Еще совсем недавно Константинопольская церковь, как никакой другой Восточный патриархат, не выдерживала, разумеется, никакого сравнения с Русской Церковью ни по уровню общего богословского развития и богословских интересов, словом, общей богословской культуры, ни по уровню развития литургической традиции, ни по тем достижениям православной, в самом широком смысле этого термина, «внешней миссии», которая поставила Русскую Церковь на бесспорно первое место среди всех прочих Православных Церквей.

Это все достаточно выразительно говорит о положении, которое занимает и может занимать константинопольский патриарх в наши дни. Удельный вес Константинопольской церкви в конфедерации Поместных Православных Церквей невелик. Хотя можно отметить, что за последние 50-60 лет ей удалось устроить довольно хорошую богословскую школу (на острове Халки), которая подготавливает очень небольшое число клириков – из них потом и избирается епископат Восточных патриархатов, – получающих затем непременно и общее высшее образование в европейских университетах.

Тем не менее константинопольский патриарх остается и в наши дни обладателем притязательнейшего и так не соответствующего его положению титула «вселенский», по молчаливому согласию – как верно замечает профессор Троицкий – других Церквей. Нет ли в этом какого-нибудь недоразумения?

Нет. Разумеется, мы решительно отвергаем и решительно осуждаем всякое проявление «восточного папизма». И искривлений канонических норм, определяющих каноническую правомочность константинопольского патриарха, в действии, на практике междущерковных отношений, просто не допустим. Но мы, Русская Церковь и ряд других Поместных Церквей, не отрицаем, что создавшаяся неканоническая традиция титулования Константинопольского патриарха «вселенским» избавляет Восток от ненужных и вредных для Церкви споров и ссор из-за первенства чести, из-за тех преимуществ не власти, а именно чести, которые обеспечивают одному из патриархов первенство среди равных, весьма нужное в организации любого коллектива, «соборной» Церкви в особенности. Но и только.

К сожалению, Константинополь этого не хочет понять. К сожалению, Константинополь тщится и в нынешних условиях использовать свой титул к расширению канонической правомочности, главным образом, конечно, в междущерковных отношениях внутри православного мира и в отношениях интерконфессиональных, чрезвычайно оживившихся в последние десятилетия. Эти попытки делаются константинопольским патриархом по линии в веках выработавшейся в Константинополе практики.

Как об этом уже говорилось, антиканонические притязания константинопольского патриарха на деле основаны на поддержке одних или других политических сил. С падением монархического режима в Турции, после Первой мировой войны, константинопольский патриарх сделал ставку на оккупировавшие тогда Константинополь силы Антанты. Что касается положения его в Турции, то есть в его диоцезе, то оно в результате этой игры катастрофически ухудшилось, и он в сущности едва остался в Константинополе. Зато образовавшиеся еще в прошлом столетии связи с Антантой (во время русско-турецких войн) сильно укрепились, особенно по масонской линии. На эти связи константинопольский патриарх и попробовал опереться в притязаниях своих в этот период. Поддержку он получил. Во многом ему была оказана значительная помощь. Но не в той мере, в которой она была нужна константинопольскому патриарху. Поэтому целый ряд попыток к возвышению Константинопольской кафедры и к расширению церковно-правовых полномочий константинопольского патриарха ничем не кончился. Ни к чему не привели известные намерения созвать не больше и не меньше как VIII Вселенский Собор, как и попытка организовать, при том без Русской Церкви, предсоборные конференции (просиноды). Не удался опыт распространения своей власти на всю православную диаспору. В период между Первой и Второй мировыми войнами ни в Англии, ни в США константинопольский патриарх не добился поддержки, которая могла бы обеспечить ему успех в задуманных предприятиях, отчасти потому, что из известных политических расчетов правящие круги Англии и США не пошли на разрыв и конфликт с церковной русской белой эмиграцией, в подавляющем большинстве не ладившей с Константинополем даже в той своей немногочисленной части, которая перешла, хотя тогда еще условно, в юрисдикцию Константинопольской патриархии. Даже представительство Православия на конференциях экуменического движения оставалось за русскими, Константинополю и это не удалось.

После Второй мировой войны, то есть в самое последнее время, традиционная практика константинопольских патриархов в области попыток к расширению своих канонических полномочий нашла более сильную поддержку со стороны тех же сил. И в настоящее время все притязания патриарха и обуславливаемое ими поведение Константинопольской патриархии в междущерковных отношениях базируются, как известно, исключительно на этой поддержке, откровенно политической. Тем не менее совершенно ясно, что никакими политическими силами невозможно в Церкви из небывшего создать бывшее, совершенно невозможно раздуть церковно-правовую компетенцию константинопольского патриарха, весьма ограниченную канонами, давно и твердо рецепированными общецерковным всеправославным каноническим сознанием. Как совершенно невозможно превратить Константинополь – сейчас, впрочем, только Стамбул – с его более чем скромной во всех отношениях Церковью, давно увядшей, давно отцветшей, в живой и деятельный, могущественный центр вселенской, всемирной Православной Церкви, всемирного Православия. Попытка с негодными средствами!

Повторение евангельского чуда исцеления расслабленного, столько времени тщетно возлежащего у Силоамской купели, невозможно, во всяком случае не по силам заокеанским политическим авантюристам. Мне кажется, что сейчас это отлично понимают и сознают и в православном, и в неправославном мире, в Европе и в Америке, что и определяет удельный вес и положение константинопольского патриарха *de facto* в общецерковной жизни и в междуцерковных отношениях в их непосредственной связи с политической обстановкой сегодняшнего дня.

Июль 1953 года

«НЕ ПО ЗАМЫШЛЕНЮ БОЯНЮ»
(К проблеме главной идеи «Слова о полку Игореве»)

«Первый перевод <“Слова о полку Игореве”>, в котором участвовали люди истинно ученые, все еще остается лучшим», – писал А. С. Пушкин в 1836 году¹. С тех пор появилась не одна сотня новых переводов «Слова», авторы которых могли опираться на посвященные ему почти шесть тысяч статей, диссертаций, монографий и книг, а перевод первых издателей, несмотря на свои очевидные и достаточно грубые ошибки, и теперь, спустя 200 лет, остается среди лучших, потому что ни один из современных переводов не отвечает в полном объеме строгим требованиям перевода научного и не лишен ошибок, порой даже более грубых, чем у первых издателей, которые, к примеру, споткнулись на первой же фразе, посчитав, что предложение: «Нелꙗ по ли ны бяшетъ братіе, начати старыми словесы трудныхъ повꙗстій о полку Игоревꙗ...»², – нужно перевести так: «Приятно намъ, братцы, начать древнимъ слогомъ прискорбную повꙗсть о походꙗ *Игоря...*»³ Получилось «нелепо». Получилось, что Автору «Слова» «приятно» рассказывать о гибели Игоревой дружины... Лучше других эту фразу, и теперь остающуюся для многих камнем преткновения, перевел Пушкин: «Не прилично, братья, начать старым слогом печальную песнь...»⁴ По сути этот перевод можно назвать безукоризненным, хотя в русском языке есть, по-моему, контекстуально более точный эквивалент слову «нелꙗ по» – «непристойно»⁵. Но почему же «неприлично» или «непристойно» петь «старыми словесы», как пел вещей Боян? Ведь «вещий» – значит мудрый... Бояна и почитали мудрым, видя в нем искусного певца, сравнивая с соловьем, восхищаясь его талантом... Первые издатели полагали, что со страниц старинного манускрипта предстал перед ними «славнꙗйшій въ древности стихотворецъ Русской, которой служилъ образцемъ для бывшихъ послꙗ него писателей»⁶. Карамзин писал о Бояновых «сладких гимнах»⁷, А. Н. Радищев обратился к Бояну с мольбой о ниспослании ему песенного дара: «Возложи, Боян, благозвонкие твои персты на одушевленные, живые твои струны, ниспосли ко мне песнь твою»⁸. С Бояном сравнивали крупнейших поэтов эпохи – Ломоносова, Хераскова, Державина⁹, а Сергей Глинка в 1808 году «на случай открытия нового Императорского театра в Москве» сочинил слова для «Пролога с хорами и балетами» под названием «Боянь, Русской Пꙗснопꙗвецъ древнихъ временъ». Занавес раздвигался, и под звуки торжественной музыки изумленные зрители видели гору Олимп. На ней вместе с древнегреческими богами восседал наш Боян с золотой лирой в руках, а хор вспоминал счастливые времена, когда

Гремел Боян златою лирой,
Гремел сей древних дней певец:
Славян, одеянных порфирой,
Пел блеск и счастье сердец.

А потом «дней древних соловей Боян», спустившись с Олимпа, своим торжественным героико-патриотическим пением приводил, по замыслу автора, в полный восторг и греческих богов, и богинь, и зрите-

¹ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. М.; Л., 1937-1949. Т. I-XVI; 1959. Т. XVII («Справочный»). Т. XII. С. 147.

² Все цитаты из «Слова» приводятся по факсимиле Екатерининской копии; см.: Слово о полку Игоревꙗ, Игоря, сына Святъславля, внука Ольгова / Предисл. и примеч. проф. Н. В. Водовозова. М., 1954.

³ «Слово о полку Игореве». Фототип. копия первого изд. 1800 г. // Слово о полку Игореве. Л., 1952. С. 1 (воспроизведение «Слова» помещено между с. 52-53 книги).

⁴ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XII. С. 149.

⁵ Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка: В 3 т. СПб., 1893-1912. Репр. изд.. М., 1989. Т. II (1). Стб. 394.

⁶ Слово о полку Игореве. Л., 1952. С. 2.

⁷ Карамзин Н. М. Пантеон Российских авторов // Карамзин Н. М. Соч. СПб., 1848. Т. 1. С. 653.

⁸ Радищев А. Н. Стихотворения. Л., 1975. С. 162. Цит. по: Прийма Ф. Я. «Слово о полку Игореве» в русском историко-литературном процессе первой трети XIX века. Л., 1980. С. 214.

⁹ См.: Прийма Ф. Я. «Слово о полку Игореве» в русском историко-литературном процессе первой трети XIX в. С. 130.

лей...¹⁰ Боян вошел в моду, его имя стало, по замечанию Белинского, «риторической фразой»¹¹, а также олицетворением идеального певца и самой поэзии...

Со временем восторги при упоминании «славнейшего в древности стихотворца русского» поутихли, но для многих ученых Боян и теперь – «гениальный и прославленный представитель», «идеальный певец», «сладкоголовый сказитель», «человек, обладающий божественной силой песнопенья»¹². Исследователи, считающие вещего Бояна мудрым провидцем, не сомневаются в том, что Автор «Слова» говорит о Бояне «с подчеркнутым уважением»¹³, что он «восторгается его песенным талантом», а «полет» его «поэтического вдохновения» даже «роднит» его с вещим коллегой...¹⁴ Так понимают проблему современные исследователи.

Автор «Слова», христианин по своим взглядам, полагаю, немало бы удивился таким суждениям, потому что *вещий* – не только мудрый... *Вещий* – это еще и *колдун*, и *волхв*, и *язычник*... Это уточнение многое меняет: оно ведет к совершенно иному пониманию не только мировоззрения главных героев «Слова», но и его замысла, его тем, и образов, и самой главной идеи поэмы в целом...

Вещий Боян – антипод Автора, ибо язычество неприемлемо для христианина, почему Автор и отказывается петь, как Боян, «старыми словесы». Исследователи, естественно, не могли не заметить (по причине их очевидности) языческих корней Боянова мировидения, но не придавали этому особого значения, вероятно, потому, что в полном, как представляется, соответствии с атеистическим (или близким к оному) взглядом на мир не видели существенной разницы между язычеством и христианством, полагая, что «христианство и язычество в домонгольской Руси – разные проявления единого средневекового типа восприятия мира человеком, еще не выделившимся из природы»¹⁵. Между тем с принятием христианства на Руси в полном соответствии со Священным Писанием и верой укореняется убеждение, что древние языческие боги – это бесы, а язычество, или поганство, – это служение бесам, о чем напоминают книги Ветхого Завета, например Второзаконие (Втор 32:17) и Псалтирь, рассказывая о богоотступниках, которые «смешались с язычниками и научились делам их; служили истуканам их <...> и приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву бесам» (Пс 105:35-37). Об опасности общения с язычниками в Новом Завете предупреждает апостол Павел: «Язычники, принося жертвы, приносят <их> бесам, а не Богу. Но я не хочу, – говорит Апостол, – чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую» (1 Кор 10:20-21). Об этом же говорили и теперь не устают напоминать своим чадам пастыри Русской Православной Церкви.

Естественно, что и в первые годы Крещения Руси, и через два столетия, в XII веке, когда и было написано «Слово», и позже борьба между язычниками и христианами принимала иногда самые ожесточенные формы. Языческие жрецы, влияние которых зачастую превосходило власть князя, не только прилюдно хулили христианскую веру, отговаривая народ креститься, но и возбуждали людей к открытому неповиновению. Новгородцы «учиниша вече и заклишася вси не пустити во град и не дати идолы опровергнути»¹⁶; в Ростове «не хотяху креститься»¹⁷; в Муроме «неверные люди многие исполчишася и укрепишася <...> не здашася»¹⁸. В 1024 году «всташа вльъсви в суждалцихъ, избиваху старую чадь по дьяволу наученью и бјсованию <...>. И мятежъ великъ <...>. Слышавъ же Ярославъ (находившийся тогда в Новгороде. – *В. К.*) вльъхвы ты, и приде к Суждалю, изыма волъхвы, расточи, и другия показни...»¹⁹ В 1030 году язычники в Польше «избиша епископы, и попы, и бояры своя, и бысть мятежъ въ нихъ»²⁰. Весьма вероятно, что в Киевском восстании 1068 года, когда был убит новгородский епископ Стефан, немаловажную роль сыграли

¹⁰ См.: *Прийма Ф. Я.* «Слово о полку Игореве» в русском историко-литературном процессе первой трети XIX в. С. 220-221.

¹¹ См.: *Белинский В. Г.* Полн. собр. соч. М.; Л., 1955. Т. VII. С. 366.

¹² См., напр.: *Заболоцкий Н.* Избранные произведения. М., 1972. Т. 2. С. 269-283; *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. Учебник для студентов филологических специальностей. 5-е изд., испр. и доп. М., 1989. С. 106; *Шкляревский И. И.* Читаю «Слово о полку Игореве». М., 1996. С. 42; и др.

¹³ Слово о полку Игореве / Комментар. Л. А. Дмитриева и О. В. Творогова. М., 1986. С. 320.

¹⁴ Слово о полку Игореве / Вступит. ст. Н. К. Гудзия. М., 1955. С. 11-12.

¹⁵ *Даркевич В. П.* Музыканты в искусстве Руси и вещий Боян // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 337.

¹⁶ *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1962. Т. I. С. 112; цит. по: *Панов О. М.* Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1998. С. 242.

¹⁷ *Лебедев А. Н.* Храмы Власьевского прихода в Ярославле. Ярославль, 1877. С. 7-8; цит. по: *Панов.* Указ. соч. С. 296.

¹⁸ *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития. М., 1915. С. 101; цит. по: *Панов.* Указ. соч. С. 305.

¹⁹ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 190.

²⁰ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 192.

язычники, исторгнувшие князя Всеслава из поруба и посадившие его на Киевский престол. Феодор и Иларион, первые епископы Ростова, принуждены были бежать от озлобления тамошних язычников, а святой Леонтий погиб: «его невернии, много мучивше, убиша, и се третий гражанин небесный бысть русскаго мира, с онема варягома венчався от Христа, Егоже ради убиен бысть...»²¹ В «Повести временных лет» под 1071 годом рассказывается, как в Киеве «в та же времена приде волхвъ, прельщен бј сомъ», как в Ростовской области служащие антихристу «встаста два волхва <...> убиваша <...> многы жены <...> убиша же ту попа Янева», за что и их самих убили и «повјсиша я на дрјвј: отмјстѣе приимша от Бога по правдј»²². Здесь же рассказывается и о других кудесниках, один из которых «...творяшеть бо ся аки Богъмъ, и многы прельсти, мало не весь городъ <...>, хуля вјру крестьянскую. <...> И бысть мятежь в городј...»²³ В 1091 году летописец поведал о появлении волхва в Ростове. В 1113 году преподобный Кукша «как вятичи крести <...> и по многих муках усечен бысть с своим учеником Никоном»²⁴. В 1174 году галичане, восстав против языческого обычая многоженства, сожгли любовницу князя Ярослава Анастасию, а самого князя приводили к присяге, чтобы жил с законной женою. В 1227 году новгородцы, сами недавние язычники, не ограничившись поучениями и увещаниями, сожгли четырех волхвов по одному подозрению их в чародеяниях. О страшной казни в 1411 году сообщает Псковская вторая летопись: «Того же лјта Псковичи сожгоша 12 жонке *вјцихъ*»²⁵.

Борьба Церкви и зачастую скорых на расправу новообращенных христиан с язычниками, упорствующими в своих заблуждениях, колдунами, ведьмами, «вещими жонками», оборотнями и прочими идолопоклонниками, продолжалась достаточно долго, а в XII веке была открытой раной, как и другая страшная беда – княжеские междоусобицы. Вещего Бояна не сожгли, как «вещих жонок», но его язычество, несмотря на все его таланты, не могло быть принято христианами, строго следующими своему вероучению, потому-то Автор «Слова», бесспорно христианин по своим убеждениям, и говорит о непристойности петь, как Боян, и «Слово» начинается «не по замышленію Бояню», а «по былинамъ сего времени», то есть времени после 988 года, когда в купели Святого Крещения рождалась новая Русь, Святая Русь и новый народ – православный. Потому-то и начинается песнь «отъ стараго Владимера», святого равноапостольного князя, Крестителя Руси: «Почнемъ же братіе повјсть сію, – говорит Автор «Слова», – отъ стараго Владимера до нынјшняго Игоря».

Боян для Автора «Слова», вопреки мнению наших ученых, вовсе не «идеальный певец» и не «гениальный представитель», не «образец» и не «учитель». Боян, повторю еще раз, – язычник и антипод Автора. Особенно ярко язычество Бояна проявляется в описании его «обворожительного» пения и мистических превращений: «Боянь бо вјшій, аще кому хотяше пјснј творити, то растекашеться мыслію по древу...» Мысленное древо – так называемое мировое древо, или древо жизни, по славянской языческой мифологии, воплощение мироздания. Крона мирового древа достигает небес, а корни – преисподней. Ствол символизирует жизнь земную. Мир этот наполнен языческими богами, оборотнями или хтоническими животными и птицами вроде мыши, волка или орла... И вещий Боян предстает перед нами как оборотень, растекаясь *мыслію*²⁶ по древу, «сјрымъ волкомъ по земли, шизымъ орломъ подь облакы».

Всеобъемлющий образ Боянова мироздания неотделим от его мистических превращений в *мышь* (символика подземного мира), *волка* (символика мира земного) и *орла* (символика мира небесного). При этом нельзя не заметить, что все три существа – мышь, волк и орел, – облик которых принимает Боян, существа в Священном Писании нечистые, то есть несущие печать греха и разложения. Мышь²⁷ – в древности счита-

²¹ Митрополит Макарий (Булгаков). История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 546; Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. М., 1995. Т. 3. С. 294.

²² Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 216.

²³ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 218-220.

²⁴ Цит. по: Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. С. 294; см.: Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. М., 1993. Т. I. С. 857.

²⁵ Цит. по: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. I. Стб. 503 (курсив мой. – В. К.).

²⁶ Вопрос о слове «мыслію» до сих пор остается дискуссионным. Н. А. Полевой, Карелкин, И. А. Новиков, Н. М. Егоров, Н. В. Шарлемань, В. В. Мавродин и др. исправляют «мыслію» на «мысію», видя здесь какого-то зверька; по свидетельству Карелкина, так же думал и А. С. Пушкин: «Покойный Полевой, а вслед за ним и незабвенный Пушкин думали, что слово *мысль* здесь описка, что по аналогии с серым волком и сизым орлом тут должен быть какой-нибудь зверок, мышь например». ([Карелкин]. Рец.: «Игорь, князь Северский. Поэма. Пер. Николая Гербеля...» // Отечественные записки. Т. 93. 1854. № 3. Отд. IV). Филологическое обоснование совмещения слов «мышь» и «мысль» в древнерусских памятниках дано В. В. Колесовым (Колесов В. В. «Растјкашеться мыслію по древу» // Вестник ЛГУ. 1971. № 1. С. 138-139). См. также: Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». М.; Л., 1965-1984. Вып. 3. С. 123-127.

²⁷ См.: Гуря А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 403.

лась порождением дьявола. Народная традиция относит мышей к «гадам», называя их «поганью». Волк – хотя и наделен амбивалентными свойствами, но противопоставлен человеку как нечистая сила. Христос с волками сравнивает лжеучителей: «Они приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные» (Мф 7:15-16). По народным представлениям, волками могут оборачиваться колдуны, как Боян в «Слове», как князь Всеслав, у которого «аще и вѣща душа в'друзѣ тѣлѣ»²⁸, нѣ часто бѣды страдаше». Орел – птица, также наделенная амбивалентными свойствами: с одной стороны, это хищная птица, нечистая по Моисееву закону (Лев 11:13; Втор 14:12), осуществляет связь между небом и преисподней, служит в Священном Писании символом гордости, надменности и самонадеянности, скорого падения, исчезновения и ничтожества; с другой стороны, орел, особо почитаемая священная птица, издревле является символом силы и могущества царей, героев и целых царств и евангелиста Иоанна, что, естественно, не отменяет оборотнической сущности Бояна, ибо дьяволу доступны любые обличья, даже священные: «сатана, – по замечанию апостола Павла, – принимает вид Ангела света, а потому не великое дело, – продолжает апостол, – если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их» (2 Кор 11:14-15).

Различие в мировоззрении и миропонимании Автора и Бояна дополняется несовместимостью их представлений о нравственных нормах, ведь Боян поет славу князьям, зная, что они творят беззаконие. И здесь необходимо сказать об ошибке, которая встречается практически во всех современных переводах фразы «Помняшетъ бо рѣчь первыхъ временъ усобицѣ». Перевод Д. С. Лихачева: «Вспоминал он, как говорил, первых времен усобицы»²⁹. Конечно, слово «рѣчь» можно перевести как глагол «говорят» или «говорил», если оно написано через «Е» – «речь», как в Первом издании. Однако в Екатерининской копии оно написано через «ѣ». В Екатерининской копии это не глагол, а существительное. Где же ошибка? Полагаю, ошибка в Первом издании. Возможно, сами издатели ее и заметили... Во всяком случае в печатном экземпляре 1800 года, который хранился в библиотеке Царскосельского лица, кто-то исправил букву «Е» в слове «речь» на «ѣ»³⁰. Это тем более важно отметить, что директором Лицея был Василий Федорович Малиновский, брат Алексея Федоровича Малиновского, который и готовил Первое издание «Слова». Между тем исправление одной буквы существенно меняет смысл всей фразы... В «Словаре» Срезневского указано около полутора десятков значений этого существительного и отдельной словарной статьей дано существительное мужского рода РѢЧЬ, которое предположительно толкуется как «нечистый дух» и приводится пример: «помилоуи мене, мочуимоу 30 лѣтъ вт реча»³¹. Полагаю, статья в «Словаре» Срезневского может быть дополнена примером из «Слова о полку Игореве», а невразумительный перевод: «Вспоминал он, как говорил, первых времен усобицы», исправлен на более осмысленный: «Помнил он *беснование* первых времен усобицы»... При этом заметим: слово «помняшетъ», кроме значения «помнил», имеет оттенок значения «понимал» (ср.: в «Слове о Законе и Благодати» Илариона: «Отъкуду исьпи памяти (понимания, представления) будущеѣ жизни сладкую чашю»³². Помнил Боян лихие времена, понимал, что междоусобные войны есть зло, беснование... (А как иначе назвать братоубийственные войны, во время которых отцы не щадили сыновей, а дети – отцов... Что это, если не беснование?!) Боян все помнил и понимал... Однако пел «славу» князьям, совершающим беззаконие...

Певец Боян, может быть, и замечательный, талантливый, но лукавый, он – двоедушный лицедей, а кроме того, оборотень, о чем свидетельствуют и его «растекания»-превращения и «рысканье» «въ тропу Трояню». Что это за Троян и что это за тропа его, никто доподлинно не знает, хотя что-то зловещее в них ощущается явственно, и, судя по всему, прав был А. Н. Майков, писавший: это – «земля незнаемая, обитаемая погаными детьми бесовыми, исполненная враждебных Руси темных сил»³³. О том, что это так, напоминает, видимо, и вызывающий неизменные восторги исследователей «соловьиный щекот» язычника Бояна. Соловей в знаковой системе средневековья – не только «божья», или «святая» птица, или символический образ искус-

²⁸ Конечно, речь здесь идет о «другом теле» князя-оборотня, который, по словам летописца, был рожден от волхования, то есть от колдовства; см.: *Roman Jakobson. Selected Writings. IV. Slavic Epic Studies. The Hague-Paris, 1966. P. 345-346*; см. также: Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Вып. 2. С. 49-51: Другой – другий.

²⁹ «Слово о полку Игореве» / Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц / Пер. (ритмический и объяснительный), ист.-литер. очерк и коммент. (археограф., ист. и географ.) Д. С. Лихачева. М.; Л., 1950. С. 53.

³⁰ См. факсимиле указанного первого печатного издания 1800 г. в кн.: «Слово о полку Игореве». Древнерусский текст и переложения / Научн. ред. доктор филол. наук В. В. Колесов; рецензент акад. Д. С. Лихачев. Свердловск, 1985. С. 25.

³¹ *Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. Т. III. Стб. 226.*

³² *Иларион. Слово о Законе и Благодати / Пер. В. Я. Дерягина. Реконструкция древнерусского текста Л. П. Жуковской. М., 1994. С. 82.*

³³ Слово о полку Игореве / Пер. с предисл. и примеч. А. Н. Майкова // Заря. 1870, январь. С. 130.

ного певца, но и «вещее существо»³⁴, таящее опасность. Это согласуется с описанными в «Слове» превращениями вещего Бояна, его «щекотанием», ведь «щекотать» – не только «воспевать кого-либо подобно соловью»³⁵ или издавать сильные, резкие звуки, подобные соловьиному пению, но и вызывать судороги (ср.: «защекотать до смерти»), а также наносить удары (ср.: *пол. szczekac* – лаять, злословить, *лужицк. ne s'cokaj* – не брани, *великор. областн.* щекатить – дерзко браниться, щекатый – сварливый) <...> В народных преданиях соловьиный щекот – символ весенних глаголов бога-громовника»³⁶. Контаминация значений, характерная для поэтики «Слова», дает поразительный, но ожидаемый результат: соловьиный «щекот» Бояна, его «хвалы» или «славы» *подобны удару и смертельно опасны*, как смертельно опасны были «соловьиные трели» высшего в Новгороде языческого жреца Богомила, который «сладкоречія ради наречень Соловей». Сей *Соловей* всячески препятствовал крещению новгородцев, «вельми претя люду покоритесь»³⁷. При этом новгородский соловей Богомил величал себя, наверное, Велесовым внуком. В «Слове» Велесовым внуком назван Боян. Так его Автор «величает». Велес, языческий бог благополучия, богатства, покровитель скота, в православной традиции воспринимался как «лютый зверь», «нечистый дух», «черт» (ср.: в чешск. *Veles* – «злой дух», «демон»)»³⁸. Иначе говоря, Автор называет Бояна «чертовым внуком».

Кроме вещего оборотня Бояна, вещим в «Слове» назван еще один герой – князь-оборотень Всеслав, имевший «вјшу душу в'друзј тјлј». Всеслав – тема особая, но нельзя не обратить внимания на некоторые важные аспекты, связанные с пониманием сего образа, и одного «темного» места, которое можно сделать чутьточку светлее... Летописцы по-разному оценивают жизнь и деяния князя Всеслава Брячиславича Полоцкого: так, под годом 1044 сообщается, что родился он «от волхвованія», то есть от колдовства, и «бысть ему язвено на главј его», которое «носили Всеславъ и до смертного дни на собј; сего ради немилостивъ есть на кровопролитье»³⁹. Софийская первая летопись сообщает о разграблении Всеславом Новгорода и осквернении новгородских святынь в 1067 году: «...зая Новъгород до Неревьскаго конца и пожже, и пойма все у Святей Софии – и паникадила, и колоколы, и отиде»⁴⁰. Однако после мятежа киевлян против Изяслава в 1068 году, во время которого киевляне «высј коша Всеслава ис поруба въ 15 день сентября и поставиша и средј двора княжа», Всеслав, по словам летописца, вознес благодарственную молитву Кресту Господню: «О кресте честный! Понеже к тобј вјровахъ, избави мя от рова сего»⁴¹.

По-разному оценивают жизнь и деяния князя историки и исследователи «Слова». Одни, считая его оборотнем и чародеем, соотносят его деятельность с рецидивами язычества и даже видят в нем Антихриста; для других он «одна из самых светлых личностей своего времени»⁴². Автор «Слова», избегая прямых оценок, создает сложный образ, в котором все же достаточно ясно различимы черты вещего князя-оборотня⁴³ и колдуна, который, как известно, желая завладеть Киевским престолом, «клюками подпръ ся о кони», то есть «колдовством укрепился вначале». Именно так: «колдовством укрепился вначале», – ибо слово «о кони» значит «вначале» или «сначала»⁴⁴ и к лошадям, к великому сожалению многих переводчиков, не имеет никакого отношения, а слово «клюка» значит не только палка с отогнутым верхним концом, кочерга, но хитрость, обман, лукавство, коварство⁴⁵, а также, по замечанию Барсова, волшба, колдовство⁴⁶, что согласуется

³⁴ Буслаев Ф. И. Рецензия на книгу О. Ф. Миллера «Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство Киевское». СПб., 1870 // Журнал Министерства народного просвещения. 1871. С. 231-232.

³⁵ Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. М.; Л., 1965-1984. Вып. 1-6. Вып. 6. С. 113.

³⁶ Протоиерей Григорий Дьяченко. Полный церковно-славянский словарь. Репр. воспроизв. изд. 1900 г. М., 1993. С. 635-636 и 838.

³⁷ Татищев В. Н. История Российская. Т. I. С. 112-113; цит. по: Рапов О. М. Русская церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства. С. 242.

³⁸ Мифологический словарь. М., 1992. С. 120.

³⁹ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 196.

⁴⁰ Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1985. Т. 1-5. Т. 1. С. 257.

⁴¹ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 213.

⁴² Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1. С. 256-261.

⁴³ Слово о полку Игореве / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц / Комментарий исторический и географический Д. С. Лихачева. С. 454; Воронин Н. Н. Восстания смердов в XI в. // Исторический журнал. 1940. № 2. С. 59-60.

⁴⁴ Виноградова В. Л. О некоторых словах и выражениях в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и его время. М., 1985. С. 139-146.

⁴⁵ Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Вып. 2. С. 189.

⁴⁶ Барсов Е. В. «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси. М., 1887-1889. Т. III. 366.

с летописным известием о князе Всеславе, рожденном от волхования, колдовства, князе-оборотне, князе-чародее, действующем «напоследок языческих времен». После неудавшейся попытки овладеть Киевом, Всеслав «скочи <...> лютымъ зверем <...> изъ бѣла-града»... Далее следует одно из самых знаменитых «темных мест» «Слова» – «утръже вазнистри кусы», – которое с легкой руки Романа Якобсона исправлено на «утръже вазни съ три кусы»⁴⁷ и, по сведениям Н. А. Мещерского, «было принято всеми последующими комментаторами»⁴⁸. Однако предложенные варианты перевода вроде: «урвал счастья с три клока», или «урвал удачи с три куска», или «знать, трижды ему удалось урвать по кусу удачи» и т.д. – поражают своей эстетической и смысловой нелепостью. Между тем в этом темном месте все достаточно просто и ясно, если *утръ же* перевести как *утром же*, что согласуется по смыслу с предыдущим предложением, в котором говорится, как князь-оборотень скочи <...> лютымъ звѣремъ въ полночи; *вазни* – вазнь – это *счастье, удача, успех с помощью колдовства, нечистой силы*⁴⁹; *сътри* – от сътрыти – *сокрушить*; *кусы* – коусы – *рать, стража*⁵⁰. Иначе говоря, речь идет о том, что, не добившись удачи в Киеве, Всеслав ночью помчался к Новгороду, утром с помощью колдовства, сокрушил стражу и вошел в город («отвори врата Нову граду»), где, по сообщению Софийской первой летописи, осквернил святыни, разграбил «все у Святей Софии – и паникадила, и колоколы, и отиде»⁵¹. Борьба Всеслава против Новгорода (здесь он бесчинствовал трижды) носила антицерковный, богоборческий характер. Куда «отиде» князь, неизвестно, хотя, принято думать, «отиде» к Дудуткам. Принято думать, что *дудутки* – это какой-то до сих пор не найденный город или никому неведомая местность где-то под Новгородом, а может быть, под Киевом⁵². Но речь в данном случае идет, судя по всему, не о городе или местности, а об игрищах языческих – ду-дудках, названных так, потому что там играли на дудках (волынках, сопелях и т. д.), пели «срамные» песни, плясали «срамные» пляски, поклонялись богам языческим⁵³. Полагаю, с таких языческих «игрищ», «съ дудутокъ», устроенных после осквернения новгородских святынь, и помчался вещий князь-оборотень до Немиги. Название *дудутки*, возможно, связано с архаичным эпитетом Перуна, как связаны с ним практически совпадающие с «дудутками» «наименования типа додола, дудулица, дудулейка и т. п.»⁵⁴.

Поражает особо отмеченная Автором «Слова» быстрота передвижения Всеслава, которую обычно относят к чертам реальной биографии Всеслава, ссылаясь при этом на «Поучение» Владимира Мономаха, который рассказывает, как гнался за Всеславом «о двою коню» (то есть меняя коней), но безуспешно⁵⁵; однако здесь речь идет о князе-оборотне, принимавшем волчье обличие, его волшбе и колдовстве, и сверхбыстрота его передвижения, описанная в «Слове», может быть отнесена к свойствам, «в полной мере унаследованным демонами у своей прежней ангельской природы»⁵⁶. Это предположение тем более вероятно, что Автор «Слова» прямо указывает на оборотничество Всеслава, у которого «вѣща душа в'друзѣ тѣлѣ», то есть «в другом теле», в человеческом, в отличие от волчьего, чей облик принимал князь-оборотень⁵⁷, что, впрочем, не спасало его от бед, как не спасало его то, что он был «смысленный».

Смысленный – значит находчивый, догадливый, понятливый, а кроме того, изворотливый, хитрый. Однако оборотничество обоих героев и определение *вѣщій*, примененное и к Бояну, и к Всеславу, указывает на их духовную близость, позволяя в слове «смысленный» видеть значение *смысленник – соумышленник, соучастник*⁵⁸, отчасти объясняя, почему Боян поет припевку Всеславу о неизбежности Божьего суда. Слова «ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду, суда Божіа неминути» с равной мерой убежденности могли бы произ-

⁴⁷ Якобсон Р. О. Изучение «Слова о полку Игореве» в США // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 104.

⁴⁸ Слово о полку Игореве / Реконструкция древнерус. текста и коммент. Н. А. Мещерского и А. А. Бурькина. Л., 1985. С. 475.

⁴⁹ См.: Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.) / Под ред. Р. И. Аванесова. М., 1988. Т. I. С. 370. Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Вып. 1. С. 91.

⁵⁰ Словарь древнерусского языка (XI-XIV вв.) / Под ред. Р. И. Аванесова. Т. III. С. 340.

⁵¹ Цит. по: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1. С. 257.

⁵² Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. Вып. 2. С. 54. Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 2. С. 146.

⁵³ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. С. 168-177.

⁵⁴ Мифы народов мира. Энцикл. В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 455.

⁵⁵ См.: Поучение Владимира Мономаха // Библиотека литературы Древней Руси. XI-XII века. СПб., 1997. Т. 1. С. 208.

⁵⁶ Махов А. Е. Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М., 1998. С. 67.

⁵⁷ См.: Jakobson Roman. Selected Writings. IV. Slavic Epic Studies. P. 345-346.

⁵⁸ Протоиерей Григорий Дьяченко. Полный церковно-славянский словарь. С. 623.

нести как христиане, так и язычники, ведь и те, и другие верят, что их судьбы зависят всецело от воли Божией. Так, описывая похороны руса-язычника, арабский путешественник Ибн Фадлан рассказывает, как один из участников обряда во время сожжения покойника вдруг весело рассмеялся и на вопрос Ибн Фадлана о причине его смеха в столь печальный момент пояснил: «По любви *gospoda* его (курсив мой. – В. К.) к нему [к покойнику – В. К.] он [господь] послал ветер, так что он [ветер] возьмет его в течение часа»⁵⁹. В данном случае, надо полагать, что язычник Боян в соответствии со своими языческими представлениями о мире напоминает язычнику Всеславу о суде языческого бога (или богов), может быть, за их оскорбление или непочитание, какое можно видеть в том, что Всеслав даже «Великому Хрѣсови волкомь путь прерыскаше»; ср., однако: «Комужьто вас сужю по пути его...»⁶⁰

Нет, не могли вещие герои Всеслав и Боян «служить образцом» для Автора... Наоборот... Потому-то и начинает Автор свое повествование «не по замышленію Бояню»... Принято думать, что речь здесь идет о бояновой «манере воспевать» и нежелании Автора подражать «коллеге», о чем и Пушкин писал: «Стихотворцы никогда не любили упрёка в подражании, и неизвестный творец Слова о полку Игореве не преминул объявить в начале своей поэмы, что он будет петь по-своему, по-новому, а не тащиться по следам старого Бояна»⁶¹. Однако речь в данном случае идет, конечно, не о «манере исполнения», а о чуждой и неприемлемой для христианина бояновой «мысли», «идее», «замышлении», а скорее всего о его злом умысле и кознях (см.: в Словаре-справочнике «Слова о полку Игореве» / Сост. В. Л. Виноградова. М.; Л., 1965-1984. Вып. 1-6. Вып. 2. С. 103: «Замышление <...> Умысел, козни <...> Се (игры и зрелища) горше поганых сотонинско з а м ы ш л е н и е». Этому-то языческому «замышлению» Бояна, а по сути бесовским козням, Автор «Слова» противопоставляет христианский взгляд на мир в целом и безрассудный поход Игоря в частности, который, забыв о Боге, в гордыне своей и ослеплении духовном погубил дружину свою и много зла принес земле Русской.

Главная мысль «Слова о полку Игореве»: забвение Бога ведет к гибели – стержневая проблема древнерусской поэмы, предвосхитившей великие открытия русской классической литературы⁶², которая по сути лишь в XIX веке «открыла» проблему «преступления» (переступления через совесть, что равносильно попранию воли Божией, ибо совесть – глас Божий) и «наказания» и осознала, кому начинает служить человек, забывший о Боге...

⁵⁹ Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков, 1956. С. 143-146.

⁶⁰ Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 174.

⁶¹ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. Т. XII. С. 149.

⁶² Достаточно указать хотя бы на Пушкина, Толстого, Достоевского...

МИТРОПОЛИТ КИРИЛЛ II И ОСМЫСЛЕНИЕ ОРДЫНСКОГО ИГА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIII ВЕКА

Разорительное нашествие монгольских орд на Русь в 30-е годы XIII века, неизменная успешность их военных предприятий, утверждение ханского господства над Русскими землями – все эти необычайные и горестные события настоятельно требовали от современников осмысления и объяснения. Любому укоренившемуся в вере человеку было понятно, что погибель Русской земли попущена Богом «за грехы наша». Однако ясность причины трагедии еще не приближала к ответу на животрепещущие вопросы времени: наступают ли уже последние дни мира или Господь все еще долготерпит, есть ли надежда на избавление Руси от ярма «безбожных», как жить под их властью, сопротивляться ей или нет? От ответа на эти и подобные вопросы зависело религиозное самоощущение древнерусского человека и в конечном счете душевный настрой всего общества. Без ответа на них невозможно было и отыскать аргументы для оправдания политики того или иного князя, избравшего стезю сопротивления монгольским ханам или же подчинения им.

Средневековый книжный подход к осмыслению случившегося предполагал поиск исторических (желательно библейских) аналогий. Этот метод познания действительности основывался на убеждении, что события, описанные в книгах Библии и в некоторых авторитетных исторических сочинениях, имеют универсальную архитипическую значимость и впоследствии как бы повторяются в иных исторических условиях (по «принципу эха»¹), сохраняя при этом свой имманентный провиденциальный смысл. Распознать в произошедшем отражение преждебывшего значило понять само существо события. «Библия, можно сказать, служила моделью восприятия мира, она задавала парадигму его прочтения: соотношение с библейскими событиями определяло вообще достоверность, подлинность происходившего»². Впрочем, такое соотношение проводилось обычно с большой осторожностью, что, без сомнения, было вызвано страхом проявить недопустимую дерзость пред лицом Того, Чьи дела во всей их Божественной полноте оставались непостижимы для человеческого разума³. Человек мог лишь догадываться о подлинном смысле событий, и Библия была тут ему верным подспорьем. Именно так, не торопясь и с оглядкой, по пути соотношения событий последних десятилетий с библейскими событиями и отправились в середине XIII века некоторые древнерусские книжники, размышлявшие над провиденциальным смыслом нашествия «безбожных».

Хорошо известно, что источники второй половины XIII века скупы на оценки постигшей Русь трагедии. Эта скупость подтолкнула многих исследователей к выводу, что в рамках XIII века «еще не сформировалась книжно-легендарная парадигма ига», «связанная концепция ига»⁴, или что у русских книжников не нашлось «философских средств» для объяснения ига и они всецело остались в рамках той концептуальной схемы отношения с иноплеменниками, которая была выработана еще в Киевской Руси⁵. Вывод этот представляется неверным. Несмотря на то, что в основу восприятия нашествия монголо-татар легли традиционные для домонгольского времени представления о степных недругах Руси⁶, в целом ряде литературных памятников середины и второй половины XIII века нашел свое отражение процесс постепенной коррекции этих представ-

¹ Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб., 2000. С. 68-71.

² Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 5.

³ Такой же сдержанностью отличался подход древнерусских книжников и к оценке различных явлений, воспринимавшихся в качестве знамений Божьих (см.: Лаушкин А. В. Стихийные бедствия и природные знаменья в представлениях древнерусских летописцев XI-XIII вв. // Русское Средневековье. 1998 год. Вып. 1. Книжная культура. М., 1998. С. 37-58).

⁴ Лившиц Л. И., Плигузов А. И., Хорошкевич А. Л. Приложения // Фенелл Дж. Кризис средневековой Руси. 1200-1304. М., 1989. С. 270.

⁵ См.: Halperin Ch. J. Russia and the Golden Horde. Indiana University Press, Bloomington, 1985. P. 8, 61-68.

⁶ См.: Chekin L. S. The Godless Ismaelites: The Image of the Steppe in Eleventh-Thirteenth Century Rus // Russian History/Russe Histoire. Vol. 19. Nos. 1-4. 1994. P. 9-28; Лаушкин А. В. Провиденциальная концепция взаимоотношений Руси и Степи в древнерусском летописании XI-XIII вв. // Славяне и кочевой мир. Средние века – раннее Новое время. М., 1998. С. 75-77; Гарькавый И. В. «Измаильтяне» или «нечистые люди»? (Некоторые наблюдения над семантикой русских летописей) // Историческая антропология: место в системе социальных наук, источники и методы интерпретации. М., 1998. С. 87-89.

лений, что привело к возникновению своеобразной идеологии «ордынского плена»⁷. И хотя книжники той горькой поры предпочитали язык намеков и иносказаний, он становится понятным при внимательном отношении к источникам.

Человеку, знакомому с Библией, все случившееся с Русью не могло не напомнить историю гибели Иудейского царства – один из центральных эпизодов Ветхого Завета, описанный сразу в нескольких библейских книгах (Книгах пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Четвертой книге Царств и др.). История эта была такова. Жители Иудеи стали все чаще забывать Бога и отступать от Него. Для вразумления своих людей Бог отверзал уста пророкам и посылал на землю Иудеи тяжелые бедствия, однако это не поколебало «жестоковыйный» народ в его нечестии. Тогда чаша терпения Господня переполнилась и евреи были преданы в руки суровому язычнику вавилонскому царю Навуходоносору и должны были служить ему «и сыну его, и сыну сына его, дондеже придет время земли его» (Иер 27:7). Через своих пророков Бог грозно потребовал от наказанного народа не бежать от заслуженной кары и не сопротивляться власти Навуходоносора, но при этом заповедал твердо хранить отеческую веру. Сохранение веры в «вавилонском плену» было тем условием, при выполнении которого Господь обещал в будущем не только избавить свой народ от рабства, но и жестоко наказать его поработителей. Таким образом, в Ветхом Завете в готовом виде содержалась своеобразная «идеология выживания» в условиях иноземного владычества, важнейшей чертой которой был исторический оптимизм – надежда на грядущее спасение.

Ветхозаветная «идеология выживания» как нельзя лучше подходила для объяснения политики тех князей, которые сознательно пошли на подчинение ханам, желая оградить Русь от новых набегов и тем самым создать условия для будущей борьбы с ними, но при этом твердо встали на пути католической экспансии, угрожавшей вере отцов и дедов. У основ этой дальновидной «политики выживания»⁸ стояли правители, которых невозможно было заподозрить в личной трусости или политическом малодушии, – великие князья Ярослав Всеволодыч и его сын Александр Невский. Главным элементом идеологии «плена» являлась вера в то, что гнев Господень есть свидетельство избранности наказанного народа, проявление заботы Бога о его спасении. В ситуации, когда борьба с Ордой была еще невозможна, эта вера помогала пережить унижение и тяготы иноплеменного владычества. В свете этой веры, подкрепленной словами и делами пророков Божьих, подчинение и даже служба «царю неправедну», «лукавейшу паче всея земли» (Дан 3:32) представлялись прежде всего средством доказать свое смирение пред лицом карающего Владыки. Следование указанному Библией пути к избавлению от рук иноплеменников – через хранение и упрочение веры – было в условиях политического дробления и разрухи середины XIII века необходимо для сохранения этнокультурного единства Руси и залогом будущего освобождения.

В смысловом и географическом плане «вавилонская» идеология имела помимо Иудеи и Вавилона еще и третий элемент – Египет. Ветхозаветные пророки не уставали повторять, что особо тяжкий грех совершат те, кто захочет убежать от власти Навуходоносора в чужую землю. Такой землей для многих иудеев стал Египет – враг Вавилона, который, казалось, мог спасти побежденный народ от ярма победителей. Однако, говорил Господь, «помощь Египта будет тщетна и напрасна» (Ис 30:7). Нахождение под властью фараонов не спасет иудеев от Божьего гнева (напротив, он усилится) и при этом приведет их к дальнейшему вероотступничеству, отдалит час избавления (Иер 42-44 и др.). «Вот, ты думаешь опереться на Египет, эту трость надломленную, которая, если кто опрется на нее, войдет ему в руку и проколет ее» (4 Цар 18:21). Таким образом, бегство – это не только проявление непослушания, но и путь к потере веры, сохранение которой, как говорилось выше, – главное условие прощения наказанного народа. Такова библейская схема.

Своим «Египтом» для Руси в середине XIII века стала католическая Европа. Надежда на ее помощь, которой в середине века был окрылен князь Даниил Галицкий, как скоро выяснилось, была «тщетна и напрасна». Едва не ступивший на путь унии, принявший из рук папы Иннокентия IV королевскую корону галицкий князь так и не смог дожидаться обещанной помощи и освободиться от власти Орды. Католический Запад оказался «тростью надломленной». Рим в лице папы Иннокентия IV искал контактов с монголами, желая использовать их могущество в собственных целях. Продолжались попытки крестоносцев продвинуться в Русские земли из Прибалтики. Угроза, исходящая оттуда, была не только военной, но и конфессиональной. Уже с рубежа 20-30-х годов XIII века папский престол начал утверждать и поощрять в Европе мысль о православных жителях Руси как о «неверных» и «врагах Бога и католической веры». В дальнейшем антиправославная деятель-

⁷ О развитии этой идеологии в XIV-XV веков см.: *Борисов Н. С.* Политика московских князей. Конец XIII – первая половина XIV в. М., 1999. С. 30-43.

⁸ *Будовниц И. У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI-XIV вв.). М., 1960. С. 304-307.

ность Рима только усиливалась, не прекращаясь даже в 40-50-е годы – во время тесных контактов курии с некоторыми русскими князьями⁹. Библейская трехэлементная конструкция «плена» (Вавилон – Иудея – Египет) должна была стать в середине XIII века актуальной в полном своем объеме (Орда – Русь – Рим).

В каких же источниках середины – второй половины XIII века можно отыскать фрагменты этой идеологии?

Наиболее отчетливо обращение книжников XIII века к библейской «концепции выживания» обнаруживается в Сказаниях об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора. В пространной редакции памятника автор не только использует ее основные элементы (что характеризует и краткую редакцию), но и привлекает для рассказа о событиях, предшествовавших смерти мучеников, текст 3-й главы Книги пророка Даниила. В этой главе Даниил рассказывает историю трех иудейских отроков, которые честно служили царю Навуходоносору, однако ради сохранения своей веры были готовы послушаться царя и принять мучительную казнь. Именно так поступил и князь, признавший власть хана законной, но отказавшийся поклониться языческим божествам¹⁰. Памятником того же идейного круга является и «Житие» Александра Невского, где власть Батыя признается установленной Богом¹¹.

Недвусмысленно «вавилонские» мотивы звучат в «Правиле Кюрила, митрополита руськаго», в котором состояние плененной Руси изображается образами, навеянными книгами пророков Иеремии и Иезекииля: «Не расея ли ны Бог по лицу всея земля? Не взяти ли быша грады наши? Не падоша ли сильнии наши князи остриемь меча? Не поведени ли быша в плен чада наша? Не запустеша ли святыя Божия церкви? Не томими ли есмы на всяк день от безбожных и нечистых поган?»¹² (ср.: Иер 21:7; 48:46; Пс 1:13; Иез 34:5-6 и др.). Аналогичные мотивы легко различаются и в «Словах» Серапиона, епископа Владимирского (1274-1275 годы)¹³. Эти памятники проповеднического красноречия XIII века также ориентированы на пламенные речи пророков, переживших пленение Иудеи. Иноплеменное иго («горкая... работа от иноплеменник») рассматривается епископом как заслуженное наказание Божие, избавиться от которого можно лишь на путях очищения от греха и преодоления маловерия¹⁴.

Наконец, интересующие нас параллели отыскиваются и в некоторых летописных текстах XIII века. К числу этих текстов относится первая часть рассказа Лаврентьевской летописи о «Неврюевой рати» 1252 года¹⁵, в которой можно увидеть прикровенное сравнение князя Андрея Ярославича с последним царем Иудеи Седекией¹⁶. Более ясно отсылка к идеологии «вавилонского плена» звучит в некрологе князя Глеба Васильковича Ростовского († 1278), сохранившемся в Симеоновской летописи, которая на этом участке содержит весьма ранние тексты¹⁷. Летописец, перефразируя слова пророка Иеремии (см.: Иер 21:12; 22:3), хвалит князя за то, что он, смирившись перед орудием Божьего гнева, сохранил твердую веру и совершил много добра своим людям: «от уности своя, по нахождении поганых татар и по пленении от них Русския земля, нача служити им и многи христианы, обидимыя от нихъ, избави и печалныя утешая, брашно свое и питие нещадно требующим подавая, и многу милостню нищимъ, убогимъ, сиротамъ, вдовицамъ, маломощным подаваше... и церкви многи създа и украси иконами и книгами»¹⁸. Ростовское происхождение этого текста неслучайно. Идеология «ордынского плена» пустила в Ростове глубокие корни. Ростовские князья Васильковичи были близки к великому князю Александру Ярославичу, поддерживали проводившуюся им «восточную» полити-

⁹ См.: Рамм Б. Я. Папство и Русь в X-XV веках. М.; Л., 1959. С. 128, 146-155; Флоря Б. Н. У истоков конфессионального раскола славянского мира (Древняя Русь и ее западные соседи в XIII в.) // Славянский альманах. 1996. М., 1997. С. 38-44; Он же. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.) // Исторический вестник. 2001. № 1 (12). С. 126-133, 139.

¹⁰ См.: Лаушкин А. В. К истории возникновения ранних проложных Сказаний о Михаиле Черниговском // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1999. № 6. С. 3-25.

¹¹ Памятники литературы Древней Руси (далее – ПЛДР). XIII век. М., 1981. С. 434.

¹² Русская историческая библиотека (далее – РИБ). СПб., 1908. Т. 6. Стб. 86.

¹³ См.: ПЛДР. XIII век. С. 440-454.

¹⁴ См.: Топоров В. Н. Святые и святость в русской духовной культуре. М., 1998. Т. 2. С. 252, 254.

¹⁵ См.: Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). М., 1962. Т. 1. Стб. 473.

¹⁶ См.: Лаушкин А. В. Идеология «ордынского плена» и летописные известия о «Неврюевой рати» // История и культура Ростовской земли. 2000. Ростов, 2001. С. 26-29.

¹⁷ По заключению М. Д. Приселкова, Симеоновская летопись передает здесь текст Троицкой, которая, в свою очередь, очень близка к Лаврентьевской (своду 1305 года), имеющей лауну за 1263-1283 годы (см.: Приселков М. Д. История русского летописания XI-XV вв. СПб., 1996. С. 151-154; Он же. «Летописецъ» 1305 г. // Века. Пг., 1924. Т. 1. С. 30; Он же. История рукописи Лаврентьевской летописи и ее изданий // Ученые записки ЛГПИ. 1939. Т. 19. С. 192, 195).

¹⁸ ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 18. С. 76.

ку, которая предполагала мирные отношения с Ордой¹⁹. Утвердившийся в историографии взгляд на них как на «ханских угодников», предателей интересов Руси²⁰, не находит подтверждения в источниках²¹. Тихая культурная работа, не прервавшаяся в первые десятилетия монгольского владычества в Ростове (в отличие от многих других городов) была оживотворена идеей духовного противостояния чужеземному игу и позволила сохранить и даже приумножить многое из того, что было накоплено в Залесской Руси в домонгольское время. Показательно, что церковное почитание памяти князя-мученика Михаила Черниговского с «вавилонской» и одновременно антиордынской окраской этого культа²² началось в третьей четверти XIII века (при князьях Борисе и Глебе Васильковичах и их матери Марии) именно в Ростове²³.

Таким образом, даже в литературной традиции второй половины XIII века, на редкость плохо сохранившейся, отыскивается ряд текстов, содержащих отдельные элементы интересующей нас идеологии. Большинство этих текстов имеет прямое или косвенное отношение к митрополиту Кириллу II, возглавлявшему Русскую Церковь с 40-х годов XIII века и до своей кончины в 1280 году.

Именно в правление Кирилла формируется культ святого Михаила Черниговского, что (еще и в силу его явного политического звучания) не могло обойтись без одобрения и благословения главы Русской Церкви. Не исключено даже, что в прежние годы Кирилл имел касательство к составлению первых записей о подвиге этого святого²⁴.

Как полагают многие исследователи, с Кириллом было связано появление «Жития» Александра Невского²⁵. Покинув Южную Русь в момент активного развития контактов между Римом и Даниилом Галицким (коронован папой в 1253 году), Кирилл связал свою дальнейшую судьбу с Александром Ярославичем, сторонником антилатинской ориентации²⁶. Неоспоримо то расположение, которое многократно выражал митрополит к князю. Он участвовал в возведении Александра на великокняжеский стол во Владимире в 1252 году, неоднократно встречался с ним, сам хоронил его и произнес на похоронах ставшие знаменитыми слова: «Чада моя, разумеите, уже заиде солнце земли Суздальской!»²⁷

Является очевидной принадлежность Кириллу или его окружению вступления к соборному «Правилу», выдержка из которого была приведена выше.

Без сомнения, был близок к Кириллу Серапион Владимирский, переехавший во Владимир и ставший епископом по его воле. На единомыслие архиереев указывают почти что текстологические совпадения между процитированным фрагментом «Правил» и 2-м «Словом» Серапиона²⁸. Есть между памятниками и смысловые совпадения в изображении недостатков церковной жизни (например, языческих пережитков). Видимо, эти совпадения отразили участие Серапиона в подготовке итоговых документов Собора 1273 (или 1274) года, на котором названное «Правило» и было принято²⁹.

¹⁹ См.: *Копанев А. И.* История землевладения Белозерского края XV-XVI вв. М.; Л., 1951. С. 16-19; *Борисов Н. С.* Русская архитектура и монголо-татарское иго (1238-1300) // Вестник Московского университета. Сер. IX. История. 1976. № 6. С. 68.

²⁰ См.: *Насонов А. Н.* Монголы и Русь. История татарской политики на Руси. М.; Л., 1940. С. 59.

²¹ См.: *Лаушкин А. В.* К истории возникновения... С. 10-12.

²² См.: там же. С. 13-14.

²³ См.: *Серебрянский Н. И.* Древнерусские княжеские жития: (Обзор редакций и тексты). М., 1915. Приложения. С. 51.

²⁴ См.: *Ставиский В. И.* «История монгалов» Плано Карпини и русские летописи // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1990 год. М., 1991. С. 197-203.

²⁵ См.: *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 266-267; *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели русской земли». М.; Л., 1965. С. 58-59; *Ужанков А. Н.* Некоторые наблюдения над «Словом о погибели Русской земли» (К вопросу о месте написания и времени присоединения его к «Житию Александра Невского») // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1998. Сб. 9. С. 118-125.

²⁶ См.: *Лихачев Д. С.* Указ. соч. С. 265; *Fubrmann J. T.* Metropolitan Cyril II (1242-1281) and the Politics of Accommodation // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas.* 24 (1976). H. 2. S. 166.

²⁷ ПЛДР. XIII век. С. 438.

²⁸ См.: *Гудзий Н. К.* Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отд. литературы и языка. М., 1952. Т. XI. Вып. 5. С. 455.

²⁹ См.: *Колобанов В. А.* К вопросу об участии Серапиона Владимирского в соборных «деяниях» 1274 г. // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 442-445.

Происхождение летописного отрывка о Неврюевой рати установить невозможно, однако не исключено, что этот текст мог принадлежать к краткому митрополичьему летописанию Кирилла II, о существовании которого писал М. Д. Приселков³⁰.

Что касается некролога Глебу Васильковичу, он возник под пером ростовского княжеского летописца³¹. При этом заслуживает внимания следующее обстоятельство. Спустя девять недель после смерти князя по приказу местного епископа Игнатия (и, без сомнения, с ведома нового ростовского князя Дмитрия Борисовича) останки Глеба были «изринуты» из княжеской усыпальницы в Успенском соборе и перезахоронены в одном из городских монастырей. Очевидно, что перезахоронение имело политический смысл³². Кирилл II не остался равнодушен к этому происшествию. Он сурово наказал епископа за самоуправство, отлучив его от службы. Игнатий получил прощение только после ходатайства князя Дмитрия, причем митрополит заповедал ему каяться в совершенном грехе «до своей смерти; осудил бо еси мертвеца, прежде суда Божия, а жива постыдяся, дары емля от него»³³. Решимость, с которой престарелый митрополит встал на защиту умершего князя, позволяет видеть в нем человека, симпатизировавшего покойному. Это доброе отношение к Глебу роднит митрополита с книжником, который составил посмертную похвалу князю.

Таким образом, есть основания предполагать, что в центре формирования идеологии «ордынского плена» стоял именно митрополит Кирилл II. Иерарх книжный и ревностный, много потрудившийся для укрепления благочестия в Русской земле, он сделал сознательный выбор в пользу той политики, которую проводил Александр Невский.

Ориентация на библейскую «концепцию выживания» просматривается не только в идеологической, но и в практической деятельности владыки. В полном соответствии с заповедями ветхозаветных пророков, он прилагал немалые усилия для очищения и упрочения веры в подчиненных ему землях. Активность Кирилла на этом поприще заметно выделяет его из череды прежних предстоятелей Русской Церкви. Митрополит постоянно объезжал свою митрополию, «учяше, наказуаше, исправляше»³⁴. Для духовного окормления тех чад Церкви, которые по какой-либо причине оказались в Орде, он в 1261 году учредил особую Сарайскую епархию. Прошедший по его инициативе церковный Собор 1273 (или 1274) года осудил наиболее тяжкие нестроения внутри Церкви (симонию, пьянство священников, нарушения в порядке богослужений, бытование языческих обычаев и др.) и принял необходимые решения для их преодоления. Особый размах имела деятельность Кирилла по исправлению и распространению норм канонического права, регулирующих церковную и повседневную жизнь верующих. Именно за неисполнение этих норм («зана не храним правил святых наших и преподобных Отец») Бог, по убеждению митрополита, и покарал Русскую землю владычеством «безбожных и нечистых поган»³⁵. По запросу Кирилла из Болгарии был прислан новый сборник канонических правил – так называемая Сербская кормчая, содержащая по сравнению с бытовавшим на Руси с XI века переводом Номоканона XIV титулов³⁶ более ясные и снабженные комментариями переводы правил. Памятник сразу же начал расходиться в списках. Уже через несколько лет после получения Сербской кормчей митрополит инициирует создание еще одного сборника канонических установлений, на сей раз специально ориентированного на русские реалии, – так называемой Русской редакции кормчей. В нее вошли тексты древнего перевода Номоканона XIV титулов и Сербской кормчей, а также некоторые дополнительные (в том числе и русские по происхождению) статьи. Новый сборник явился плодом тщательной редакционной работы его составителей (к числу которых, видимо, относился сам митрополит) и впоследствии из-за своей четкости и полноты стал особенно популярен на Руси³⁷. По поручению митрополита выяснением канонических вопросов занимался также ездивший к патриарху сарайский епископ Феогност³⁸. Кроме того, Кириллу

³⁰ См.: *Приселков М. Д.* Указ. соч. С. 148-149; *Лаушкин А. В.* Идеология «ордынского плена»... С. 29-30.

³¹ О редактировании ростовской летописи при князе Глебе Васильковиче см.: *Лаушкин А. В.* Малоизученный эпизод ростовского летописания второй половины XIII в. // *История и культура Ростовской земли.* 2001. Ростов (в печати).

³² См.: *Пресняков А. В.* Образование великорусского государства. М., 1998. С. 350. Примеч. 125.

³³ ПСРЛ. Т. 18. С. 77.

³⁴ ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 157.

³⁵ РИБ. Т. 6. Стб. 86.

³⁶ В зависимости от решения вопроса о месте выполнения этого перевода данный памятник канонического права определяется в литературе как «Древнеславянская кормчая» (*Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. М., 1978.) или как «древнейшая Кормчая Русской редакции» (*Милов Л. В.* О древнейшей истории кормчих книг на Руси // *История СССР.* 1980. № 5. С. 105-123).

³⁷ См.: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 139-209.

³⁸ См.: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Первая половина тома. М., 1900. С. 78-80.

приписываются некоторые статьи в новой редакции юридического сборника Мерило Праведное³⁹. Эта бурная работа по восстановлению и обновлению церковного законодательства была, без сомнения, опосредованно связана с установлением иноплеменного ига⁴⁰ и представляла собой форму религиозно-нравственного противостояния ему.

Болгарский князь Иаков-Святослав († 1273) называл митрополита Кирилла «Богом избранным пастырем» и «учителем... всеи Руси»⁴¹. Справедливость этих слов вряд ли подлежит сомнению. В горестное время, когда, по выражению летописца, «на хрестьяньске роде страх и колебанье, и беда упространися»⁴², Кирилл повел свою паству по непростому пути внутренней борьбы, пути «строения душ и сердец», единственному пути, который вел Русские земли к грядущему избавлению от власти иноплеменников. Без духовного очищения и сосредоточения «хрестьяньского рода» нельзя было не только заслужить прощение Всевышнего, но и решиться на открытую борьбу с поработителями. Митрополит хорошо понимал это. Даже то небольшое, что известно о нем, позволяет согласиться с мнением Е. Е. Голубинского, отводившего Кириллу II «среди других высших пастырей нашей Церкви» «одно из выдающихся мест»⁴³.

³⁹ См.: *Творогов О. В.* Кирилл // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1987. Вып. I (XI – первая половина XIV в.) С. 226.

⁴⁰ См.: *Тихомиров М. Н.* Воссоздание русской письменной традиции в первые десятилетия татарского ига // *Вестник истории мировой культуры*. 1957. № 3. С. 8-9.

⁴¹ Цит. по: *Щапов Я. Н.* Указ соч. С. 141.

⁴² ПСРЛ. Т. 1. Стб. 464.

⁴³ *Голубинский Е. Е.* Указ соч. С. 89. Противоположного мнения придерживался Пл. Соколов (см.: *Соколов Пл.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XVI в. Киев, 1913. С. 159-192).

К ОЦЕНКЕ БОГОСЛОВИЯ СЯТИТЕЛЯ ПЕТРА МОГИЛЫ, МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО

Чтобы оценить значение Православного Исповедания Веры, необходимо вспомнить историческую обстановку его появления. Падение Константинопольской Империи в 1453 году было катастрофой Вселенского Православия, вполне сопоставимой с его катастрофой в 1917 году. Для нас сейчас особенно важен один из аспектов этого события: Римско-Византийская Империя всегда поддерживала целостное здание христианской культуры, увенчанием которого было богословие. Пала Империя – не стало, в следующем поколении, и богословия. Говорили некоторые тогда, говорят и сейчас, что варварское завоевание было промыслительно нужно для предохранения Православия от западных инославных влияний. Это верно, но это еще не вся правда. Турки были заинтересованы не в том, чтобы сохранить в своем подчинении массу христиан, отделенных непроницаемым вероисповедным средостением от христиан западных, но в том, чтобы рано или поздно «потурчить» своих христианских подданных и вероисповедно, и этнически. Иначе зачем им было строжайше запрещать любые христианские школы – учреждения, необходимые и для народного, и для церковного бытия?

Катастрофа была, повторяю, всемирной: хотя Россия стояла на пороге своего нового великого призвания и соответствовала ему, например, в отношении государственном, в некоторых других отношениях она еще не была вровень со своим новым призванием. В частности, в области богословия Россия была в весьма незрелом состоянии, привыкши во всех трудных случаях апеллировать в Константинополь. Число святоотеческих творений, бывших в обращении в славянском переводе, было весьма ограничено, и среди них почти не было переводов, выполненных в России. Греческого языка никто не знал: когда князь Курбский бежал в Литву, он, имея серьезные богословские интересы, должен был изучать латынь, чтобы изучать, в латинских переводах, творения преп. Иоанна Дамаскина.

Но, как это ни странно, в таком же положении оказались и греки: они, говорившие на простонародном языке, не понимали больше языка Святых Отцов, которые до самой катастрофы блюли литературный классический язык, сформировавшийся еще до Рождества Христова.

В связи с турецким завоеванием очень многие греки уехали на Запад. Если пресловутое «Возрождение» первоначально было возрождением интереса к одним только латинским древностям, то впоследствии, благодаря в основном высокообразованным греческим эмигрантам, интерес перешел и на греческие древности, причем не только языческие, но и христианские. Благодаря изобретению книгопечатания, почти одновременно с падением Константинополя, творения Святых Отцов стали издаваться типографически. Получалось, что Святые Отцы, все менее доступные на Востоке, становились все более доступными на Западе. Конечно, среди тех греков, кто уезжал на Запад, было немало равнодушных к православию, или даже вообще к христианству; такие легко становились католиками или вливались в среду «гуманистов», соединявших христианские доктрины и понятия с элементами языческих воззрений. Но большинство тех, кто попадал в Италию или другие западные страны, оставалось настроенным не только патриотически, но и православно. Эта верность Православию могла проявляться и по прошествии очень долгого времени. Так, например, преподобный Максим Грек, родившийся в Западной Греции и все детство и молодость проведший на Западе, преимущественно в Италии, принявший там монашеский постриг в одном из католических монастырей, впоследствии избрал лучшее и переселился на Святую Гору Афонскую, откуда и был призван в Россию. Преподобный Максим послужил православному миру с помощью тех знаний, которые он получил в Италии. Тоже и многие другие: из самой Турецкой империи одаренные молодые люди приезжали учиться в Италию, стараясь выбрать университет, не зависящий непосредственно от папы, например, Падуанский.

Все живые силы народов, покоренных турками, были направлены на защиту Веры. Но защищать ее надо было не только от мусульман, но и от западных христиан, которые вели активную политику в Турции и искали личности и группы, на которые можно было бы опереться. Но и сами христиане в Турции искали себе союзников и покровителей во внешнем мире. Одной из самых известных жертв греко-западного альянса стал Кирилл Лукарис, патриарх сперва Александрийский (1601-1620), а затем Константинопольский (1620-1623, 1623-1633, 1633-1634, 1634-1635, 1637-1638). Уже эта хронология показывает всю бедственность положения Вселенского Патриархата. Но страшны были не только опасности для внешнего благостояния Церкви. С именем патриарха Кирилла связан один из самых больших соблазнов, постигавших Церковь в ее истории. Еще до патриаршества Кирилл побывал в Голландии и Англии и дружил с послами этих стран.

Плоды этих контактов были плачевны. В 1629 году в Женеве вышла по-латыни книжечка под титулом: «Исповедание веры преосвященнейшего Господина Кирилла Патриарха Константинопольского от имени и с согласия Патриархов Александрийского и Иерусалимского и прочих Предстоятелей восточных Церквей, написанное в Константинополе в месяце Марте 1629 года»¹. В 1633 году последовало новое издание, с прибавлением и греческого текста. Исповедание это почти полностью выдержано в кальвинистском духе. Оно нанесло тяжелый, двойной удар по Православию. Во-первых, протестанты получили возможность не только ссылаться на «восточные Церкви» в своей полемике с католиками (что для них, кажется, в данном случае было важнее всего), но и вести пропаганду Реформации среди православных. Во-вторых, Исповеданием Лукариса тут же начали пользоваться католики, доказывая, что Восточная Церковь впала в наихудшие ереси, и всякий, кто дорожит верой Соборов и Отцов, должен стать католиком или униатом. В частности, некоторыми своими успехами в Южной России уния обязана именно патриаршему Исповеданию: в крае давно уже боялись кальвинизма, потому что он начал распространяться среди поляков еще при жизни Кальвина и едва не стал господствующим исповеданием.

Со временем возникла целая линия апологетики, представители которой доказывали, что Лукарис не был автором Исповедания². В настоящее время можно считать доказанным, что Кирилл все-таки автор инкриминируемого текста³. Восточная Церковь ответила на этот вызов протестантизма целой серией поместных Соборов: Константинопольских 1638, 1642, 1672 и 1691 годов, Ясского 1642 года и Иерусалимского 1672 года.

Как уже сказано, публикация Исповедания Лукариса больно задела и Южно-Русскую Митрополию, входившую тогда в Константинопольский Патриархат. Счел нужным ответить на Исповедание Петр Могила (1596-1646), с 1633 года – Митрополит Киевский. Могила (Movile) происходил из знатного молдавально-молдовалашского рода. Отец его был господарем Валахии (1601-1607) и Молдавии (1607-1609). С 1612 года семья жила в изгнании, в Польше. Могила продолжал свое образование в православном Львовском братском училище, затем слушал лекции в различных университетах. Воевал с турками, служа в польской армии. В 1627 году («в очень и очень молодые годы», по Флоровскому⁴) избран «великим архимандритом» Киево-Печерской Лавры, который тогда был подчинен не Митрополиту, но непосредственно Патриарху Цареградскому. Став Митрополитом, он оставил Лавру в своем ведении. В Лавре Могила устроил в 1631 году высшее училище «для преподавания свободных наук на греческом, славянском и латинском языках», в которое влилось, после некоторого сопротивления, уже существовавшее в Киеве Братское училище, не такого высокого уровня, как новое Могилянское. Два задуманных Могилой колоссальных предприятия – издание исправленной славянской Библии и Житий Святых – смогли осуществиться только в следующем веке, но они осуществились именно благодаря усилиям Могила и иных с ним в деле поднятия русского богословского образования.

Этот иерарх вел блистательную антиуниатскую реконкисту. Многого говорит о нем как о православном «эллинофиле». В своем знаменитом Требнике Могила восстанавливал греческие молитвы и чинопоследования, отсутствовавшие в славянской традиции (например, молитву святого Софрония Иерусалимского на Великое водоосвящение). Он включил – впервые в славянском мире – в Постную Триодь полный Синодик в Неделю Православия – один из самых значительных вероучительных документов Православной Церкви. К сожалению, после немногих киевских и московских изданий Синодик перестали помещать в Триоди – разумеется, по причинам практическим. Митрополит Петр перевел сборник проповедей патриарха-исихаста Каллиста I (Киев, 1637).

И именно ему больше всего достается как «латинотворствующему». Флоровский поносит его без всякого удержу: «Догматических возражений против Рима у Могила не было. Он лично был уже как бы в догматическом единомыслии с Римом»⁵. «Крипто-романизму» Могила⁶ этот автор противопоставляет усилия прежних поколений малороссийских богословов, которые якобы «старались работать по греческим и славянским материалам»⁷. Думается, что эта антитеза натянута. Возьмем, к примеру, Катихизис Лаврентия Зизания, одного из «греко-славянских» героев Флоровского. Катихизис был издан в Москве в 1627 году, после суровой цензуры, сделанной по поручению Патриарха Филарета Никитича. Но несмотря на исправления, в

¹ Архиепископ Василий (Кривошеин) почему-то утверждает, что Исповедание издано «анонимно» – см. его статью «Символические тексты в православной Церкви» // Богословские труды. № 4. М., 1968. С. 20.

² Εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἐσθίας. 1978. Ὁ. 705-708.

³ Там же, а также: Архиепископ Василий. *Op. cit.*

⁴ *Протоиерей Г. Флоровский*. Пути Русского Богословия. Париж, 1937. С. 44.

⁵ *Op. cit.* Ὁ. 45.

⁶ *Op. cit.* Ὁ. 49.

⁷ *Op. cit.* Ὁ. 42.

книге осталось много неправильного, и именно латинского характера. Есть ошибки в учении о таинствах, и в самих их названиях очевидны латинизмы: утверждение (*confirmatio*), последнее елеосвященнопомазание (*extrema unctio*). Патриарх Филарет имел осторожность не выпускать этот Катихизис в широкое обращение⁸. Флоровский утверждает даже, что Катихизис был сожжен⁹. Последнее вряд ли верно: Катихизис Зизания всегда был в ходу у старообрядцев, которые пользовались Филаретовским изданием, а с XVIII века и переиздавали его. Это, между прочим, показывает всю беспомощность, все наивное неведение богословских проблем не только у старообрядцев, но и у вдохновляющихся их образцами романтиков возвращения к «допетровской Руси».

Сам Флоровский, впрочем, признает, что «поворот» происходил постепенно, и Могила, в сущности, не делал революции. Мое несогласие с ним в том, что он считает, по-видимому, возможным развитие в Южной России XVI-XVII веков богословия византийского стиля, я же считаю это невозможным, а следовательно, и неизбежным тот путь, по которому шел не только великий Митрополит, но и его мнимые «византийские» оппоненты. Оружейные фабрики культуры были в тот трудный момент только на Западе, и чтобы победить врага, надо было взять в руки это оружие и перенять у врага фабричное дело. Не так же ли поступали и Святые Отцы, когда они, с самого II века, широко и безбоязненно черпали в арсеналах языческого любомудрия стрелы для уязвления умов и сердец и пленения их под благое иго Христово? Там дистанция была еще гораздо больше: там было перед лицом Церкви язычество, здесь же христианство, хотя и умаленное и искаженное, но все же росшее из той же почвы, не вовсе чуждое и учению Христову, и преданию Святых Отцов. И как раз в XVII веке, на почве хронических споров католиков и реформатов о древней Церкви, происходит на Западе большой патристический подъем. Конечно, для самого Запада, внутренне далекого от Отцов, этот подъем мог иметь лишь ограниченное значение. Но для того, чтобы процвело святоотеческое православие у нас, и трудились в конечном счете Митрополит Петр и его современники, может быть, даже не отдавая себе в этом полного отчета. И что же получилось? В середине XX века премудрый профессор-протоиерей из своего кабинета, уставленного западными учеными трудами и западными изданиями Святых Отцов, вершит всемирный суд, воздавая каждому в меру его отступления от вечных и непреложных византийских образцов. Эта концепция грешит не только крайним высокомерием; она отрицает континуитет Предания, она отрицает Промысл Божий о Церкви, она, в конечном счете, антиисторична, хотя предназначена именно для понимания истории. Невозможно умалить заслуги великого эрудита, глубокого богослова и острого психолога, но я не могу и умолчать о моем несогласии с его концепцией: вырубая богатырскими взмахами «дебри» послевизантийских веков, он, а точнее, его романтические последователи рискуют оказаться на пустом месте, имя которому – утопия. Так бывает с теми, кто берет на себя суд над Церковью.

В деятельности Митрополита Петра Могилы был, действительно, момент, когда она получила всецерковную санкцию. Я имею в виду, конечно, его «Православное Исповедание Веры соборная и апостольская Церкве восточная». Могила делит авторство его со своими ближайшими сподвижниками – игуменом Исаией Трофимовичем Козловским и Сильвестром Коссовым, будущим преемником Могилы на Киевской кафедре. Православное Исповедание явилось реакцией на Исповедание Лукариса, но имело и гораздо более широкую цель: не только обозначить отличия Православия от протестантства и католичества, но и дать цельное положительное изложение Веры для катихизического обучения, которое всегда было важной задачей Церкви. В 1640 году Православное Исповедание было предметом суждения Собора в Киеве. Собор, начавшийся 8 Сентября в Софийском соборе, отобранном Могилкой у униатов, в своих шести заседаниях внес несколько исправлений, но в целом высоко оценил труд составителя. Однако Могиле этого было недостаточно. Он представил Православное Исповедание на суд восточных Патриархов. Сначала Исповедание было рассмотрено поместным Собором в Яссах, на молдавальной родине Могилы. Созвал Собор господарь Василий Лупул. (Флоровский, во всем старающийся принизить значение Исповедания, называет этот Собор «совещанием»¹⁰). В Соборе участвовали в звании Патриарших экзархов Митрополит Никейский Порфирий и Мелетий Сириг, «один из самых значительных греческих богословов XVII века»¹¹. На Соборе были епископы и другие клирики Молдавальной и три представителя Киевской Митрополии, и в их числе Исаия Козловский. Греческий исследователь подчеркивает, что греческие участники Собора старались удалить из Исповедания Могилы следы римо-католического влияния¹², хотя и соглашается с учеными, утверждающими, что невоз-

⁸ Православная Богословская Энциклопедия. Т. IX. СПб., 1908. Ст. 209-210.

⁹ Флоровский. *Op. cit.* Ó. 42.

¹⁰ *Op. cit.* Ó. 50.

¹¹ *Op. cit.*

¹² ΕΕ. Εάνιβñç, ÔΝ ατáιáóéèÑ éár óðíáτééèÑ ιçíáσá öýò “ñèτáιñò éáèτéééýò ΕÁéèèçóβáð, ô. II, Graz-Austria, 1968. Ó. 584.

можно определить в деталях, что было в тексте до изменений, внесенных греками, и что появилось благодаря им¹³. 15 Сентября 1642 года Мелетий Сириг принял за перевод Православного Исповедания на новогреческий язык с латинского, на котором Исповедание было представлено Ясскому Собору. И. Кармирис считает, что работа над переводом была закончена уже 30 Октября того же года¹⁴. Но это противоречит Посланию Патриарха Константинопольского Парфения от 11 Марта 1643 года¹⁵. В Послании этом говорится об Исповедании: «мы нашли, что оно последует догматам Христовой Церкви и согласно со священными канонами, ни в чем ей не противоречит... Мы утверждаем его... и объявляем общим соборным мнением, что всякий благочестивый православный христианин, <слушающийся> Восточной и Апостольской Церкви, должен читать его и не отвращаться. Почему и подписано во всегдашнюю крепость». Кроме Патриарха Цареградского, Послание подписали Патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, 9 архиереев Вселенского Патриархата и 13 чинов Великой Церкви: это самое представительное соборное деяние¹⁶. В тексте Послания делается очень существенная оговорка. Иерархи утверждают только то, что уже переведено на новогреческий. То, что еще не переведено, они не пересмотрели и поэтому пока не утверждают. Это – вторая часть Исповедания, или «Надежда», если следовать плану Исповедания, или «Любовь», если исходить из порядка, в каком три добродетели перечислены в Патриаршем Послании. В любом случае, сперва переведено то, что относится больше к вероучению, а напоследок оставлено то, что имеет отношение более к морали. Получается, что в момент написания Послания полного перевода Исповедания еще не было.

Это замедление с апробацией Исповедания в полном виде восточными иерархами¹⁷ позволяет в хорошую сторону понять дальнейшие действия Петра Могилы. Флоровский утверждает, что Могила не согласился со всеми греческими исправлениями и издал свой текст¹⁸. Но скорее нужно согласиться с Б. Груздевым, который считает, что «Петр Могила не дождался возвращения «Исповедания» с Востока»¹⁹ и именно поэтому издал в Киеве, в 1645 году свой труд, по-польски и на местном южнорусском наречии. Это издание получило название «Собрание краткия науки о артикулах верь». С этого момента начинается раздельное существование двух текстов – «киевского» и «греческого». В катихизической литературе была крайняя нужда, и поэтому в следующем, 1646 году «Собрание краткия науки...» перепечатывается во Львове, а в 1649 году, после некоторых изменений, и в Москве, где книгу стали называть «Малый Катихизис», в отличие от Большого, Зизаниева. Как отмечает Груздев, «Малый Катихизис» есть сокращение «Православного Исповедания». Некоторые пункты в двух версиях изложены различно, иногда подробнее в «Малом Катихизисе», но чаще наоборот. В приложении к «Малому Катихизису» даны «Символ святого Афанасия», изложение веры святителей Анастасия Антиохийского и Кирилла Александрийского, изложение о вере святого Максима (с этих пор указанные тексты стали печатать в приложении к изданиям Псалтири), а также слово о вере патриарха Константинопольского Геннадия. Московское издание 1649 года имеет авторитет у старообрядцев и неоднократно переиздавалось ими.

Гораздо больший авторитет получил текст, обработанный и переведенный Мелетием Сиригом. Первое издание Православного исповедания по-новогречески и по-латыни (латинский текст был, разумеется, приведен в соответствие с греческим) вышло в 1667 году в Амстердаме, иждивением великого драгомана Порты Панагиота Никусия, для бесплатной раздачи. Тексту Исповедания в этом издании (как и в последующих) были предпосланы Деяние 4-х Патриархов от 11 Марта 1643 года и Окружное Послание Иерусалимского Патриарха Нектария от 20 Ноября 1662 года, где Патриарх рекомендует Исповедание как краткое, ясное, подлинное, чистое и беспримесное Православное Исповедание.

Второе издание было сделано по просьбе Иерусалимского Патриарха Досифея на средства валашского господара Иоанна Константина Басарабы, для бесплатного распространения. Оно вышло в Бухаресте, в 1699 году. В последующие три века было много других изданий на языках православных народов и на западных языках.

В 1684 году по благословию Патриарха Московского Иоакима с греческого текста Исповедания был сделан славянский перевод. В 1694 году Митрополит Киевский Варлаам Ясинский просил Царей Иоанна и

¹³ A. Malvy, M. Viller. La Confession de Pierre Mogila. Paris, 1927. P. LXVIII.

¹⁴ Op. cit. Ó. 592.

¹⁵ Греческий текст: Op. cit. Ó. 592-593.

¹⁶ Кармирис. Op. cit. Ó. 585.

¹⁷ Пападопуло-Керамевс на основании одной рукописи утверждал, что новогреческий перевод закончен в 1649 году. Кармирис поправляет 1649 на 1642: op. cit. Ó. 592.

¹⁸ Op. cit. Ó. 50.

¹⁹ Православная Богословская Энциклопедия. Т. IX. Ст. 209.

Петра и Патриарха Адриана об издании книги, которое и состоялось в 1696 году. Патриарх снабдил Исповедание своим «увещательным изъяснением». Патриарх отмечает опасности для Православия со стороны католиков, лютеран и кальвинистов и особенно серьезно относится к тому, что протестанты в Польше и Швеции печатают свои катихизисы на славянском языке. Патриарх самыми высокими словами оценивает труд Митрополита Петра Могилы: «Сочини сию Богодухновенную книгу, наполнив ю чистейшия воды богословских учений и разсуждений». К русским изданиям прилагается часть 3-го слова преподобного Иоанна Дамаскина о святых иконах.

Итак, весь православный и инославный мир узнавал православную веру из Исповедания Петра Могилы. Так продолжалось до конца XIX – начала XX веков, когда целый ряд русских богословов объявил войну западным влияниям. О ярком эпизоде этой борьбы напоминает в указанной статье Архиепископ Василий. В сентябре 1915 года в Московской Духовной Академии ее инспектор и профессор архимандрит Иларион²⁰ произнес речь под характерным названием «Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия». Призывая на борьбу с «латино-немецким засильем» в богословии, архимандрит Иларион особенно нападает на понятия удовлетворения и заслуги. Однако, как не без иронии отмечает Архиепископ Василий, богословие самого Илариона весьма односторонне: в его сотериологической концепции «нет места не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова, а только для Его Рождества и Воплощения»²¹.

XX век отмечен новым и очень большим подъемом патристики. И это само по себе конечно чрезвычайно ценно, хотя это и не решает всех задач церковного магистериума.

В наше время стало хорошим тоном порицать «схоластику», «школьное богословие». Многие хотели бы изъять из обращения и «Православное Исповедание» Митрополита Петра Могилы. Посмотрим, что говорит об Исповедании проф. И. Кармирис, критик более других обстоятельный и объективный. Кармирис отмечает, что Могила «определенно и ясно изложил догматы Православной Церкви, противопоставив свое Исповедание кальвинистскому Лукариса и католическим исповеданиям... Исповедание объемлет... почти всю догматическую и нравственную часть православного учения». Отмечая следы латинских влияний в исповедании, Кармирис считает, что после исправлений М. Сирига «схожесть Исповедания с современными ему латинскими катихизисами стала более внешней, состоящей преимущественно в форме, в методе, в расположении и разделении материала и в его изложении, и наименее всего в учении, так что в целом и по существу Исповедание получилось православным на деле, а не только в названии»²².

В каких же доктринальных заимствованиях у латинян уличает Кармирис Православное Исповедание? Это: состояние Адама до грехопадения²³, происхождение человеческой души²⁴, «заповеди церковные»²⁵, «пресуществление» и поклонение Св. Дарам²⁶, характер канонических наказаний и епитимий в таинстве покаяния²⁷, поминовение усопших как помощь им²⁸, разделение священства на «духовное» и «таинственное»²⁹. Кармирис считает, что и здесь мы имеем дело скорее с внешним влиянием³⁰. Кармирис подчеркивает, что «во всех почти догматических различиях между Православной и Римской Церквями Исповедание Могилы хорошо излагает православное учение, отвергая соответствующее латинское», хотя и не в полемическом духе³¹.

Попробуем разобраться в замечаниях греческого профессора. Прежде всего заметим, что отвержению подлежит не «латинское» как таковое, но неверное, по слову Апостола: «Все испытывайте, хорошего держитесь»³².

Теперь – по пунктам обвинения. Учение католичества о состоянии Адама до греха построено на Августиновском учении о природе и благодати. «Первоначальная праведность», по римскому воззрению, есть один из «сверхъестественных даров» благодати Божией первозданному человеку. Ни намек на это до тон-

²⁰ Троицкий, впоследствии архиепископ.

²¹ *Op. cit.* Ó. 28.

²² *Кармирис.* *Op. cit.* Óб. 583, 587, 589.

²³ 1, 23, 103.

²⁴ 1, 28.

²⁵ 1, 87-95.

²⁶ 1, 56, 106.

²⁷ 1, 113.

²⁸ 1, 64, 65.

²⁹ 1, 108, 109.

³⁰ *Op. cit.* Ó. 588.

³¹ *Op. cit.*

³² 1 Фесс 5:21.

костей разработанное католическое учение мы у Могилы не находим. И Архиепископ Василий, перечисляя погрешности Могилы, не находит нужным повторять это обвинение³³, хотя опирается на труд Кармириса³⁴.

О происхождении души мы находим в истории христианства следующие мнения:

- 1) Предсуществование – платоническое учение, разделявшееся Оригеном и его последователями Дидимом и Евагрием и осужденное V Вселенским Собором.
- 2) Эманация – пантеистическая доктрина, разделявшаяся гностиками и другими паракристианскими еретиками.
- 3) Традуцианизм – грубо материалистическое представление Тертуллиана: «душа всевается в утробу вместе с плотью». По свидетельству блаженного Иеронима, многие на Западе разделяли эту идею.
- 4) Генерацианизм – учение о том, что душа рождается от душ родителей, как тело рождается от их телесного соединения. По свидетельству блаженного Иеронима, большая часть западных в его время придерживалась этого воззрения.
- 5) Креацианизм – учение о том, что Бог творит каждую душу одновременно с телесным зачатием.

Именно последнее воззрение довольно энергично выражено в Исповедании. Но если мы посмотрим 1, 28, мы увидим, что Могила оспаривает традуцианизм – представление о происхождении души «от семени человеческого», и утверждает, что «душа бывает от Бога», «от Бога дается душа». Эти две формулы недостаточно определены, их можно понимать и в смысле креацианизма, и в смысле генерацианизма, которые и по существу нетрудно сочетать, если мы вспомним понятие синергии: как говорит Климент Александрийский, «человек становится образом Божиим, поскольку человек соучаствует (ὀβίαῖν) в рождении человека»³⁵. Такое понимание тайны происхождения души, которое сочетает сотворение души Богом и соучастие в этом родителей, представляется наилучшим, поскольку оно позволяет понять все связанные с этим богословские вопросы, объясняет и неповторимость каждой души как уникального образа Божия, и единство рода человеческого. Это понимание не находится в формальном противоречии с текстом Православного Исповедания, которое обвиняется в нетрадиционном для Православия догматизировании креацианизма.

Провозглашение «заповедей церковных» наряду с Заповедями Божиими создает, разумеется, болезненную проблему для тех, кто воспитан исключительно на авторитете Библии. Однако само Священное Писание дает целый спектр значений слова «заповедь». Это слово может означать распоряжение, приказание³⁶. В одном месте это слово означает не безусловное повеление Божие, но повеление пророка, обусловленное греховной испорченностью людей³⁷. Ввиду такой иерархии смыслов «заповеди Церкви» не представляются покушением на авторитет Писания, так как никто из православных не сомневается в необходимости послушания Церкви и, с другой стороны, никто не станет выводить непосредственно из Священного Писания такие подробности церковной дисциплины как, например, четыре многодневных поста. То, что само выражение «заповеди Церкви» имеет латинское происхождение, несомненно. Фома Аквинский различает заповеди Божии и заповеди Церкви, но при этом указывает на второстепенность вторых.

Термин «пресуществление» – не неологизм: он встречается уже у Леонтия Иерусалимского (VI век). Употребление этого слова в применении к Евхаристии, конечно же, началось по примеру католического богословия. Но это – всего лишь терминологическое заимствование. О богословском влиянии можно было бы говорить только тогда, когда была бы эксплицитно усвоена вся аристотелевская метафизика с учением о субстанции, акциденции и прочее, которая в схоластике стоит за термином *transsubstantiatio*. У Могилы данный термин – вовсе не единственный: тайносовершение Евхаристии называется также преложением, премением. Слово «пресуществление» принято и усвоено русской церковной традицией³⁸, в том числе и старообрядческой³⁹. Что касается поклонения Св. Дарам, оно требуется православным благочестием, как во время Литургии, так и вне ее. О специфически же западных духовных упражнениях пред Св. Дарами Могила не говорит ни слова.

Подозрительное отношение к тому, что «подобает быти канон и епитимия» в таинстве покаяния, происходит из отвержения латинского учения о сатисфакции. Но как раз его-то Могила и не высказывает. Мы не хотим рассматривать покаяние по аналогии с судопроизводством, предпочитая другие образы. Если мы

³³ Ор. cit. Ó. 21-22.

³⁴ В первом издании: Εἰσαγωγή, 1953.

³⁵ Педагог, II, 10.

³⁶ Ин 11:57; Деян 17:15; Кол 4:10.

³⁷ Мк 10:5.

³⁸ См. Служебник.

³⁹ «Малый Катихизис».

возьмем аналогию с лечением (она часто называется как более адекватная и традиционно православная), то и здесь необходимою частью будет метод лечения.

К сожалению, среди современных греков получило некоторое распространение протестантское мнение, что молитвы Церкви и отдельных Ее членов о умерших ничем не могут им помочь и служат всего лишь выражением любви к ним живых. От дальнейших комментариев можно воздержаться.

Новозаветные книги⁴⁰ говорят о всеобщем священстве верных. Это настолько очевидно, что протестанты решили, что *только* о таком священстве они и говорят. Конечно, они неправы, потому что церковная традиция, можно сказать, единогласно свидетельствует о священстве сакраментальном. Но и о всеобщем священстве говорят Отцы: Климент Александрийский, Исаия, Нил Синайский, Исидор Пелусиотский, Арефа Кесарийский, Феофилакт Болгарский.

Архиепископ Василий, кроме этого, усматривает у Могилы учение о *character indelebilis* таинства священства. Я считаю, что для этого нет оснований. Неопределенные выражения Исповедания нужно понимать не в католическом смысле «неразрушимой печати», но в антипротестантском смысле: священство – не должность, которую теряешь, уходя в отставку, но сан, который сохраняется до конца жизни.

Моила иногда с решимостью вводит схоластическую терминологию: например, материя таинства (вещь), форма (вид словес), необходимое намерение (мысль изреченная)⁴¹. Но говорить, что «Православное Исповедание всецело усваивает латинскую схоластическую терминологию»⁴², – огромное преувеличение. Говорить об усвоении, к примеру, указанных терминов можно было бы тогда, когда они, как в схоластике, употреблялись бы при определении каждого таинства.

Все сказанное должно убедить в том, что когда исследование переходит в критику с целью понизить церковный авторитет Православного Исповедания, исследование само понижает свой уровень, переходя в низы придинок. Если работать таким методом, можно бросить тень *на что угодно*. Можно подорвать авторитет Никео-Константинопольского Символа Веры, как и сделал один недавно умерший священник, буквально не оставивший в своей маленькой статье камня на камне от Символа. Да что там Символ! Как много неудобного и неприятного для высокомерного самомнения, в том числе и самого «ортодоксального», и в самом Священном Писании!

Архиепископ Василий высказался в указанной статье о Православном Исповедании не в силу специального интереса к этому «памятнику», но в связи с подготовкой к новому «Вселенскому Собору». Такой Собор он считал возможным. Его не смущало ни плачевное эмпирическое состояние «православной Полноты», при котором Собор может только обнаружить для всех те глубокие разногласия, которые существуют между Поместными Церквями (и которые в наши дни еще более сильны, чем в 1968 году), ни такой очевидный формальный дефект, как отсутствие православного Императора, так как Православная Церковь знает только такие Вселенские Соборы, которые были созваны Императорами. Тем не менее отношение Архиепископа Василия к предполагаемому Собору достаточно сдержанное. Так, он высказывается против издания от лица Собора нового «единого исповедания православной веры», не без основания опасаясь, что при составлении такого исповедания «немота человеческая неизбежно выявится... во всей своей неприглядности». Архиепископ Василий также справедливо предостерегает от свойственного, в частности, католической Церкви обыкновения официально высказываться по всевозможным проблемам со всевозможной полнотой и подробностью. И в то же время очень часто нам не хватает голоса церковного магистериума, который давал бы верующему народу четкие установки в трудных вопросах веры и жизни.

Архиепископ Василий предлагает будущему Вселенскому Собору запечатлеть своим авторитетом несколько древних вероопределений, не позже XV века, и отказать в этом другим вероучительным документам, в том числе и Православному Исповеданию Митрополита Петра Могилы. Не судя о том, что достойно стать на один уровень с определениями Вселенских Соборов, а что – нет, выскажу мнение, что «депозит веры» Православной Церкви – шире тех пределов, какие положил ему Архиепископ Василий. В него включаются и Ответы Патриарха Иеремии II тюбингенским лютеранским теологам, и Исповедание Митрополита Петра Могилы, и Катихизис Митрополита Филарета, и многое другое. Не нужно бояться могущей быть усмотренной здесь разноплановости этих документов. Можно сделать сравнение с Книгой Правил, где есть даже правила, противоречащие одно другому, правила более поздние, отменяющие прежние, что не стало причиной удаления правил, не соответствующих современной церковной жизни. В богословии при единстве ве-

⁴⁰ 1 Пет 2:5, 9; Откр 1:6; 5:10; 20:6.

⁴¹ 1, 100.

⁴² *Архиепископ Василий*. Op. cit. Ó. 21.

ры есть различные методы, различные пути, различные школы и направления, и все они – не только наша история, но и наше богатство, нужное нам и теперь, и в будущем.

«ОДНА ИЗ НРАВСТВЕННЫХ СИЛ»:
 ВЕРА В ПУБЛИЦИСТИКЕ П. А. ВАЛУЕВА
 (1879-1880)*

Нет надобности доказывать, что отношения между государственной властью и Церковью в России в XIX столетии не были ни простыми, ни идиллическими. Исследование этих отношений, в последние годы возобновившееся после длительного перерыва, бесспорно, значимо для понимания как церковной истории, так и истории Российской империи. Империи, которой правил православный царь, где даже инославные государственные деятели, нередко достигавшие высших правительственных постов, не ставили под сомнение исключительное значение православия в жизни страны и где, в то же время, годами накапливались взаимные претензии между властью и духовенством, десятилетиями сохранялись напряженные отношения между обер-прокурорами Святейшего Синода, возглавлявшими «ведомство православного исповедания», и иерархами Церкви. «Византизм в России» оставил не менее богатый опыт «надежд и неудач», связанных с историей Церкви в христианском государстве, нежели «византизм древний»¹. И этот опыт, быть может, не завершившийся, а только временно прерванный, нуждается в осмыслении.

В частности, нуждается в осмыслении правительственная политика в отношении Церкви. И понимание ее, конечно же, едва ли возможно без тщательного изучения тех представлений и мотивов, которыми руководствовались императоры и высшие сановники империи, определявшие и разрабатывавшие тот или иной правительственный курс.

В пореформенный период заметное влияние на правительственную политику в отношении Церкви оказывал Петр Александрович Валуев. Его никак нельзя отнести к забытым государственным деятелям. Еще в советское время, когда исследование политики самодержавия отнюдь не считалось приоритетным, Валуеву, едва ли не единственному из министров внутренних дел XIX века, был посвящен развернутый биографический очерк, написанный П. А. Зайончковским². Большое внимание различным инициативам и проектам П. А. Валуева уделялось в монографиях П. А. Зайончковского, Л. Г. Захаровой, В. Г. Чернухи³. Роль Валуева в преобразовании быта духовенства в 1860-е годы не так давно была рассмотрена в исследовании С. В. Римского, назвавшего Петра Александровича «автором церковной реформы»⁴.

Число работ, посвященных П. А. Валуеву, растет с каждым годом⁵. Причем исследователи, особенно в последние годы, пишут о нем с большим сочувствием, чем современники, как правило, отзывавшиеся о взглядах и деятельности Петра Александровича весьма скептически. Различие это столь разительно, что не могло остаться незамеченным. Так, к примеру, саратовский историк А. Э. Гетманский, отмечая «несправедливость» современников к Валуеву, находит, что вследствие этого он «недооценен и даже очернен усилиями нескольких поколений историков». Впрочем, видя в Валуеве «удачливого государственного деятеля, тонкого знатока человеческих душ» etc, автор в результате все же признает, что «его благие намерения оказались

* Статья подготовлена при содействии РГНФ (проект № 00-01-00028а).

¹ Подробнее об этом см., в частности: *Протоиерей Георгий Флоровский*. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории / *Протоиерей Георгий Флоровский*. Догмат и история. М., 1998. С. 256-291.

² См.: *Зайончковский П. А.* П. А. Валуев: (Биографический очерк) // *Дневник П. А. Валуева, министра внутренних дел*. М., 1961. Т. 1. С. 17-54.

³ См.: *Зайончковский П. А.* Отмена крепостного права в России. 3-е изд. М., 1954. М., 1968; *Его же*. Проведение в жизнь крестьянской реформы 1861 г. М., 1958; *Его же*. Кризис самодержавия на рубеже 1870-1880-х гг. М., 1964; *Его же*. Правительственный аппарат самодержавной России в XIX в. М., 1978. *Захарова Л. Г.* Земская контрреформа 1890 г. М., 1968; *Ее же*. Самодержавие и отмена крепостного права в России (1856-1861). М., 1984. *Чернуха В. Г.* Крестьянский вопрос в правительственной политике России (60-70-е гг. XIX в.). Л., 1972; *Ее же*. Внутренняя политика царизма с середины 50-х до начала 80-х гг. XIX в. Л., 1978; *Ее же*. Правительственная политика в отношении печати (60-70-е гг. XIX в.) Л., 1989.

⁴ *Римский С. В.* Православная Церковь и государство в XIX в. Ростов-на-Дону, 1998.

⁵ См., в частности: *Секиринский С. С.* Петр Александрович Валуев // *Российские консерваторы*. Сб. ст. М., 1997; *Иванова Г. П.* Государственная деятельность и политические взгляды П. А. Валуева (40-60-е гг. XIX в.). Дис. на соиск. уч. степ. к. и. н. Воронеж, 1995; *Гетманский А. Э.* Политические взгляды и государственная деятельность П. А. Валуева (70-80-е гг. XIX в.). Дис. на соиск. уч. степ. к. и. н. Саратов, 2001. Большое внимание уделено П. А. Валуеву в работе *А. И. Миллера* «"Украинский вопрос" в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.)». СПб., 2000.

ненужными и несвоевременными». И тем не менее (опять же вопреки словам Гетманского про «100 лет исторического полузабвения») историки обращаются к предположениям и оценкам П. А. Валуева гораздо чаще, чем, например, к суждениям таких не менее крупных государственных деятелей, как Н. А. Милютин, М. Н. Муравьев, князь П. П. Гагарин, А. В. Головнин или князь А. И. Барятинский⁶.

Столь пристальное внимание к Валуеву во многом связано с его известным дневником, значительная часть которого была опубликована в 1961 году П. А. Зайончковским⁷. Благодаря блестящей публикации и превосходным комментариям, исследователи без особого труда и тяжких изысканий могли оценить достоинства дневника и его автора. Богатый фактический материал, «панорамический» взгляд на происходящее, яркие, хотя и не всегда ясные, характеристики и обобщения – все это очаровывало историков и принесло Петру Александровичу славу выдающегося государственного деятеля.

Однако, несмотря на признание и постоянный интерес исследователей, многое в деятельности П. А. Валуева по-прежнему остается неясным. Не до конца понятна эволюция его мировоззрения от «кружка 16-ти» до увлечения сочинениями В. С. Соловьева в последние годы жизни, когда живший на грани нищеты сановник выходил (денег на извозчика не было) лишь в церковь и в Государственный совет⁸. Как соединялись в нем пристрастие к европейским формам и восхищение московскими приходскими храмами, которые он считал «самым интересным в Москве» и его чувствам «самым симпатичным»? Как, находясь в конце 1870-х годов в центре политических интриг, погруженный в дела управления, проведения репрессивной политики и проч., он в то же время обращал своих собеседников к мыслям о вере и Церкви?⁹

Ответ на эти и многие другие вопросы потребует, вероятно, привлечения новых источников, круг которых далеко не исчерпан. В отличие от дневников, всеподданнейших докладов и записок Валуева, его обширнейшая переписка изучена пока еще только частично, а публицистика, пожалуй, и того меньше. Между тем без тщательного анализа данных источников нельзя дать полной характеристики жизненного пути и крайне разносторонней деятельности П. А. Валуева, иные направления которой до сих пор лишь поверхностно освещались в историографии. В частности, это относится и к его публицистике конца 1870-х годов.

Хорошо известно, что в 1879 году П. А. Валуев организовал на казенный счет издание еженедельной политической газеты «Отголоски» и фактически руководил ею (а затем – созданным на ее основе журналом) на протяжении трех лет, опубликовав за это время (1879-1881 годы) более двухсот собственных статей¹⁰. В монографии В. Г. Чернухи дана общая характеристика направления этого издания, показана роль Валуева в его создании и популяризации в правительственных сферах, рассмотрен вопрос об источниках финансирования газеты¹¹. Но, как ни странно, статьи самого П. А. Валуева не исследовались. Отчасти это объясняется тем, что, как правило, статьи в «Отголосках» печатались без подписи и, просматривая газету, крайне трудно, если только возможно, точно установить автора того или иного материала. Лишь трепетное отношение Валуева к своим литературным трудам и к своему архиву давало надежду отыскать следы его «работы по роли публициста “Отголосков”». В результате в личном фонде Валуева в РГИА удалось обнаружить список статей Петра Александровича, опубликованных в «Отголосках» в 1879 и 1880 годах (то есть до преобразования газеты в журнал)¹².

⁶ См.: *Гетманский А. Э.* Политические взгляды и государственная деятельность П. А. Валуева (70-80-е гг. XIX в.). Автореф. дис. на соиск. уч. степ. к. и. н. Саратов, 2001. С. 3-6, 10, 18.

⁷ Дневник П. А. Валуева, министра внутренних дел. Т. 1-2. М., 1961. Хорошо известна также часть дневника, опубликованная ранее В. Я. Яковлевым-Богучарским и П. Е. Щеголевым (см.: Валуев П. А. Дневник (1877-1884). Пг., 1919. Характерно, что записи П. А. Валуева за 1847-1860 годы, опубликованные в «Русской старине» (1891, № 4-11), используются гораздо реже.

⁸ О последних годах жизни П. А. Валуева см.: *Кони А. Ф.* Из лет юности и старости // *Кони А. Ф.* Собр. соч. в 8 т. М., 1969. Т. 7. С. 119-124; а также переписку П. А. Валуева с К. И. Вороничем (ОР РНБ. Ф.126 (П. А. Валуев). Д. 14).

⁹ См. воспоминания К. И. Воронича о П. А. Валуеве в ОР РНБ (Ф.126 (П. А. Валуев). Д. 13. Л. 1-10).

¹⁰ См.: *Валуев П. А.* Дневник (1877-1884). Пг., 1919. С. 34. В словаре С. А. Венгерова отмечено: «...Почти в каждом № [«Отголосков». – А. М.] одна из статей писана или переведена Валуевым; оригинальные статьи обыкновенно трактуют о вопросах финансовых и политических, переводные – о новостях в мире науки...» Списка статей С. А. Венгерова не приводит, указывая лишь работы, переизданные П. А. Валуевым в 1881 году под псевдонимом «Б. М.» (бывший министр) // *Венгеров С. А.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1895. Т. 4. Отд. 2. С. 56.

¹¹ См.: *Чернуха В. Г.* Правительственная политика в отношении печати (60-70-е гг. XIX в.). Л., 1989. С. 112-117.

¹² РГИА Ф. 908 (П. А. Валуев). Оп. 1. Д. 303. Л. 21-24. Список, выполненный писарским почерком, находится в деле, где собраны материалы, связанные с изданием газет «Северная почта», «Правительственный вестник», «Отголоски», и состоит из двух частей, озаглавленных соответственно «Отголоски за 1879 год» и «Отголоски за 1880 год». Каждая часть представляет собой перечень номеров, против каждого из которых указаны названия одной-двух статей (в № 3 и 8

В эти годы П. А. Валуевым выдвигалась, в том числе и в газетных статьях, обширная задача пересмотра всего совершенного в пореформенное время. «...Мы обязаны оглянуться на прожитые нами годы, – писал он по поводу покушения на Александра II в ноябре 1879 года, – и проверить самих себя на то, что нами было сделано. Мы должны вспомнить, какие понятия насаждались в окружающей нас среде, какие начала господствовали, какие цели преобладали, чьи голоса брали верх и чьи были заглушаемы. Мы видим, что посреди добрых семян выросли и разрослись плевелы. Нам нужно знать, под какою личиной и во имя какого доброго семени эти сеялись»¹³.

Результатом такого пересмотра должен был стать общий поворот во внутренней политике, предполагавший «перемену в предпоставленных целях или в выборе средств к достижению целей». «...Опыт часто указывает на необходимость таких перемен, – утверждал Валуев, ссылаясь на политическую борьбу тех лет в Германии, – а когда необходимость указана, ошибкою бывает не новое направление и новые способы действия, но упорство в сохранении прежних»¹⁴. «...Минута исторической важности, – делился Валуев весной 1879 года своими надеждами с графом М. Т. Лорис-Меликовым. – Чем быть России – решится в 1879-м и 1880 году»¹⁵.

Доказывая необходимость коренного «поворота в государственных делах» или даже проведения «реакционной политики», Валуев прежде всего указывал на целый ряд покушений, совершенных террористами в 1878-1879 годах. В них, по его выражению, «высказалось последнее слово тех темных сил, которых подземная работа так долго тревожит и позорит наше общество». «Настало время сокрушить эти силы», – утверждал Петр Александрович¹⁶.

Однако борьба с «темными силами» не сводилась Валуевым к преследованию революционных кружков – об этом он вообще пишет мало, справедливо считая, что компетентно решить данную задачу должна и может только хорошо организованная полиция, вооруженная «сильными и решительными способами действия»¹⁷. В то же время Валуев обращал внимание на то, что по самому своему характеру предстоящая борьба выходит далеко за рамки административно-полицейских мероприятий. Наиболее полно свои взгляды на сей счет он изложил в статье «Значение вероисповеданий в политической борьбе»¹⁸.

«...Все, что происходит вокруг нас, – писал Валуев, – показывает, что теперь потрясаются или уже потрясены коренные основы общественного порядка в тех человеческих обществах, которые при свете христи-

за 1879 год – по три статьи). № 44 за 1879 год и 39 за 1880 год в списках пропущены. По своему характеру статьи, объединенные в списке, весьма разнообразны – от передовых (которые здесь перечислены почти все) до небольших заметок, статей о театре и тропической природе. Тематический разброс статей списка крайне велик, причем они довольно точно отражают круг вопросов, наиболее волновавших Валуева в конце 1870-х (покушения террористов, важнейшие мероприятия правительственной политики, характер русской печати и общественной жизни, положение духовенства, народного образования, раскол, события за границей, финансы, землевладение и предметы ведомства Министерства государственных имуществ, которое в 1872-1879 годы возглавлял Валуев, ставший в 1880 году председателем Комитета министров). В то же время целый ряд крупных материалов по той же тематике и несколько передовых статей, помещенных в «Отголосках» в 1879-1880 годы, в списке отсутствуют. Такое объединение статей нельзя объяснить иначе, как перечнем работ одного автора. Поскольку в списке собраны центральные материалы газеты, есть основания предполагать, что они принадлежат лицу, руководившему изданием, каковым был П. А. Валуев. Стиль статей и их основные положения, вполне созвучные дневнику и письмам Валуева тех лет, также наводят на мысль о его авторстве. Мысль эта подтверждается тем, что в списке значатся и «Заметки по вопросу о денежном обращении», принадлежность которых Валуеву не вызывает сомнения (позднее они были переизданы им под псевдонимом «Б. М.» – бывший министр). Это позволяет с большой долей уверенности видеть в данном списке именно список статей П. А. Валуева. Предположение это переходит в уверенность благодаря записи, сделанной Валуевым в дневнике 4 июня 1880 года: «...Затем целый день дома. Работа по роли публициста «Отголосков». Кажется, 98-я или 99-я статья с 1-го января 1879 года» (*Валуев П. А. Дневник (1877-1884)*. Пг., 1919. С. 101). Речь, очевидно, идет о статье для № 23, который вышел 8 июня 1880 года. При подсчете статей, указанных в списке, статья в № 23 за 1880 год оказывается именно 98-й (или 99-й, если учесть, что в списке под одним названием объединены две статьи, напечатанные в № 9 за 1880 год). Такое совпадение уже не оставляет места сомнению. Всего в списке перечислено 127 (или 128) статей (73 – за 1879 и 54-55 – за 1880 годы). В 1881 году Валуевым было написано, соответственно, еще около 70-80 статей (см.: *Валуев П. А. Дневник (1877-1884)*. Пг., 1919. С. 34).

¹³ По поводу злодейского замысла 19 ноября // *Отголоски*. 1879. 7 окт. № 47.

¹⁴ Результат избирательной борьбы в Пруссии // Там же. 1879. 7 окт. № 40.

¹⁵ *Валуев П. А. Письма к М. Т. Лорис-Меликову (1878-1880)* // *Россия и реформы*. Сб. ст. Вып. 3. М., 1996. С. 112.

¹⁶ По поводу события 2-го апреля // *Отголоски*. 1879. 8 апр. № 14; По поводу злодейского замысла 19 ноября // Там же. 1879. 25 нояб. № 47.

¹⁷ По поводу события 2-го апреля // Там же. 1879. 8 апр. № 14; Потребность улучшенных условий полицейской стражи // Там же. 1879. 2 дек. № 48.

¹⁸ Там же. 1879. 23 дек. № 51.

анства достигли высших уровней гражданского и государственного развития. Размеры колебаний не одинаковы; признаки разнообразны; но внутренняя борьба сил потрясающих и сил отстаивающих везде заметна... Борьба имеет целью: с одной стороны – защиту, с другой – ниспровержение всего того, что до сих пор соединяло и связывало между собою людей в составе и государственных, и гражданских обществ»¹⁹. Иными словами, речь шла о самом существовании христианских обществ, которым угрожал «атеизм, гнездящийся на глубине новых социальных учений»²⁰.

Усматривая в основе политических конфликтов современности распространение атеизма, материализма и утилитаризма, Валуев тем самым переносил противостояние в плоскость нравственной борьбы, которая требовала в первую очередь нравственных сил. При такой постановке вопроса естественным было его обращение к Церкви. «...Для успешной борьбы с нравственными недугами, обезобразившими русскую почву, – указывал Валуев в январе 1880 года, – нужны нравственные силы, и в ряду этих сил странно было бы не видеть, не признавать и не ценить священной силы Церкви»²¹. Годом ранее, в самой первой статье «Отголосков», Валуев ссылаясь на слова Б. Дизраэли о том, что «в наше время есть только две сильные силы: Церковь и революция»²². Впоследствии он вновь возвращается к этому, рассуждая о социализме в Германии²³.

Но для того чтобы на нравственную силу Церкви можно было опереться, П. А. Валуев признавал необходимым улучшить и возвысить положение духовенства в обществе. Собственно, цель эта, провозглашенная в «Отголосках» «великим и настоящим делом», выдвигалась Валуевым еще в начале 1860-х годов; средства, предложенные для ее достижения, также повторяли его инициативы почти двадцатилетней давности. В частности, приветствовалось оживление проповеди, изменение преподавания в семинариях, предполагалось преобразовать семинарии в специальные духовные учебные заведения, готовящие к принятию сана, причем Валуев рассчитывал, что данная мера не только позволит за счет сокращения числа семинарий «улучшить их строй» и повысить уровень преподавания, но и даст средства «на пособие для воспитания и обучения детей духовенства в общих учебных заведениях»²⁴.

Говоря о необходимости «улучшений материальных условий быта» духовенства, П. А. Валуев исходил из того, что нравственное значение и влияние «может принадлежать только материально обеспеченному и материально от масс независимому духовенству». Однако тут же он констатировал и невозможность существенного увеличения штатного содержания, а следовательно, и невозможность «повсеместного улучшения» быта духовенства. В результате ему ничего не оставалось, как провозгласить принцип улучшения там, где возможно, и настолько, насколько возможно. Разумеется, это был не способ решения проблемы, а способ уйти от нее²⁵.

Между тем обе посылки Петра Александровича отнюдь не могут считаться бесспорными. Сомнение вызывает как прямая и безусловная зависимость нравственного влияния от материальной обеспеченности, так и совершенное отсутствие у государства средств для увеличения штатного содержания духовенства. В пореформенный период казна изыскивала средства не только на содержание одного из самых роскошных дворов Европы, но и на обеспечение целого ряда должностей, введшихся в ходе преобразований 1860-1870-х годов. В то же самое время, когда Валуев отрицал наличие средств на улучшение содержания духовенства, на местах был создан институт урядников (в среднем – более десяти штатных единиц на уезд), вскоре показавший свою полную несостоятельность²⁶.

Глухо говорится в статьях П. А. Валуева и о сокращении приходов, которое проводилось с целью улучшения быта духовенства обер-прокурором Святейшего Синода графом Д. А. Толстым. В «Отголосках» Валуев не высказался об этой политике сколько-нибудь определенно, однако, характеризуя положение духовенства в Смоленской губернии, косвенно признал эффективность сокращения приходов²⁷.

¹⁹ Там же.

²⁰ 1878 год // Там же. 1879. 7 янв. № 1.

²¹ Одно из пожеланий на новый год // Там же. 1880. 6 янв. № 1.

²² 1878 год // Там же. 1879. 7 янв. № 1.

²³ Социализм в Германии // Там же. 1880. 31 авг. № 35.

²⁴ Одна из нравственных сил // Там же. 1879. 8 апр. № 14; Связь народного образования с положением духовенства // Там же. 1879. 6 мая, № 18; Несколько статистических данных по Смоленской и Нижегородской губерниям // Там же. 1879. 21 окт. № 42; Одно из пожеланий на новый год // Там же. 1880. 6 янв. № 1.

²⁵ Одна из нравственных сил // Там же. 1879. 8 апр. № 14.

²⁶ Подробнее см.: *Зайончковский П. А.* Кризис самодержавия на рубеже 1870-1880-х гг. М., 1964. С. 67-68.

²⁷ См.: Несколько статистических данных по Смоленской и Нижегородской губерниям // Отголоски. 1879. 21 окт. № 42.

Гораздо большее внимание Валуев уделяет участию духовенства в деле народного образования. В своих статьях он отстаивает приоритет «элементарного религиозного обучения» в народной школе и «привлечение к делу народной школы прямого и руководящего участия приходского духовенства». По его словам, «народная школа должна строиться, так сказать, в виду церкви и в виду церкви исполнять свое религиозное и свое гражданское призвание». «Руководящее участие» в народной школе также должно было, по мысли Валуева, служить источником материального обеспечения духовенства²⁸.

Но вместе с тем Валуеву приходилось учитывать, что духовенство по большей части было не в состоянии заведовать народной школой, не имея для этого ни физических возможностей (особенно в условиях сокращения приходов и причтов), ни соответствующей подготовки. В итоге позиция министра-публициста сразу теряет всякую определенность. «...Мы и не думаем, – оговаривается он, – чтобы заведование народной школой могло быть возложено на духовенство при его нынешних средствах... Мы только позволяем себе утверждать, что без духовенства нельзя обойтись и нежелательно обходиться. Мы ставим его выше всякого другого элемента в деле начального народного обучения»²⁹. Предоставить же на деле руководство народной школой Валуев считал возможным только некоторым приходским священникам, и лишь со временем число их должно было постепенно увеличиваться³⁰.

В целом, меры по улучшению положения духовенства, выдвинутые П. А. Валуевым в «Отголосках», показывают, что провозглашая необходимость переосмысления политики 1860-1870-х годов, сам он так и не смог критически пересмотреть свою программу тех лет. Коренной «поворот в государственных делах» предполагал, таким образом, не трезвый анализ достижений и просчетов пореформенных десятилетий, а возвращение к прежним проектам и видам Петра Александровича, частично уже показавшим свои слабые стороны, частично сразу же отвергнутым как заведомо нежизнеспособные (реформа Государственного совета и проч.). Очевидные неудачи тех или иных начинаний не столько заставляли Валуева уточнять и корректировать свои позиции, сколько усиливали их неопределенность и противоречивость.

Между тем духовная жизнь русского общества и положение духовенства в конце 1870-х годов, после десятилетий попыток преобразований, характеризовались Валуевым в самых безрадостных тонах: «...Духовные издания мало читаются. Духовное слово редко произносится в удобопроницающих формах. Духовенство обособлено. Миряне как будто стоят в стороне. Многие довольствуются в отношении к церковным делам отрицательным правилом, что их нельзя касаться. Между тем на светских кафедрах и в педагогическом мире вообще, несмотря на все реформы по министерству народного просвещения, господствует так называемый реальный пошиб, а этот пошиб всегда имеет сознательные или бессознательные материалистические оттенки»³¹. «...Что же касается до нравственного влияния сельских священников, – отмечалось в другой статье, – то, к сожалению, оно совершенно ничтожно... В частной жизни священник, вследствие отсутствия нравственной связи между ним и прихожанами, в редких случаях имеет влияние на последних. Отношения же священников к своим пастырским обязанностям в большинстве случаев исключительно формальное. Церковная служба совершается небрежно и на скорую руку; чтение и пение – ниже всякой критики...»³²

В своих статьях П. А. Валуев сетует на невнимание духовенства к школе, на «предполагаемый и отчасти существующий разлад между монашеским духовенством и белым», на статьи духовной печати, «неудобные по крайности выражаемых в них взглядов». Отмечалось и то, что «духовное сословие изливает в общественную среду чрез семинарии обильный контингент элементов политического брожения, и в действиях приходского духовенства не всегда заметно старание соблюсти и оградить подобающее ему нравственное достоинство». Особенно огорчает Валуева, что в эпоху реформ, охвативших все общество, когда «везде вырос простор и поднялись уровни» – «одна Церковь как будто осталась неподвижной». «...Мы говорим не о догматах веры, – поясняет он свою мысль. – Они неизблемы и стоят выше всех измеримых уровней. Мы разумеем ту область церковной жизни, которая постоянно соприкасается с жизнью гражданской и общественной. В этой области должны бы отражаться происходящие вокруг нее перемены и она сама должна бы обнаруживать влияние на сопредельные с нею области народной жизни»³³.

²⁸ См.: Связь народного образования с положением духовенства // Там же. 1879. 6 мая. № 18; Одна из нравственных сил // Там же. 1879. 8 апр. № 14.

²⁹ Одна из нравственных сил // Там же.

³⁰ См.: Там же.

³¹ Там же.

³² Несколько статистических данных по Смоленской и Нижегородской губерниям // Там же. 1879. 21 окт. № 42.

³³ Одна из нравственных сил // Там же. 1879. 8 апр. № 14.

Изменить ситуацию могла только, как выражался Валуев, «союзная поддержка» духовенству, причем оказываемая «не одною правительственною властью, но и всеми элементами общественной среды, которым дороги коренные начала нравственности и гражданского порядка». «...Преобладание материализма в жизненном обиходе и в сфере науки, – предостерегал Валуев, – угрожает религиозному настроению масс большею опасностью, чем все тлетворные тезисы скептиков и энциклопедистов предшедшего столетия»³⁴. Год спустя, комментируя борьбу с социалистами в Германии, Валуев вновь подчеркивал: «...Без оживления в народных массах тех верований и того религиозного настроения, которые составляют самую прочную основу общественного и гражданского порядка, окончательный успех невозможен»³⁵.

Едва ли сам Петр Александрович, человек большой личной веры и глубокого образования, видел в религии лишь основу «гражданского порядка» и благонадежности масс. В своем дневнике он категорически отмежевывается от тех, «кто говорил о православной Церкви как о полицейском оплоте самодержавия, или, если не говорил, то по крайней мере так к ней относился»³⁶. Позже, в письмах к К. И. Вороничу, П. А. Валуев с негодованием писал «о казенном взгляде на Церковь как на орудие или снаряд»: «...Считаю этот взгляд святотатственным»³⁷.

Однако, как публицист, мечтающий о «религиозной реакции» и стремящийся вызвать «прямое содействие всех образованных классов населения» духовенству, Валуев явно не знал, как именно убедить общество в необходимости «реактивного движения». Собственно задачи такого «движения» очерчивались им более чем скромно: «стараться установить более непрерывное и близкое общение с духовенством, идти к нему навстречу для установления этого общения, не пренебрегать случаями оказывать ему внимание или приобретать его доверие и вместе с тем облегчить ему самому усвоение тех взглядов, понятий и приемов, которые ему необходимы для исполнения своего призвания в мирской общественной среде и часто бесполезны даже в среде духовной»; крайне туманно говорилось и о содействии в материальном обеспечении. Но и столь сдержанная программа требовала заверений общественности, что «всякое пожертвование вознаградится с избытком»³⁸. С другой стороны, как государственный человек, П. А. Валуев не мог не понимать, какие испытания для Церкви готовит возможное отпадение масс, за которым уже тогда просматривались гонения. Если в борьбе «сил потрясающих и сил отстаивающих», по мнению Валуева, «Церковь... не везде одинаково деятельна на стороне защиты, она везде одинаково признается врагом со стороны нападения»³⁹. Вместе с тем в борьбе за массы Валуев упускал из виду, что «образованные классы населения», духовная жизнь которых вызывала такую же тревогу, как и необразованных, едва ли и могли оказать значительную поддержку духовенству, потому как сами в ней остро нуждались.

Но так или иначе, со всеми оговорками, в статьях «Отголосков» Валуевым выражался все тот же им самим осужденный «казенный взгляд» на Церковь; духовенству указывалось на необходимость «удовлетворять своему гражданскому и общественному призванию», поскольку «призвание клира в составе христианского государства не ограничивается молитвословиями в храмах, совершением треб и поучением с амвона»⁴⁰. В пространных и противоречивых рассуждениях о «гражданском призвании» и «улучшении быта» как-то невольно стушевывалась заповедь: «Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и это все приложится вам».

Духовенство предстает в статьях П. А. Валуева не проповедником Предания Церкви во всей его полноте, а лишь учителем «нравственных принципов» и носителем самого начала веры, особенно ценного «в наш утилитарный век, при явном ослаблении всех видов идеалистической деятельности», но по той же причине понимаемого весьма расплывчато. «...Трудно, – писал Валуев, – в нынешнее время придавать безусловное значение различию вероисповеданий и не сохранять в виду другого, более общего деления: на всех верующих и признающих над собою высший христианский закон Божественной воли и на всех неверующих, этого закона не признающих и в одном только лабиринте изменчивых человеческих понятий и хотений отыскивающих ключ к разрешению задач человеческой жизни...»⁴¹

³⁴ Там же.

³⁵ Социализм в Германии // Там же. 1880. 31 авг. № 35.

³⁶ П. А. Валуев. Дневник (1877-1884). Пг., 1919. С. 190-191 (запись 7 апреля 1882 г.)

³⁷ ОР РНБ Ф.126 (П. А. Валуев). Д. 14. Л. 21 (письмо датировано 16 августа 1886 г.)

³⁸ Одна из нравственных сил // Отголоски. 1879. 8 апр. № 14.

³⁹ Значение вероисповеданий в политической борьбе // Там же. 1879. 23 дек. № 51.

⁴⁰ Одна из нравственных сил // Там же. 1879. 8 апр. № 14.

⁴¹ Значение вероисповеданий в политической борьбе // Там же. 1879. 23 дек. № 51; К вопросу о русских сектаторах // Там же. 1880. 13 июля. № 28.

При столь «широком» взгляде не удивительно, что «союзной силой» православной Церкви и «христианского государства» признается не только религиозно индифферентное общество, но и старообрядцы (или «сектаторы», как их называет Валуев), и католики западных губерний. В отношении как тех, так и других, Валуев и в печати, и в правительственных сферах настойчиво добивался отмены всяческих ограничений и «стеснений». Особо подчеркивались при этом их «гражданские заслуги», политическая лояльность и надежность «по части охраны государственной и общественной безопасности». Проблема совращения в раскол Валуевым не только не ставилась, но, по-видимому, даже не осознавалась⁴².

Исходя из предполагаемой солидарности всех конфессий «в области веры в противоположность безверию», Валуев с особым интересом обращается к религиозной борьбе в современной ему Европе. Он с особой симпатией отмечает там «признаки религиозной реакции», приветствует политическую деятельность протестантского духовенства в Германии и Англии, стремление Римской курии «противопоставить непреклонный церковный авторитет всем современным уклонениям и отрицаниям»⁴³. Напротив, он весьма критично отзывался о «культуркампе», в котором ему слышится «иррелигиозная нота», поскольку «крутая и постепенно ожесточающаяся борьба против церковных властей, естественно, принимает некоторые формы борьбы против самой Церкви»⁴⁴. Майские законы 1873 года, по мнению Валуева, «на деле оказались направленными против общих интересов христианства»⁴⁵. Суждения эти лишь отчасти относились к Германии. Политика «культуркампа» была во многом созвучна тем мерам, которые проводились русским правительством в Царстве Польском и Западном крае против католического духовенства, активно участвовавшего в мятеже 1863 года и вдохновлявшего его. Соответственно, сторонники жесткого курса на западных окраинах Российской империи делали и в оценках «культуркампа» совершенно иные акценты.

И европейский опыт, и сам масштаб, в котором Валуев рассматривал современную религиозную и политическую борьбу, убеждали его, что «возвышение и улучшение положения Церкви и духовенства» является делом большой государственной важности. Из этого естественно делалось заключение, согласно которому «у нас почин в таких делах всегда должен принадлежать правительственной власти». Иными словами, дело должно было вестись «ближайшими предержавными властями»: «министром внутренних дел, как блюстителем общественной безопасности и гражданского в государстве порядка», и обер-прокурором Святейшего Синода... «как прямым представителем духовенства»⁴⁶. Тем самым подчеркивалась подобающая осмотрительность при первом шаге «к достижимой постепенно цели»⁴⁷.

Не удивительно, что такая программа не вызывала симпатий ни духовенства, ни общества («Отголоски» отнюдь не пользовались популярностью и держались казенной субсидией), ни даже правительственных чиновников. Валуеву оставалось лишь жаловаться на свое одиночество⁴⁸. С возвышением же сперва графа М. Т. Лорис-Меликова, а затем К. П. Победоносцева П. А. Валуев утрачивает положение одного из ближайших советников императора. Осенью 1881 года он вынужденно покидает пост председателя Комитета министров, становясь рядовым и почти не участвующим в прениях членом Государственного совета. Предложения его забываются.

Забывается и то, что в этих предложениях не всегда последовательно переплетались чуткое понимание значения Церкви в жизни «христианского государства» и желание встроить ее в правительственную политику, искреннее стремление возвысить и усилить православное духовенство и принципы, способные ослабить православие перед лицом раскола и католичества, осознание необходимости перемен и нежелание пересмотреть свои собственные представления.

⁴² К вопросу о сектаторах // Там же. 1879. 25 февр. № 8; Связь народного образования с положением духовенства // Там же. 1879. 6 мая. № 18; Значение вероисповеданий в политической борьбе // Там же. 1879. 23 дек. № 51; К вопросу о русских сектаторах // Там же. 1880. 13 июля. № 28.

⁴³ Одна из нравственных сил // Там же. 1879. 8 апр. № 14; 1878 год // Там же. 1879. 7 янв. № 1.

⁴⁴ 1878 год // Там же. 1879. 7 янв. № 1.

⁴⁵ Результат избирательной борьбы в Пруссии // Там же. 1879. 7 окт. № 40.

⁴⁶ Написано в январе 1880 года, то есть еще в бытность обер-прокурором графа Д. А. Толстого.

⁴⁷ Одно из пожеланий на новый год // Отголоски. 1880. 6 янв. № 1.

⁴⁸ См.: Валуев П. А. Дневник (1877-1884). Пг., 1919. С. 191.

МИТРОПОЛИТ АРСЕНИЙ (СТАДНИЦКИЙ) И РЕФОРМА СРЕДНЕГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Духовные семинарии и Духовные академии по Уставу 1867 года имели цель давать образование детям духовного сословия. Устав 1884 года эту сословную цель заменил другой основной задачей – готовить юношей к служению Церкви. Эта формулировка выражала больше пожелание создателей Устава, чем соответствовала реальности. В действительности и после Устава 1884 года сохранялись одновременно две задачи: подготовка пастырей и сословное образование для детей духовенства. Однако дети духовного сословия, поступая в духовные школы, так как это было наиболее выгодно и удобно, часто не собирались становиться пастырями. Но пастырей не хватало, и Церковь пыталась восполнить их недостаток, не разрешая выпускникам духовных школ уходить из духовного ведомства. Вследствие этого те, кто становились пастырями, часто делали это не по призванию, а по принуждению, и у многих зарождался протест.

Учебная программа семинарий после 1884 года подверглась изменениям в соответствии с изменением цели: религиозное образование усиливается за счет общеобразовательных предметов¹.

Недостатки образовательной системы стали одной из причин кризиса в сфере духовного образования в начале XX века. В сложившейся кризисной ситуации главная надежда возлагалась на скорый созыв Собора, для подготовки которого 3 января 1906 года был подписан указ Государем Императором Николаем II о созыве Предсоборного присутствия². Одним из инициаторов его называют обер-прокурора князя А. Д. Оболенского.

С объявлением о созыве Предсоборного присутствия появилась твердая уверенность в том, что будет созван и сам Собор, но, как известно, это стало возможно лишь через одиннадцать с лишним лет. Многие вопросы, разбиравшиеся в Присутствии, к моменту Собора уже потеряли свою актуальность и требовали пересмотра, но Присутствие выявило способность Церкви к самостоятельной жизни, подчеркнуло необходимость проведения церковной реформы и показало, что Церковь имеет большой потенциал и достаточно силы для ее проведения.

И. К. Смолич отмечал: «То, что этот столь желанный Поместный Собор тогда так и не был созван, не умаляет значения трудов Присутствия, отразивших чаяния всех церковных кругов. Оказалось, что в Русской Церкви было еще немало жизненных сил и многие ее чада, религиозно ответственные и сохранившие верность Церкви, при первой же возможности выступили за новую церковную реформу»³.

Основным вопросом будущего Собора был, конечно, вопрос церковного управления, который волновал более всего церковных деятелей и влиял на время его созыва. В отличие от реформы церковного управления, которая могла еще ждать какое-то время, реформа духовного образования требовалась незамедлительно.

Главной задачей Предсоборного присутствия была подготовка материалов для Поместного Всероссийского Собора.

В указе Священного Синода от 14 января 1906 года Присутствие охарактеризовано как «особое Присутствие из представителей церковной иерархии и других духовных и светских лиц, известных своими научными трудами и позициями в области богословия, церковной истории, канонического права и церковной практики». Цель была поставлена такая: Присутствие учреждено «для предварительного обсуждения на основании всех имеющихся данных как намеченных уже к соборному рассмотрению, так и вновь возникших вопросов»⁴.

Разработкой образовательной реформы занимался V отдел Присутствия под председательством епископа Псковского и Порховского Арсения (Стадницкого). В его состав вошли Н. Н. Глубоковский, протоиерей П. Я. Светлов, протоиерей Ф. И. Титов, В. Ф. Певницкий, священник А. П. Рождественский, И. С. Бердников, И. И. Соколов, А. И. Бриллиантов, И. В. Попов и др.

¹ См.: Смолич И. К. История Русской Церкви // История Русской Церкви. Кн. 8. Ч. 1. С. 466.

² См.: ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 28.

³ Смолич И. К. Предсоборное присутствие 1906 года: К предыстории Московского Поместного Собора 1917-1918 гг. // История Русской Церкви. М., 1997. Ч. 8. С. 693.

⁴ Церковные ведомости. 1906. № 1. С. 1-3.

Кроме вопросов, поставленных в отзывах архиереев, в V отделе обсуждались проекты реформы, представленные академиями, семинариями и училищами.

Материалы Присутствия публиковались в прессе на протяжении всей его работы («Церковные ведомости», «Колокол» и др.), а после завершения работы достаточно скоро были опубликованы отдельным изданием⁵. На заседаниях V отдела побывали 33 человека. Последнее заседание V отдела состоялось 14 декабря 1906 года. Всего прошло 30 заседаний. Журналы этих заседаний напечатаны во II и IV томах «Журналов и протоколов заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия».

«Дневник епископа Арсения»⁶, «Журналы Предсоборного присутствия» и «Своды проектов Уставов Академий и семинарий» являются основными источниками для изучения деятельности Присутствия. В «Журналах» собраны все материалы заседаний. Но епископ Арсений пишет: «Журналы наших заседаний отчасти только дают понятие о наших трудах и занятиях» (Дневник. 514-93). В «Дневнике» описываются не все заседания Присутствия, некоторые просто формально упоминаются без указания решавшихся вопросов. Некоторые заседания освещены в «Дневнике» очень подробно, а собственное мнение епископа Арсения и свойственные ему яркие характеристики, описание выступлений и поведения членов отдела помогают выделить наиболее важные вопросы. «Дневник» во многом дополняет «Журналы» и дает более живую, хотя и более субъективную картину заседаний, чем сухие сводки «Журналов». Кроме того, одним из основных источников можно назвать «Отзывы епархиальных архиереев»⁷, которые легли в основу всей работы Предсоборного присутствия.

Епископ Арсений так описывает первое заседание V отдела Предсоборного присутствия: «Перед заседанием я сказал речь, в которой, исходя из настоящего печального состояния духовной школы, устанавливал постановку вопроса и те требования, которые необходимо иметь в виду при решении его...» (Дневник. 514-50).

Основными причинами упадка духовной школы, прозвучавшими в этом докладе, назывались несвоевременное устранение недостатков, возникающих в школе, и беспокойное общественное настроение, выражением которого, по мнению епископа Арсения, служит школа: «покойно общество, покойна школа» (Журналы. Т. II. С. 118.). Сложность решения вопросов духовного образования заключалась в том, что реформа духовных школ должна была идти в русле общего направления церковных реформ. Так как это общее направление оставалось неизвестным, епископ печально замечает: «И вот мы должны начертывать план школы, не зная, в каком направлении пойдет церковная жизнь. А не зная этого, не будем ли мы действовать гадательно?» (Журналы. Т. II. С. 118)

Не были беспочвенными и опасения председателя по поводу некоторых личных качеств тех, кто разрабатывает реформу: «...Может быть, мы, призванные быть целителями школы, сами отстали от жизни, неустойчиво идущей вперед».

Круг вопросов, обсуждавшихся на заседаниях V отдела и касавшихся среднего духовного образования, был велик: тип школы, учебный план, воспитательная часть и административная часть.

В первую очередь председатель предложил для рассмотрения вопрос о типе школы. Как видно из архиерейских отзывов и из дальнейшей работы V отдела, этот вопрос стал основным в деле реформирования духовного образования. Его обсуждению была посвящена большая часть рабочего времени V отдела Предсоборного присутствия. «Вопрос этот сводится к тому: удержать ли прежний тип средней духовной школы или создать новый в смысле отделения богословского курса от общеобразовательного; в случае же такого отделения возникает новый вопрос – о типе общеобразовательной школы» (Журналы. Т. II. С. 120-121).

Основные споры и расхождения вызвал вопрос о цели духовной школы, который неразрывно связан с вопросом о типе школы. Одна цель, миссионерская в широком смысле, достигается разными путями: с одной стороны, воспитанием достойных пастырей, с другой – обучением детей всех сословий в духовных школах, не ставящих целью подготовку пастырей. Еще одна задача – воспитание детей духовного сословия, не укладывается прямо в миссионерское предназначение школы.

На страницах «Дневника» епископа Арсения и «Журналов» неоднократно встречается имя протоиерея П. Я. Светлова – наиболее яркого представителя отдела, выражавшего оппозиционную точку зрения: «Он (протоиерей Светлов. – *И. В.*) все стоит на своем; говорит о необходимости широкого образования совре-

⁵ См.: Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. СПб. 1906. (Далее в тексте: Журналы).

⁶ ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 507-520. (Далее в тексте ссылка на этот источник дается вместе с указанием номера и листа дела).

⁷ Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906.

менного священника, как будто кто в этом сомневается. Я говорил, что все это прекрасно. Но нужно принять во внимание и практическую сторону – нужды православного народа, для которого важна теперь не ученость, а церковность, которую он ценит больше всего... Решение не постановлено» (Дневник. 514-50-50 об.).

Преосвященный Арсений совершенно справедливо мотивировал свое мнение: «Конечно, в городах нужны более образованные кандидаты священства. А в деревнях? Пошлите доктора богословия в какой-нибудь захолустный уезд, если у него не будет церковности, ему там не место, от него постараются избавиться. Для пастырства, кроме образования, необходимо еще подготовительное воспитание. Оно дано будет в пастырской школе» (Журналы. Т. II. С. 132).

Итог первого заседания заключался в том, что были предложены три разных типа средней духовной школы: 1) по Уставу 1867 года, 2) разделенной общеобразовательной и пастырской (8 лет и 3 года или 6 лет и 4 года) и 3) подобный второму варианту проект только неразделенной школы.

Позиция по этому вопросу самого председателя слабо просматривалась, хотя она уже была сформулирована в «Отзывах» и сводилась к тому, что общеобразовательная школа должна быть шестиклассной и отделенной от богословской, которая, в свою очередь, должна быть бессловной, четырехклассной.

Вопрос о том, почему питомцы духовных школ бегут от пастырства, являлся одним из основных. Для решения этого вопроса и предлагалось отделить общеобразовательную школу от специальной богословской и сделать последнюю всесловной. Предлагался компромисс: разделение несовместимых целей. Епископу причина бегства от пастырства виделась «не столько вследствие тяжелого правового положения духовенства, а более потому, что пастырство – подвиг, требующий внутренней жертвы» (Журналы. Т. II. С. 146). Следовательно, решение этого вопроса лежало не в перестройке школы и системы управления ее и т. д., а в коренном изменении системы воспитания детей.

Было предложено обратиться к епархиальным архиереям с просьбой «сообщить статистические данные о числе воспитанников, оканчивавших курс в семинариях за пять лет при действии уставов 1867 года и 1884 года и поступивших на службу по духовному ведомству, так, чтобы можно было точно судить о том, при каком уставе семинарии более удовлетворяли нуждам епархии (предложение было послано всем епархиальным архиереям, кроме сибирских, 22 марта 1906 года) (Журналы. Т. II. С. 150)⁸.

По прошествии некоторого времени стало ясно, что вопрос о типе школы – не просто центральный в работе отдела, но, может быть, и единственный, который должен быть решен, для того чтобы реформа была проведена. По мысли епископа Арсения, целью V отдела является именно выбор типа школы, так как разрабатывать устав по этому типу будет Учебный комитет. Необходимо было выработать устав уже до каникул. Учебный комитет, председателем которого являлся также епископ Арсений, не стал бы дожидаться окончания работы Предсоборного присутствия для выработки Устава. Епископ Арсений объяснял это так: «Вообще положение дел в духовной школе очень печально. Если до каникул ничего не будет сделано в реформировании школы, а до Собора, который неизвестно, состоится ли еще, не будут намечены по крайней мере принципы новой школы, тогда произойдет следующее: новый год едва ли начнется, – духовные школы забастуют; забастуют и архиереи, так как при такой дезорганизации школы надлежащего отношения архиерея к школе не может быть. Теперь еще сдерживаются надеждой на реформу; а если эта надежда обманет, тогда, конечно, ничто не сдержит» (Дневник. 514-57 об.).

На одно из заседаний были приглашены профессор Петербургской академии византист Н. Н. Соколов с докладом о греческих семинариях, профессор Пальмов – с докладом о семинариях в славянских странах и протоиерей Титов – с обзором униатских семинарий в галицко-русской земле. Профессор Мальцев докладывал об образовании в Германии. Н. П. Аксаков – об образовании во Франции.

После выслушанных мнений профессоров и кратких извлечений из свода проектов реформы духовной школы, предоставленных правлениями духовных училищ, председателю удалось кратко сформулировать вопрос о типе школы для того, чтобы «на следующем заседании подвергнуть его окончательному разрешению путем баллотирования мнений всех членов» (Журналы. Т. II. С. 153).

Формулировка звучала так: «...Следует ли совершенно отделить богословские классы от общеобразовательных для учреждения особой пастырской школы со своим специальным режимом и административным устройством, и на какой ступени должно быть произведено такое разделение богословских и общеобразовательных классов» (Журналы. Т. II. С. 153).

⁸ Ответы на запрос были получены в апреле 1906 года от 48 семинарий (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 99).

На шестом заседании, которое проходило 14 апреля, количество вариантов было сведено к двум типам школы: 1) школа в духе Устава 1867 года – неразделенная и 2) отделение пастырской школы от общеобразовательной.

Голосование поделило членов V отдела ровно на две части, исключая Ф. Д. Самарина, который считал, что реформировать духовное образование несвоевременно. В конце журнала записано: «Таким образом, вопрос о типе разделенной школы решен большинством голоса Преосвященного председателя» (Журналы. Т. II. С. 152).

Столь несущественный перевес на голосовании не дал возможности говорить об этом вопросе как о решенном, но председателем был предложен компромиссный вариант – использовать тот или иной тип школы (на заседаниях шел спор из-за двух типов) в разных семинариях применительно к специфике каждой из них, считая предпочтительным тип отдельной общеобразовательной школы и богословской. Но этот компромисс тоже не был окончательным решением, а рассматривался как пожелание членов V отдела, предложенное на рассмотрение общего заседания Предсоборного присутствия. Таким образом, реформа затягивалась (общее заседание состоялось только 29 мая).

Начиная с восьмого заседания V отдела, его деятельность была направлена уже не на обсуждение типа школы, а на рассмотрение более частных вопросов, которые без определения типа школы не могли быть рассмотрены.

Первым делом был поставлен вопрос об учебном плане семинарии. Так как более частные вопросы разрабатывались применительно к разделенному типу школы, то и учебный план рассматривался отдельно для общеобразовательной и отдельно для богословской школы.

По мнению председателя, несмотря на попытки в 1884 году поднять уровень преподавания богословских дисциплин в семинарии, «уровень богословских знаний семинаристов все равно оказывался ниже, чем даже уровень познаний в богословии воспитанников светских школ. Наравне с религиозным элементом необходимо усиление и философского элемента, так как философия – путь к богословию» (Журналы. Т. IV. С. 1).

Вновь встал вопрос о типе школы, но на этот раз в отношении общеобразовательной школы. От решения этого вопроса зависела учебная программа в духовных школах, которую и начали обсуждать члены V отдела. К концу восьмого заседания председатель выразил идею о том, что «существующие школы не ограничиваются строго двумя типами: классическим и реальным, и что для духовной школы следовало бы разработать новый тип с некоторыми комбинациями обоих указанных типов» (Журналы. Т. IV. С. 6). Было решено сформировать новый тип, и члены V отдела сразу перешли к обсуждению учебного курса, в основе которого лежит религиозно-философское образование. Проф. Бриллиантов в некотором смысле продолжил идею епископа Арсения о философии и предложил «обратить особенное внимание на философию и в связи с ней рассматривать другие предметы семинарского курса» (Журналы. Т. IV. С. 6), то есть изучать математику, физику, историю и гуманитарные предметы настолько, насколько это требуется для изучения философии.

Особенное оживление вызвало обсуждение древних языков, против которых было подано много голосов еще в «Отзывах архиереев». Дебаты окончились голосованием в пользу сохранения древних языков, и вопрос был исчерпан.

На десятом заседании ставились вопросы о богословском образовании в духовной школе. Было проведено голосование по поводу изучения Священного Писания. «За подробное изучение Священного Писания по Библии высказались: Преосвященный Арсений, протоиерей Ф. И. Титов, А. П. Мальцев (по Schulbibel), профессор Н. Н. Глубоковский, М. А. Машанов, В. И. Несмелов и А. И. Алмазов, за фрагментарное чтение Священного Писания в виде иллюстрирующих дополнений к систематическому изучению Закона Божия – протоиерей П. Я. Светлов и К. И. Левитский, священник А. П. Рождественский, профессор И. С. Пальмов, и, наконец, за отнесение Священного Писания к курсу пастырской школы – профессор В. Ф. Певницкий и С. Г. Голубев» (Журналы. Т. IV. С. 16). Все единогласно признали необходимость введения в курс вероучения, нравоучения и церковной истории параллельно с гражданской (в последних классах). Общие предметы: Священное Писание, догматическое богословие, церковная история – общая и русская – были приняты единогласно (история старообрядчества была принята в качестве необязательного предмета) (Журналы. Т. IV. С. 17). Председатель предложил ввести обзор Православных Поместных Церквей как часть церковной истории, что и было всеми принято. Кроме этого литургика, гомилетика и каноника вошли в богословский курс (решено переименовать канонику в церковное законоведение). Епископ Арсений предложил ввести также предмет Священное Предание, но за неопределенностью того, что в него входит (патрология или патристика), вопрос был снят.

Единогласно были включены в курс богословской школы педагогика с дидактикой, греческий и еврейский языки, иконописание, пение и чтение (декламация) (Журналы. Т. IV. С. 18).

Как уже было сказано, после семи заседаний V отдела, посвященных вопросу о типе средней духовной школы, к определенному решению члены отдела на заседаниях не пришли и решено было вынести этот вопрос на общее заседание Предсоборного присутствия, которое состоялось 29 мая 1906 года, то есть в конце первой его сессии. На нем точка зрения епископа Арсения о разделенной школе не была поддержана, а утверждена школа по Уставу 1867 года (Журналы. Т. IV. С. 129) (об этом заседании речь пойдет ниже). Решение этого вопроса было объявлено в V отделе епископом Арсением только на 22-м заседании в начале второй сессии – 6 ноября (первое заседание отдела после перерыва). С того момента, когда было решено вопрос о типе школы вынести на обсуждение общего заседания Предсоборного присутствия, и до 6 ноября прошло 14 заседаний, на многих из которых решались вопросы учебного плана и другие применительно к разделенному типу школы.

Два заседания были посвящены проблеме воспитательной работы. То, что воспитание в средней духовной школе находится не на должном уровне, было для всех очевидно, тем более, что в памяти ярко стояли примеры бунтов в семинариях в конце 1905 – начале 1906 годов.

Какие цели должно преследовать воспитание, отмечено епископом Арсением на заседании отдела: «Воспитание должно развивать все богатство души человека, применяясь к его индивидуальности: религиозное чувство, умственные способности, нравственные и эстетические склонности... Для этого необходим, конечно, известный режим как совокупность правил воспитания» (Журналы. Т. IV. С. 25).

Более подробное обсуждение методов воспитания студентов решено передать тем, кто будет применять их на практике, полагаясь на опыт, нравственный и церковный пример воспитателей: «Воспитатели – люди опыта, жизни, знания, и им самим нужно предоставить способ проведения всех тех или других воспитательных мер» (Журналы. Т. IV. С. 29).

Профессор А. И. Алмазов высказал не для всех очевидную проблему: «Духовник не может быть воспитателем наряду с другими; иначе он будет пользоваться исповедью как средством для инспекционно-педагогических целей. А это – извращение таинства» (Журналы. Т. IV. С. 30). В силу этого было решено, что духовник не несет никаких воспитательных функций, а является отправителем богослужений.

Последнее заседание по воспитательному вопросу проходило 1 мая. Накануне, 30 апреля у митрополита Антония (Вадковского), состоялось заседание представителей всех семи отделов Предсоборного присутствия, на котором, в частности, рассуждали и о реформе духовного образования.

Для епископа Арсения результат этого заседания был неутешителен. Было решено не вносить в Общее присутствие вопросы, связанные с образованием, так как «все журналы с отдельными мнениями будут напечатаны, нового никто не скажет, а будет только бесполезное говорение; а Присутствие все равно ничего не может постановить; оно только должно предоставить материалы для Собора, который уже постановит» (Дневник. 514-68 об.) Такое решение не устраивало епископа Арсения, потому что он надеялся постановления Присутствия воплотить в реформу как можно быстрее – до начала учебного года, без чего, по его мнению, учебные заведения могут не открыться. Надежда на скорый созыв Собора таяла с каждым днем. После этого заседания епископ отмечает: «Собор все больше и больше отодвигается. Уже, кажется, приходят к тому убеждению, что в этом году ему не бывать» (Дневник. 514-69 об.).

Дальнейший механизм проведения материалов по общеобразовательной реформе тоже не оставлял особых надежд у епископа Арсения: «Постановлено весь материал по учебным вопросам представить Синоду, который и разберется в нем, то есть, иначе говоря, будет дан тому же Учебному комитету, и учебное дело останется в прежнем положении, с теми же бунтами, нестроениями, буйствами, проявлениями дикости и т. п. Я уверен, что с будущего учебного года не будет занятий в духовных школах, да навряд ли и этот год благополучно закончится. Уже много семинарий закрыто вследствие волнений и бойкота репетиций» (Дневник. 514-68 об.-69).

Хотя с самого начала было известно, что Присутствие только готовит материалы к Собору, а не самостоятельно проводит реформу, епископ Арсений питал надежды на то, что для V отдела будет сделано исключение ввиду срочности образовательной реформы. Об этом он много говорил на заседаниях отдела и в Синоде. После заседания 30 апреля все эти надежды рухнули. Учебный комитет не рассматривался как орган, способный на какую-либо реформаторскую деятельность.

Административной работе в средней духовной школе было посвящено одно, тринадцатое, заседание (4 мая) (Журналы. Т. IV. С. 39).

На заседании обсуждались три основных вопроса:

1. Кто может стоять во главе школы – ректор в сане или нет?
2. Как происходит назначение ректора?
3. Каково место епархиального архиерея по отношению к духовной школе?

Ситуация усложнялась тем, что на заседании отдела рассматривали разделенный тип школы и для каждой школы нужно было определить свои правила.

С пастырской школой никаких разногласий не было: «всеми было признано, что начальниками этой школы могут быть лица только духовного сана, что назначаются они, равно как и наставники, самим епархиальным Преосвященным или по его представлению Центральным Управлением и что пастырская школа находится в полном подчинении архиерею» (Журналы. Т. IV. С. 39).

Решение тех же вопросов относительно общеобразовательной духовной школы было более спорным и формулировалось в мягкой и компромиссной форме: ректор предпочтительно должен быть в сане.

Самый спорный вопрос был о назначении начальствующих. Выборность, которую так пропагандировали в «Отзывах», ни у кого не вызвала сомнений. Вопрос стоял: кто будет выбирать?

На заседании Синода епископ Арсений по этому вопросу встретил сильное противодействие: «Я, между прочим, сказал, что стою за выборность начальствующих. Встретил сильные возражения со стороны Обера (князь А. А. Ширинский-Шихматов. – *И. В.*), преосвященного Антония, который назвал меня кадетом. Я настаивал, что тут нет ничего страшного, что во всяком случае хуже не будет, а лучше – несомненно, так как корпорации в большинстве будут избирать в начальники себе лучших людей, а теперь – это не возможно – назначают большей частью наугад. Да при выборном начале ответственность будет теперь на корпорациях» (Дневник. 514-105-105 об.).

Голосование поделило членов отдела поровну: восемь членов – Преосвященный председатель, протоиереи К. И. Соколов, К. И. Левитский, профессора А. И. Алмазов, Н. Н. Глубоковский, М. А. Остроумов, В. Ф. Певницкий и П. Н. Аксаков – высказались за выборы начальствующих лиц в духовных школах педагогическими собраниями всех преподавателей в присутствии членов правлений от духовенства. Восемь остальных членов – протоиереи А. П. Мальцев, П. Я. Светлов, Ф. И. Титов, профессора В. З. Завитневич, М. А. Машанов, В. И. Несмелов, И. С. Пальмов и И. В. Попов – подали голос за выборы также педагогическим собранием, но в присутствии особо уполномоченных от местного духовенства» (Журналы. Т. IV. С. 42).

Дело в том, что раньше выборы начальствующих в духовные училища осуществлялись (проводились) съездом духовенства. Эта практика была признана неудачной в силу неосведомленности духовенства о кандидатах. Вопрос состоял в следующем: какое духовенство будет участвовать в выборах? Члены правлений от духовенства или уполномоченные от местного духовенства? Протоиерей Ф. И. Титов считал, что пускать на выборы только членов правлений означает вообще лишить духовенство участия в выборах, чего делать не следует.

Последний вопрос об отношении епархиального архиерея к общеобразовательной школе был решен выражением согласия членов отдела с доводами и формулировкой Преосвященного председателя: «Религиозный элемент в духовной школе занимает центральное место, и потому отношения архиерея к этой школе не могут быть таковы, как к гимназии. Архиерей по самому званию своему есть начальник духовной школы. Конечно, в таком начальствовании могут быть злоупотребления, но мы берем норму. А при нормальных условиях нет надобности делать разграничения в начальственных отношениях архиерея к школе. Поэтому можно остановиться на признании общего положения, что «епархиальный архиерей – начальник местной духовной школы» (Журналы. Т. IV. С. 45).

После общего заседания Предсоборного присутствия 29 мая 1906 года работа Учебного комитета была направлена на то, чтобы приспособить реформу, то есть то, что было решено в V отделе Предсоборного присутствия, к типу единой средней духовной школы. С одной стороны, процесс должен был бы идти быстро, учитывая тот факт, что епископ Арсений являлся одновременно председателем и V отдела, и Учебного комитета. Но, с другой стороны, принятие неудобного ему решения по поводу типа школы лишило его того энтузиазма, который был движущей силой всей реформы. И в его дневниковых записях появилась нотка неудовлетворенности: «В Учебном комитете приспособляем реформу школы приблизительно к Уставу 1867 года, то есть к типу единой школы, как это решено постановлением большинства Предсоборного присутствия. Не выйдет ли тришкин кафтан?» (Дневник. 514-102)

С приспособлением Устава связана одна из инициатив епископа Арсения. На заседании Предсоборного присутствия по учебной реформе он обмолвился о желательности съезда ректоров семинарий. Эту идею он подтвердил в Синоде: «Я заявил, что надеюсь в следующем заседании ознакомить с проектом нового Устава; если он будет одобрен, то, по моему мнению, следовало бы вызвать несколько представителей от духов-

но-учебных корпораций для совместного обсуждения. Выразили согласие» (7 июля) (Дневник. 514-106). Все заседания Учебного комитета с 21 июня посвящены были выработке нового Устава (по свидетельству епископа Арсения).

Съезд представителей от семинарских корпораций должен был сделать устав более жизненным. Могло возникнуть отношение к нему как к Уставу, данному «сверху», который никто не захочет исполнять. Обсуждение же Устава с представителями корпораций делало бы его «своим».

На заседании Святейшего Синода 14 июля Преосвященный Арсений представил проект нового Устава средней духовной школы, разработанный Учебным комитетом. Суть его в следующем: «... усиление общего образования в училище и семинарии – первых четырех классах, некоторое программное изучение Священного Писания Ветхого Завета, который отнесен на первые три класса семинарии, а Новый – на последние три. Церковная история – с 4-го класса. Основное – все в 4-м. Словом, имелось в виду, чтобы воспитанник, уходя с 4 класса в университет наряду с общим образованием имел отчасти и богословское. В воспитательном отношении – между прочим – классное наставничество. В административном – предоставление большей свободы правлениям и в учебной части, и в выборе должностных лиц» (Дневник. 514-107 об.)

На заседании Синода произошла перепалка по поводу Устава с архиепископом Волынским Антонием (Храповицким): «Все равно нигилисты, безбожники, анархисты будут выходить...», – такова была реакция архиепископа Антония на новый Устав (Дневник, 514-108). Епископ Арсений объяснил Синоду, что хорошо было бы «созвать съезд ректоров или вообще представителей педагогических корпораций, которые обсудили бы по крайней мере наше положение с точки зрения их пригодности и применимости, пусть даже временной» (Дневник. 514-108), так как реформа проводится до созыва Собора, на котором она может быть пересмотрена. Видимо, епископа не покидала надежда, что Собор может пересмотреть реформу применительно к типу отдельной школы.

1 августа состоялось первое заседание съезда. На него прибыли «ректоры духовных семинарий: Вифанской – протоиерей А. Беляев, Новгородской – архимандрит Сергей, Санкт-Петербургской – архимандрит Виталий и Черниговской – протоиерей Иаков Галахов; инспекторы духовных семинарий: Вятской – Лепорский, Литовской – Лавров, Московской – С. Ястребцов и Орловской – Евсеев; смотрители духовных училищ и преподаватели духовных семинарий...» (Дневник. 514-114 об.).

Обсуждаемый Устав, по мысли епископа, предполагал достигнуть две цели: «положить основу для новых Уставов духовно-учебных заведений и в то же время указать те мероприятия, которые могли бы быть в качестве временных правил введены в жизнь теперь же, не дожидаясь коренной реформы» (Дневник. 514-115).

Далее, по итогам своей работы епископ Арсений дает характеристику Устава: «... Думаю, что выработанный проект возможно совершенный; что он по возможности удовлетворяет целям общего и специального образования при сохранении единства школы. Теперь если и будут волнения в семинариях, то это будет обуславливаться внешними причинами» (Дневник. 514-115 об.-116).

Устав, таким образом, был создан в основном усилиями и радением епископа Арсения, который трудился сначала в Предсоборном присутствии, потом разрабатывал его в Учебном комитете, потом представлял в Святейшем Синоде и теперь добился созыва съезда, который был призван поставить точку в этом долгом и сложном процессе.

Возражая на заседании Синода архиепископу Антонию Волынскому, который утверждал, что цель съезда – предоставить материалы по реформе на Собор, епископ Арсений записал: «Съезд созывался не для того, чтобы предоставить материалы для соборного решения, так как для этого работал V отдел Предсоборного присутствия, имевший в своем распоряжении массу сырого материала в проектах и отзывах всех семинарий и училищ и Преосвященных. Настоящий съезд имел в виду главным образом задачу ближайшую: оценить проект Учебного комитета, сделать в нем те или иные изменения, соответствует ли он отзывам семинарий и училищ, и затем может ли он быть введен с начала наступающего года» (Дневник. 514-118). Что касается изменений в Уставе, внесенных съездом, то они затронули в основном учебный план и распределение предметов (в особенности Священного Писания). Мелкие коррективы были внесены и в хозяйственную, и в административную часть. В воспитательной части было решено остановиться на классных воспитателях с предоставлением им права преподавания.

Съезд закончил работу 10 августа.

12 августа на заседании Святейшего Синода Устав утвержден, а подписан 19 августа.

4 сентября запись в Дневнике: «Сегодня от члена Учебного комитета Беляевского я получил следующую телеграмму: «Довожу до Вашего Преосвященства, что временные правила утверждены. Приняты меры к

скорейшему их опубликованию. Итак, слава Богу, труды мои увенчались успехом. Окажутся ли они целесообразными и полезными для Церкви Божией? Будет ли семинария давать теперь лучших пастырей чем до сих пор?..» (Дневник. 514-128 об.)

Следует отметить, что реформа среднего духовного образования не дала сразу того эффекта, которого от нее ждали. Не оправдались и надежды епископа Арсения на то, что с введением реформы в семинариях установятся тишина и порядок (например, в Учебном комитете обсуждались беспорядки в Ставропольской семинарии: «Ученики отказались учиться. Местным начальством закрыта на месяц. До моего прибытия Учебный комитет согласился с этим. Я же показал неосновательность такого послабления и настаивал на годичном закрытии. Я мотивировал это тем, что теперь семинаристам нет оснований для забастовок, так как реформа дала им слишком много. Это – прямо нежелание учиться. Нужно же проучить их, чтобы и другим повадно не было. Со мною согласились почти все. Теперь составляется доклад в таком смысле» (Дневник. 515-29 об.) Ничего другого Учебный комитет уже не мог сделать.

Предсоборное присутствие имело огромное значение для Церкви, но, как показала история, оно не достигло своих целей в полной мере в силу того, что Поместный Собор был отложен более чем на десять лет. В духовно-образовательной деятельности епископа Арсения Присутствие стало действительно самым большим событием, и, как можно видеть, работа V отдела трудами его председателя достигла цели в большей мере, чем работа остальных отделов. Если бы реформа не была проведена сразу (как она не была проведена в отношении академий), то вся работа V отдела была бы бесполезна и имела бы меньший смысл для Собора, чем деяния остальных отделов.

Начало следующего года привнесло изменения и в жизнь самого епископа Арсения: он должен был оставить пост председателя Учебного комитета. Сам епископ Арсений много раз говорил, что совмещение епархиальной деятельности с председательством в Учебном комитете для него – послушание и тяжелый крест, который он готов в любой момент оставить. В разговоре с митрополитом Антонием (Вадковским) он подчеркнул, что живая епархиальная деятельность ему гораздо дороже, чем мертвые канцелярские разборки бумаг в Учебном комитете. К этому присоединилось его принципиальное расхождение в учебных делах с обер-прокурором П. П. Извольским. Отставка епископа Арсения с поста председателя Учебного комитета назревала. Поводом к ней послужили выборы в Государственный совет. После голосования оказалось, что митрополит Санкт-Петербургский Антоний получил 32 голоса, архиепископ Херсонский Димитрий – 27 голосов, архиепископ Волынский Антоний – 26, архиепископ Финляндский Сергей – 16, архиепископ Никон – 14, митрополит Московский Владимир – 8, епископ Вологодский Никон – 8, митрополит Флавиан – 7, архиепископ Никон, Экзарх Грузии, и епископ Арсений – по 6: «Архиепископу Сергию нельзя, митрополиты отказываются, Экзарху – тоже неудобно оставить теперь экзархат; остановились опять на Волынском, Никоне и мне. Я опять стал отказываться. Но митрополит Антоний заметил: «Что же делать? Нужно же кому-нибудь нести этот крест. А Вам всего удобнее по смежности епархии. Теперь Вам предстоит альтернатива: или Государственный Совет с епархией, или же в Синоде, а совмещение невозможно, так как часто заседания совпадают». Я не возражал больше: но мне страшно грустно сознание непригодности моей в качестве члена Государственного совета. Впрочем, может быть, этого и не будет. Мой выход из Синода и вступление в члены Государственного совета будет вместе с тем сопровождаться и оставлением председательского поста в Учебном комитете. Как я ни полюбил это дело, так как в течение года работал со всею душою, дальше оставаться тяжело при том совершенно ненормальном положении комитета, в котором он находится по Положению, особенно теперь при председательстве архиерея. А после сегодняшнего конфликта с обер-прокурором дальше, конечно, оставаться нельзя» (Дневник. 514-76 об.-77).

Таким образом закончилась образовательная деятельность епископа Арсения. На прощание он пожелал в Синоде, чтобы его последняя и единственная идея, из-за которой он мучился целый год, была воплощена: чтобы Учебный комитет перестал быть канцелярией обер-прокурора, для чего его председателем должен быть архиерей – член Синода. Эту идею он сам воплотить не успел, хотя после проведения учебной реформы это должно было стать главным направлением его деятельности. На одном из заседаний Синода епископ сказал: «...теперь на очереди должен быть вопрос о преобразовании Учебного комитета, к чему собственно я приглашен был бывшим обер-прокурором Оболенским, который вполне верно понимал историческое назначение комитета» (Дневник. 515-5). Кроме того, и осуществление в жизни реформы во многом зависело от приемника епископа на посту председателя Учебного комитета. Желание епископа Арсения, конечно, исполнено не было – на его место председателем Учебного комитета был назначен протоиерей Беликов. Он пытался продолжать дело своего предшественника. Но многое зависело от обер-прокурора. Вскоре обер-прокурором стал В. К. Лукьянов (5.2.1909-2.5.1911), который поддерживал начинания нового председателя.

Такое положение продолжалось до того момента, пока должность обер-прокурора не занял В. К. Саблер: «Проект Белико-Лукьяновский был уже почти закончен, и по общим отзывам был хорош. Но Лукьянова сменил Саблер, а с последним выдвинулись и архиепископы Финляндский Сергей и Волынский Антоний, задумавшие перекроить уже выработанный Устав по-своему, по типу шестиклассной гимназии с надстройкой четырехклассной пастырской школы» (Дневник. 517-14). По соображениям и доводам епископа Арсения, «эта затея трудная, безрезультатная и гибельная для семинарий, имеющих как-никак славное прошлое и выпустивших тысячи славных и великих деятелей на всех поприщах служения – церковного, государственного, общественного. От души желаю, чтобы эта неразумная затея потерпела неудачу» (Дневник. 517-14). Такими словами епископ Арсений охарактеризовал деятельность очередных своих преемников по реформированию школы.

Судьба реформы зависела и от того, в чьих руках было управление духовным образованием. Реформе епископа Арсения был отведен небольшой срок, тем более что сам епископ Арсений являлся председателем Учебного комитета всего один год.

ПИСЬМА СВЯТИТЕЛЯ ИСПОВЕДНИКА ВИКТОРА (ОСТРОВИДОВА) И АЛЕКСЕЯ
БРУСНИКИНА К СВЯЩЕННОМУЧЕНИКУ ГЕРМОГЕНУ (ДОЛГАНЕВУ)

№ 1

Письмо святителя исповедника Виктора (Островидова)

16 октября 1903 г[ода]

[Хвалынский]

Ваше Преосвященство!

Будьте милостивы, отпустите о[тца] Анатолия¹ на месяц к себе на родину. По пути он поживет в Киеве у Ионы² или в какой-либо пустыни и привезет оттуда нам старца или хорошего иеромонаха.

Вы предлагали мне самому ехать, но думаю, что полезнее и для меня, и для монастыря пребывать в стенах обители безвыездно.

Относительно монастыря пока еще нет ничего определенного³.

Любящий Вас грешный Ваш послушник иеромонах Виктор.

Государственный архив Саратовской области (ГАСО). Ф. 1132. Оп. 1. Д. 140. Л. 3. Подлинник. Рукопись.

№ 2

Письмо Алексея Брусникина⁴

16 марта 1904 года

Г[ород] Хвалынский

Ваше Преосвященство,
Преосвященнейший Владыко.

Извещаю Вас, что проводы Иеромонаха О[тца] Виктора из Хвалынского Свято-Троицкого Подворья на весь град произвело большое впечатление; слезы лились рекою, ждали у церкви до пяти часов утра; народ взволнован неутешимо, все скорбуют, жалеют такого незаменимого пастыря стада Христова, как просветителя тьмы. Я сердечно сожалею Его великих трудов у нас в устройстве подворья и скита. Не дали Ему дело это докончить и нас на половине пути бросить. Сердечно скорблю; да и нельзя и не скорбеть, потому что я уже шесть и год, как прилагал все мое усердие, чтобы созидать святую обитель в этом темном месте, и вот до сего времени шло дело так успешно, что весь город торжествовал, а теперь что – одни слезы. А я так расстроен – до болезни, страшно боюсь, как бы не восторжествовал враг. Монахи все расстроены, плачут; что делать, не знаю. Прошу Вашего благословения и молитв, чтобы Господь укрепил нас и помог нам докончить устройство святой обители. Остаюсь болящим [нрзб.]. Жду утешения Вашего. Недостойный Алексей Брусникин.

ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 167. Л. 67. Подлинник. Рукопись.

¹Иеромонах Анатолий – насельник устраиваемого в городе Хвалынске Саратовской губернии Свято-Троицкого подворья Саратовского Спасо-Преображенского монастыря.

²Троицкий монастырь в Киеве, основанный в XIX столетии старцем схиархимандритом Петром (в мантии Ионой) (Мирошниченко).

³Святитель исповедник Виктор после окончания Казанской Духовной Академии и рукоположения во иеромонаха 1 августа 1903 года был назначен противораскольническим миссионером Саратовской епархии и направлен Преосвященным Гермогеном в Хвалынский, где предполагалось со временем основать миссионерский монастырь для предотвращения развития старообрядческого раскола в Хвалынском уезде.

⁴Письмо написано в связи со временным отъездом иеромонаха Виктора в Саратов.

№ 3

Письмо святителя исповедника Виктора (Островидова)

[Не ранее 28 марта 1904 года]

[Хвалынский]

Христос Воскресе!

Поздравляю Вас, Ваше Преосвященство, с светлым праздником Христова Воскресения и среди суеты воздыхаю к Богу о том, чтобы Он сохранил Вас в спокойствии. Давно бы надо написать Вам, но что-то все нездоровится и физически, и духовно. Телом при пасхальном обильном утешении, однако, чувствую измождение, а духовно овладевает временами уныние, лень. Много смущают и мои послушники, которые хотя и ведут себя хорошо, но все-таки дух-то видится в них иной, чем раньше, и все духовное их видимо тяготит, а сколько ведь потрачено трудов. Сейчас еду в скит⁵, там отдохну немного. Бог если благословит, с будущего года мы откроем при подворье монастырскую общежительную школу, как в древнее русское время, а все взрослые монахи будут жить в скиту. Об этом поговоримте после.

Думаем на днях еще приступить к постройке в лесу новой кельи. Как-то Бог благословит нас начать новую церковь⁶. Все готово, а средств пока еще ни копейки. О[тец] Владимир подал мысль, что хорошо бы с нашим религиозно-просветительным залом соединить зало-церковь подлесинскую, и это потому, что оно там всегда должно пустовать, ибо народу поблизости нет. В подлесном же вполне достаточно и школы-церкви. Тогда у нас свободно можно приступить к постройке, и мы окончим ее в один год, а так на крупные пожертвования рассчитывать пока трудно. Если благословите, то о[тец] Владимир сделает Вам об этом доклад. Мне кажется, что так хорошо бы сделать.

Вместе с этим посылаю Вам прошение о сборной книжке – лицо мне хорошо знакомое, которое сейчас живет у меня в подворье и будет ждать Вашей резолюции.

В скором времени напишу письмо еще более лучшее (духовное), а теперь простите и благословите. Грешный Ваш послушник иеромонах Виктор.

ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 140. Л. 8. Подлинник. Рукопись.

№ 4

Письмо святителя исповедника Виктора (Островидова)

15 сентября 1904 г[ода]

[Хвалынский]

Ваше Преосвященство!

Божиею милостию и Вашими молитвами хвалынское подворье живет во славу Бога. Нужно только теперь уже начать дело в Св[ятейшем] Синоде об открытии монастыря⁷. Неудобств и задержек быть не может. Ведь монастырь с самого начала придется основать в лесу на отведенных под него семи с половиной десятинах. Места сего слишком достаточно, и оно вполне удобное для монастыря. Раньше мне неправильно его показали. Для подворья-же в самом городе и настоящего места достаточно, а казенные постройки не мешают существовать именно «подворью». Причем город тотчас же отдаст эти старые здания (сарай), лишь только будет положено основание монастыря за городом. Существование монастыря, безусловно, неудобно в городе и для самого монастыря и нежелательно для некоторых горожан (раскольников) и других лиц. На деньги мы думаем в скором времени купить новое частное здание, которое углом врезалось в нашу землю.

О состоянии монастыря может свидетельствовать характерное для Хвалынска явление, что церковь нашу посещают даже старообрядцы, которые относятся к нам миролюбиво. Хорошо было бы, если бы Вам возможно было уделить день для приезда в Хвалынский к заседанию думы 24 сентября. Тогда бы все решилось скоро и в нашу, конечно, пользу. Если будет для Вас возможно это сделать, то возвестите. Кстати посмотрели бы, каково состояние Вашего детища – подворья, а то ведь Вы еще не видали его.

⁵Скит устраиваемого в Хвалынке Свято-Троицкого монастыря, расположенный в трех верстах от города.

⁶В 1904 году в скиту была устроена церковь во имя Преподобного Сергия Радонежского.

⁷Статус монастыря был усвоен Свято-Троицкому подворью в Хвалынке только в 1908 году.

За постоянную братию можно считать только четыре человека, которые все Вам известны: иеромонахи Виктор и Анатолий, рясофорный Иосиф и послушник Петр. Кроме них, живет в обители три мальчика – звонарь, пономарь и канонаршик. Есть еще послушник лет девятнадцати. О нем сделаю Вам доклад, когда узнаю, что можно его оставить при обители, а мальчики пока живут только с согласия их родителей (они хвалынские). Есть еще один мещанин, о котором я уже неоднократно Вам говорил, что он с открытием обители примет монашество, и который в настоящее время всего себя отдал монастырю. Сейчас ушли от меня два послушника Спасо-Преображенского монастыря: Иоанн и рясофор Пантелеймон, из них первого, Иоанна, прошу Вас, благословите жить к нам, ибо при настоящем количестве лиц нет никакой возможности отправлять монастырскую службу. Отца Пантелеймона нам не нужно, хотя он и желает у нас остаться, и, главное, потому он нам не нужен, что совершенно не может участвовать в богослужении, а по хозяйству мы сами лично управляемся, а в крайнем случае нанимаем. Если можно, пришлите иеродиакона, потому что я уже от постоянной службы в душевной маленькой церкви начинаю уже хрипеть.

У самого душевное состояние плохое. Часто расстраиваюсь от недовольства собою и другими. Досаую, что не могу всюду и всегда присутствовать и смотреть лично. И молиться в алтаре, и петь на клиросе, и смотреть за послушниками – всего этого соединить не могу и досаую. Только теперь понимаю всю трудность пастырского служения, о которой давно еще читал у Григория Богослова: когда приходится болеть душою за каждый шаг своего послушника-овцы. Собою же лично недоволен тем, что при постоянном ежедневном служении и заботах о внешнем устройстве невозможно соединить того благоговения к Таинству Евхаристии, какого требует оно от пастыря. Слишком много и часто приходится грешить – оскорблять Бога. Иначе не может быть при нашей немощи, как не может не обжигаться вертящаяся около огня бабочка. Блажени стоящие вдали от этого Святейшего Таинства и приступающие к нему тогда, когда чувствуют себя хотя немного к нему подготовленными, а не по принудительной обязанности.

Помолитесь, Святый Владыко, да управит мною Господь, я же молюсь о Вас непрестанно, да укрепит Он Вас в трудах Ваших.

Ваш послушник иеромонах Виктор.

Это письмо посылаю со своим папой⁸, который немного пожил у меня и помог отправлять церковные службы.

ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 140. Л. 4. Подлинник. Рукопись.

№ 5

Письмо святителя исповедника Виктора (Островидова)

30 января 1907 г[ода]

[Иерусалим]

Ваше Преосвященство!

Осмеливаюсь обеспокоить Вас своею небольшою просьбою, каковую я уже и высказывал Вам лично при моей жизни у Вас. Если будет возможно, по Вашему усмотрению, то усерднейше прошу Вас перевести моего зятя диакона села Перещепного Александра Вавилова в родное мое село Золотое⁹, где, как мне пишут домашние, освободилось место диакона. С селом Золотым связана вся жизнь нашей семьи, а потому там и остается жить до сих пор мамаша после смерти папы. В утешение мамыши и сердечно лично самому мне очень хотелось бы, чтобы эта родственная связь с Золотым не прерывалась бы и после.

Сам я лично после ухода из Хвалынска живу постоянно в великой скорби. Не раз просил благословения у Преосвященного Антония¹⁰, чтобы вернуться назад в Хвалынск, но он не отвечает на сие. Правда, внешнее мое положение куда лучше¹¹, но, оказывается, все ничто, если нет внутреннего мира, радости сердечной. И

⁸Отец святителя псаломщик Троицкой церкви села Золотого Камышинского уезда Саратовской губернии Александр Алексеевич Островидов.

⁹По-видимому, эта просьба не могла быть удовлетворена, и перемещение отца Александра Вавилова на служение в село Золотое не состоялось; с 1910 года он служил священником в селе Грязнуха Камышинского уезда.

¹⁰Архиепископ Волынский и Житомирский Антоний (Храповицкий), постриженником которого был святитель Виктор.

¹¹Святитель был в этот период жизни старшим иеромонахом Иерусалимской Духовной Миссии.

вот сейчас, когда пишу это письмо, я не знаю, что мне делать, или лучше, не знаю, что будет завтра. Владыка Антоний пишет, чтобы я крепился и занимался для будущего языками, а я написал ему решительное просительное письмо, чтобы куда-нибудь перевел меня из Иерусалима. Утешение и забвение нахожу в изучении наитруднейшего арабского языка. Если судит Господь вернуться мне в Россию, то тогда прошу Вас принять меня, как блудного сына, под свой кров. Вы на эту тему (о блудном сыне) писали когда-то речь, а потому я с большим упованием надеюсь на Вашу милость и всепрощение.

Премного утешило меня Ваше письмо с одним паломником, и именно то, что не забываете меня, хотя и ничтожного, в своих святых молитвах.

Прошу прощения за все и благословения.

Ваш уже многожды раскаявшийся преслушник и молитвенник пред Живоносным Гробом Господним Иеромонах Виктор.

ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 140. Л. 5. Подлинник. Рукопись.

№ 6

Письмо святителя исповедника Виктора (Островидова)

[Около 15 февраля 1911 года]¹²

[Санкт-Петербург]

Ваше Преосвященство,
милостивейший Архипастырь и Отец,
Дорогой Владыко!

Великую скорбь сердцу моему доставлял брат мой, которому Вы милостиво дали место псаломщика в г[ороде] Камышине¹³. Он напоминал собою известные Вам типы Горького¹⁴ и под влиянием минуты то готовился на аттестат зрелости, то в миссионерскую школу и даже в монахи, а кончилось все тем, что он подал прошение в диакона, чему я весьма и обрадовался. И с своей стороны, я осмеливаюсь просить Ваше Преосвященство, если возможно, определить его куда-либо диаконом, чтобы и он сам успокоился духом и успокоил своею судьбою родительницу и меня.

Сам я теперь, милостию Божию, настоятельствую в Св[ято]-Троицком Зеленецком монастыре¹⁵, где почивает угодник Божий преп[одобный] Мартирий и Святитель Новгородский Корнилий. Вопреки воле о[тца] наместника Лавры¹⁶ наш Владыко¹⁷ определил меня сюда¹⁸, где я и успокоился духом впервые после Хвалынска, который мне больше Бог не судил, а я почему-то все ждал.

Простите за сие беспокойство и благословите на новое дело.

Вашего Преосвященства Нижайший послушник Архимандрит Виктор.

ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 140. Л. 6. Подлинник. Рукопись.

Публикация и примечания И. Ковалевой.

¹²Датировано по штемпелю на почтовом конверте.

¹³Брат святителя Венедикт Островидов, в то время псаломщик кладбищенской церкви в городе Камышине Саратовской губернии.

¹⁴Анализу литературных типов М. Горького были посвящены три лекции святителя Виктора, изданные отдельной брошюрой в Санкт-Петербурге в 1905 году.

¹⁵Настоятелем Зеленецкого Свято-Троицкого монастыря Санкт-Петербургской епархии святитель был в 1910–1918 годах.

¹⁶Архимандрит, впоследствии митрополит Феофан (Туляков), наместник Александро-Невской Лавры в 1909–1915 годах.

¹⁷Митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Антоний (Вадковский).

¹⁸До назначения настоятелем Зеленецкого монастыря святитель Виктор был насельником Александро-Невской Лавры.

ПИСЬМА СХИИГУМЕНИИ ФАМАРИ (МАРДЖАНОВОЙ) (В МАНТИИ ЮВЕНАЛИИ)
СВЯЩЕННОМУЧЕНИКУ ГЕРМОГЕНУ (ДОЛГАНЕВУ)

№ 1

9 июня [1900 года]
[Бодбийский монастырь]

Глубокочтимый и дорогой
Отец Ректор!¹

Примите теперь мою исповедь; у меня не хватало духу сказать Вам все как следует, да главное, и времени не было.

Теперь могу говорить обо всем как о прошедшем навеки, так как сегодня я получила известие, что человек, который причинял мне столько муки в продолжение этих десяти лет, но страдая сам гораздо больше меня, умер 4-го числа от скоротечной чахотки. Слава Богу за все, но меня ужасно мучает теперь, что, может быть, переворот в моей жизни² так сильно повлиял на него и ускорил его смерть. Он узнал об этом в марте, возвратясь из поездки за границу.

Все наше общение с ним было в переписке, которую я не могла прервать, т[ак] к[ак] он меня умолял, чтобы я не лишила его единственной отрады в жизни, и я знала, что это не фразы. Переписка наша была самого дружеского характера. Все мои требования были выполняемы свято, самое трудное из них, что я запретила приезжать сюда, и за все десять лет³ мы виделись разов пять в Тифлисе. Не говорила я никогда М[атушке]⁴ и переписывалась тайком (это самое сильное мое преступление), т[ак] к[ак] эти отношения не были бы поняты. Последний год я не переписывалась, хотя получала отчаянные письма. Помолитесь, Глубокочтимый Отец Ректор, я ужасно скорблю при мысли, что, может быть, я причина такой ранней смерти, но ведь я же иначе не могла поступать. Мне легче, что я смею обо всем написать Вам как единственному духовному отцу, и уверена, что Вы помолитесь обо мне, чтобы Господь помог мне быть настоящей послушницей, что составляло единственную цель моей жизни с первого дня поступления.

О келейной своей жизни не буду писать, мне кажется, дорогой Отец Ректор, Вы все видите насквозь, тем более я так смело прорывалась в своих суждениях перед Вами.

Благословите и простите недостойную, но преданную Вам всей душой Вашу духовную дочь Ювеналию.

Государственный архив Саратовской области (ГАСО). Ф. 1132. Оп. 1. Д. 177. Л. Л. 38–39. Подлинник. Рукопись.

№ 2

23 февраля [1901 года]
Бодбийский монастырь

Ваше Преосвященство,
Преосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь и Отец!

Простите, Преосвященнейший Владыко, что я дерзаю беспокоить Вас своим письмом. Долго я колебалась, но, помня Вашу Отческую любовь, взяла на себя смелость и пишу. Привыкши говорить истину, не смею и теперь лгать: грустно и очень грустно, незабвенный Владыко, что Вы так далеко; видно, я слишком

¹Святитель Гермоген в 1898–1900 годах был ректором Тифлисской Духовной Семинарии.

²По-видимому, пострижение в мантию, которое совершилось 24 октября 1899 года.

³Схиигумения Фамарь поступила в Бодбийский монастырь осенью 1889 года.

⁴Настоятельница Бодбийского монастыря игуменье Ювеналии (Ловенецкой).

грешна, что мои усердные молитвы не услышаны Господом и Вы так далеко уехали⁵. Простите и простите, Владыко Святой, что я пишу как чувствую. Да об этом не раз говорила Вам.

Сегодня я исповедовалась, как-то тяжело на душе. Будто все в жизни идет не так, как должно. И так мало монашеского во мне. Чувствую, как мало исполняю из тех обетов, которые приняла на себя, хотя всей душой стремлюсь, но течение обыденной жизни берет перевес.

Пишу Вам, незабвенный Владыко, как дорогому своему духовному Отцу, твердо надеюсь, что Вы меня помяните в Ваших святительских молитвах и заочно простите и благословите, я это почувствую, и мне станет легче.

Недавно мы ездили в Тифлис, была закладка нашего подворья⁶. Там ежеминутно чувствовалось, что Вас уже нет. 13 января Владыка⁷ совершил освящение нашего нового храма⁸, а 14-го Владыко изволил служить у гробницы Нашей Великой Угодницы⁹. Я знала, что в этот день совершалась Ваша хиротония, и, как умела, молила Равноапостольную Нину о хранении Вашей драгоценной жизни. Как-то Ваше здоровье и как влияет на Вас тамошний климат? Я надеюсь об этом услышать от О[тца] Восторгова¹⁰; мы его ждем к себе в конце третьей недели.

Матушка Игуменя¹¹ усердно просит Ваших святительских молитв и благословения. Скоро будет писать.

Еще и еще прошу, Преосвященнейший Владыко, милостиво простите, что я Вам дерзнула писать – и писать так много.

Неужели Господь не удостоит меня принять от Вас лично благословения?!

Вашего Преосвященства Милостивейшего Архипастыря и Отца глубокопреданная покорнейшая послушница и недостойная духовная дочь Ювеналия.

ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 177. Л. Л. 19–20. Подлинник. Рукопись.

№ 3

*26 марта 1907 г[ода]
Бодбийский монастырь*

Ваше Преосвященство,
Преосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь и
Отец!

Приношу всеусерднейшую благодарность Вашему Преосвященству за молитвенное благожелание и память обо мне, грешной.

Я была очень обрадована получить весточку от Вас, сама всегда с одинаковой преданностью и глубоким почитанием помню Вас, Владыко Святой, и очень сожалею, что за все это время мне не удалось принять от Вас благословение.

Присланный Вами О[тец] Вл. Разумовский доехал благополучно, но очень измучен дорогой, да и вообще мне он показался плохим; не ошиблись ли доктора, прислав его сюда и оторвав от родной семьи. Нет ли у него чего серьезней их определения. Жаль его ужасно.

Я с большой готовностью исполняю желание Вашего Преосвященства и постараюсь устроить его возможно покойней, буду счастлива, если он действительно здесь оправится, в чем очень сомневаюсь.

Усердно прошу Ваше Преосвященство помянуть меня в Ваших святительских молитвах.

⁵В 1901 году святителю Гермогену было определено быть епископом Вольским, викарием Саратовской епархии, в связи с чем он и оставил Тифлис.

⁶Закладка храма во имя святого мученика Евстафия на подворье Бодбийского монастыря была совершена 5 февраля 1901 года.

⁷Экзарх Грузии архиепископ Карталинский и Кахетинский Флавиан (Городецкий).

⁸Речь идет об освящении нового храма во имя Святителя и чудотворца Николая в Бодбийском монастыре.

⁹У гробницы святой равноапостольной Нины в Бодбийском монастыре.

¹⁰Священномученик протоиерей Иоанн Восторгов.

¹¹Настоятельница Бодбийского монастыря игуменя Ювеналия (Ловенецкая).

Наши батюшки О. О. Иосиф и Михаил¹² подвизаются по-прежнему, хотя силы заметно ослабли. Они оба усердно просят принять их глубокоуважение и просят Архипастырское благословение. Я иногда имела о Вашем Преосвященстве сведения от нашего полезнейшего сотоварища по делу духовного просвещения О[тца] Иоанна, уход его отсюда горько отразился на нашей школе¹³. Испрашивая Архипастырское благословение мне и обители Вашего Преосвященства Глубокопреданная недостойная молитвенница, смиренная Послушница Игуменья Ювеналия.

ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 177. Л. Л. 22а–23. Подлинник. Рукопись.

№ 4

28 октября 1909 г[ода]
[Сергиев Посад]

Ваше Преосвященство,
Глубокочтимый и дорогой
Владыко!

Недавно я слышала от Преосвященного Серафима, что Вы хвораете, и сильно меня опечалило это известие. Всегда молилась за Вас, дорогой Владыко, а теперь еще усердней. Сейчас я у Преподобного Сергия, где служила о Вашем здравии молебен. Да укрепит Всесильный и Всемилосердный Господь силы Ваши и дарует Вам крепость и мощь духовную и телесную.

Была я у подвижника О[тца] Алексея¹⁴, просила его молить и вразумления в моей тяжелой жизни. Временами кажется крест непосильным. Сознаю искренно, чистосердечно, что я со своими познаниями слишком ничтожна для такого большого дела, да и мне эта сутолока не по душе – хотелось сбежать куда-либо в скит. Давно я таю эту мысль и теперь просила на это совета у старца О[тца] Алексея. Он не одобрил желания оставить дела и удалиться, тогда я просила благословения самой устраивать скит, приготовить себе да и другим тихую пристань. Эта мысль ему очень понравилась, и на это дал некоторые указания.

Пишу и Вам, дорогой Владыко, и прошу Ваших молитв и благословения, чтобы это мое стремление укреплялось и вскоре осуществилось бы.

У нас в Подольском уез[де] есть очень удобное и хорошее местечко¹⁵, где и можно начать это дело, но дело в том, что Рязанская дорога облюбовала себе именно в этом месте песок для дороги, и, несмотря на то, что я неоднократно отказывала им, они решили отчудить. Все это дело ведет Г[осподин] Попов, который, как мне говорил, хорошо известен Вам, Владыко; если это верно, усердно Вас прошу, Глубокочтимый Владыко, передать Г[осподину] Попову, чтобы они прекратили свои изыскания в нашем месте (я ему несколько раз писала по этому поводу). Места этого я ни за какие деньги не уступлю, оно нам даровано Высочайше, и я буду бороться до последней степени, а не уступлю. Буду просить В[еликую] К[нягиню] Елизавету Феодоровну ходатайствовать, буду просить Государя. Пусть уж они миром нас оставят. Я решаюсь беспокоить Ваше Преосвященство и просить передать это Г[осподину] Попову, т[ак] к[ак] он говорил, что часто бывает у Вас, хорошо Вам известен. Мне не хочется затевать с ними суда, а места своего я не уступлю. Если бы это место мне не нужно было бы для той цели, что я пишу Вам, Владыко Святой, то я бы с удовольствием продала, это было бы выгодно, но в настоящее время мне никаких денег не надо.

Все мои мысли и стремления к осуществлению давнишней мечты теперь возможны и исполнимы, а тут ввязалась эта Рязанско-Уральская дорога.

Владыко дорогой и незабвенный, я как духовного отца прошу Вас помолиться, чтобы Господь утвердил мое желание и стремление служить Ему Единому. Это желание во мне было сильно, когда я еще была по-

¹²Монастырские священники Иосиф Мирианов и Михаил Нацвалов.

¹³Священномученик протоиерей Иоанн Восторгов в 1901–1905 годах был окружным наблюдателем церковноприходских школ и школ грамоты во всех епархиях Грузинского Экзархата.

¹⁴У ныне прославленного в лике святых иеромонаха Алексия (Соловьева), старца Свято-Смоленской Зосимовой пустыни.

¹⁵Место у села Битягово Подольского уезда Московской губернии, где впоследствии был устроен Серафимо-Знаменский скит.

слушницей, и, если помните, я тогда Вам первому высказала. Вы мне, Владыко, тогда сказали, что нужно подождать, что я молода, а если и дальше меня не оставит это желание, тогда можно будет выполнить; вот уж десять лет прошло, а у меня не проявлялось какое-либо другое стремление. Я несу послушание, я все стараюсь исполнять с любовью, но я твердо знаю, что ни в этом мое спасение и мой путь, – мой путь иной, он должен меня ближе соединить с Господом. Эта мысль – свет и радость для меня. И это я буду приводить в исполнение постепенно.

Благословите меня, незабвенный мой Отец и Владыко. Разве я не права; ведь вся наша жизнь – ничтожная суета, только отдаляющая нас от Господа.

Земно Вам кланяюсь, прошу благословить глубокопреданную и любящую духовную дочь Вашу Ювеналию–Тамару¹⁶.

ГАСО. Ф. 1132. Оп. 1. Д. 177. Лл. 25–28. Подлинник. Рукопись.

Публикация и примечания И. Ковалевой.

¹⁶В мире схиигуменья Фамарь именовалась Тамарой Александровной Марджановой.

ПЕРЕПИСКА
МИТРОПОЛИТА ИОСИФА (ПЕТРОВЫХ)
С МИТРОПОЛИТОМ АРСЕНИЕМ (СТАДНИЦКИМ)

Публикуемая ниже переписка двух крупнейших иерархов XX века митрополита Иосифа (Петровых) (1872-1937) и митрополита Арсения (Стадницкого) (1862-1936) относится к концу XIX – началу XX века. Подлинники писем митрополита Иосифа, в бытность его сначала воспитанником Московской Духовной академии, затем инспектором той же Академии, иеромонахом, архимандритом, настоятелем монастыря и, наконец, епископом, хранятся в фонде митрополита Арсения (Стадницкого) Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ. Ф. 550), а два подлинника – в фонде Московской Духовной академии Центрального исторического архива Москвы (ЦИАМ. Ф. 229). Письма будущего митрополита Арсения представлены в копиях, которые делал сам Владыка для памяти (часто они написаны непосредственно на полученном письме или телеграмме). Начата переписка в 1898 году, последнее из найденных писем датировано 2 января 1917 года.

Переписка интересна тем, что Владыка Иосиф был духовным сыном митрополита Арсения. При пострижении Ивана Петровых в монашество в 1901 году епископ Арсений преподал ему наставление, которое его воспитанник сохранил на всю жизнь: «Теперь, когда хулятся имя Божие, молчание постыдно и будет сочтено за малодушие или бесчувственную холодность к предметам веры. Да не будет в тебе этой преступной теплохладности, от которой предостерегает Господь. Работай Господеви духом горяще»¹. Письма свидетельствуют, с каким отеческим вниманием относился епископ Арсений, ректор Московской Духовной академии, к своему воспитаннику, а затем ставленнику, и с каким благоговением и любовью отвечал на эту заботу будущий митрополит Иосиф. Епископ Арсений разглядел высокое устройство души молодого монаха, несмотря на ряд проступков (о чем неоднократно упоминал в своих письмах о. Иосиф), совершенных по сердечной горячности, а не по испорченности. 6 июля 1905 года епископ Арсений писал в своем дневнике: «По душам беседовали мы с о. Иосифом, прекрасным монахом, но скрытым по характеру человеком. Нужно уметь проникнуть в сокровенная души его, иначе она останется неразгаданною. Кажется, я сумел сделать это»². Письма Владыки Иосифа и ответы митрополита Арсения представляют историю формирования духовной личности митрополита Иосифа, сыгравшего столь большую роль в истории Русской Православной Церкви и запечатлевшего свой путь мученической кончиной.

№ 1

**Письмо Ивана Семеновича Петровых
к епископу Арсению (Стадницкому)**

*[Не ранее 23 ноября – не позднее 15 декабря 1898 года]*³

Ваше Высокопреподобие,
достоуважаемый отец Ректор!

Позвольте мне попросить Вас как о милости – вместо сбавки Поведения⁴ назначить мне более целесообразное, хотя не менее⁵ чувствительное для меня наказание. Объявлять о совершенной невинности или непричастности своей в этом деле я не беру греха на душу, уже потому, что нахожу это слишком поздним. Я должен быть наказан помимо других вин за то, во 1-х), что имел неосторожность назвать это дело пред Со-

¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943: Сб. в 2 ч. / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 865.

² ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 513. Л. 66.

³ Датировано по содержанию письма.

⁴ Осенью 1898 года в МДА возникли студенческие беспорядки в виде сходов, вызванные недовольством одним из инспекторов. От имени всех студентов в Святейший Синод было послано письмо с требованием прислать ревизора. Дважды на Совет МДА приходили делегации студентов, в числе которых был Иван Петровых. Для прекращения беспорядков Совет принял решение об уменьшении годовичного балла по поведению на один балл всем студентам. Угроза потерять балл по поведению оказала свое воздействие. К отцу Ректору стали приходиться студенты с заявлением о своей непричастности. На собрании Правления с участием членов Совета было решено всем, кроме извинившихся, выставить пониженный годовичный балл по поведению, а имена извинившихся опубликовать в предположении неискренности раскаяния (см.: ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 511. Л. 46-47 об., 49, 52).

⁵ Здесь и далее подчеркнуто автором.

ветом «общестуденческим», несправедливость чего доказали теперь сами студенты, в большом количестве заявившие Вам о своей непричастности в настоящем случае; во 2-х) я должен быть наказан и за то, что хотя делал упомянутое заявление «не от себя и не за себя», однако – в таких выражениях и в таком тоне, что на всех г.г. членов Совета, как мне известно, оно произвело впечатление личного моего настроения и убеждений; в 3-х) ничем не могу оправдать в себе и того, что два раза имел слабость ходить в Совет с поручениями студентов, недостаточно разграничивая права «общестуденчества» на личные мои права и обязанности. В виду всего этого, я и прошу Вас только об изменении моего наказания, если оно неизбежно, а затем – открыто заявляя, что после допущенной – и не мною обнаруженной – ошибки, отныне я буду отвечать только за себя, и ни за кого другого, на будущее время прошу – ни для каких полномочий по «общестуденческим» делам ни к себе, ни в Совет меня не привлекать.

Студент IV курса
Иван Петровых.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 391. Л. 1.

№ 2

Прошение Ивана Семеновича Петровых к епископу Арсению (Стадницкому)

[Не позднее 10 июля 1901 года]

Его Преосвященству,
Преосвященнейшему Арсению, епископу Волоколамскому,
ректору Московской Духовной академии

исправляющего должность доцента
оной, Ивана Петровых

покорнейшее прошение.

Сокровенно давнее и заветнейшее желание мое – отдаться во всецелое служение Церкви Божией нахожу ныне достигшим желанной зрелости, твердости и благонадежности.

Благословение Вашего Преосвященства и подобающее священнодействие да введет мое недостойнство в лик иночествующих делателей Нивы Христовой! От лет же младенческих призывавшая меня к сему благодать Всевышнего да поможет мне, до последнего издыхания моего, послужить Ему Единому, высшему Благодетелю и Желанию моему, – всею душою моею, всем сердцем и существом моим.

Исправляющий должность доцента
по кафедре Библейской истории
Иван Петровых.

ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5084. Л. 4. Вверху листа, справа, над текстом помета рукой инспектора МДА архимандрита Евдокима (Мещерского): «1901 года. Июля 11. № 289».

№ 3

Письмо Ивана Семеновича Петровых к епископу Арсению (Стадницкому)

10 июля 1901 года

Преосвященнейший Владыко!

Простите прежде всего, что не лично обращаюсь к Вам по своему столь важному делу (причины весьма уважительные)...

Препровождая Вам прошение мое о пострижении меня в монашество, прошу также, Владыко, письменной беседы Вашей по следующим вопросам:

1) не дозволите ли быть моему пострижению в бытность Вашу в Валдайском Иверском⁶ или Антониевском монастыре⁷ (в Новгороде), а для сего –

2) не можете ли мне поточнее сообщить, когда именно Вы будете в Валдае, и где прежде?

На все эти вопросы удостойте меня, Бога ради, Вашего ответа без замедления, по прилагаемому адресу: г. Рыбинск (Яросл[авской] губ.). Соборный дом, Александру Семеновичу Петровых⁸, с передачей мне.

По получении Вашего ответа немедленно еду в Новгород, к о. Варсонофию⁹, и у него буду в благоговении ожидать окончательного решения своей участи.

В случае надобности, чрез него можете направить мне все дальнейшие Ваши распоряжения. Там же могут быть выполнены и все необходимые приготовления к моей мобилизации.

Наконец, прошу и умоляю – насколько возможно сократить для меня тяжелые минуты между подачей прошения сего и его осуществления.

В полной надежде на Ваше сердечное участие во мне и в трепетном ожидании неизмеримо превосходящей мерность моего окаянства милости Божией,

остаюсь Ваш

Ив[ан] Петровых

г. Ярославль. 10 июля 1901 г.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 1-2.

№ 4

Письмо иеромонаха Иосифа (Петровых) к епископу Арсению (Стадницкому)

30 декабря 1903 года

Молитвами Святого + Господи Иисусе Христе Боже Наш, помилуй нас!
Владыки Нашего

Ваше Преосвященство,
незабвенный Владыко!

Преподобный угодник Божий Сергей (всегда Вам невидимо спребывая) благоволил явить Вам и видимо – разительный знак своей к Вам любви и всегдашнего спребывания (о, счастье – хотя немножко, и чрез меня!)... Староста Общества хоругвеносцев¹⁰ сейчас обрадовал меня заявлением об усерднейшем желании Общества в признательность за Ваши святительские труды, служение и благолепное содействие торжественности здешних крестных хождений, прислать Вам большую (в рост, по образу академической) икону Препод[обного] Сергия. Отправление иконы в Псков и встреча ее на месте назначения (от вокзала в Пскове) желательны во всей возможной торжественности и в таком порядке, на какой благословите Вы, не умедлив известить об этом чрез меня. Икона предназначается собственно Вам, и потому место ее постановки желательно в возможной всегдашней близости к Вам (например, – в домовомой церкви Вашей, если не в келии), чтобы постоянно напоминая о ее соорудителях, их усердии к Вам и признательности, она была и постоянным побуждением Вас к святительской молитве за них!..

⁶ Иверский Валдайский монастырь расположен близ г. Валдая на одном из островов Валдайского озера. Основан в 1653 году Патриархом Никоном, тогда митрополитом Новгородским. После 1917 года в монастыре размещалась сельхозкоммуна, которую сменила тюрьма, в годы войны – госпиталь, затем детский туберкулезный санаторий, дом отдыха. В 1991 году передан Русской Православной Церкви.

⁷ Монастырь Антония Римлянина находится в трех верстах от Новгородского кремля, на правом берегу Волхова. Основан не позднее 1109 года преп. Антонием Римлянином, новгородским чудотворцем. При монастыре в 1740 году была открыта Новгородская духовная семинария. В 1896 году настоятелем монастыря был архимандрит Арсений (Стадницкий). 3 марта 1920 года монастырь был упразднен.

⁸ Брат митрополита Иосифа.

⁹ Священномученик Варсонофий (Лебедев Василий; 1873-1918) – епископ Кирилловский, викарий Новгородской епархии. В 1901 году – епархиальный миссионер-проповедник Новгородской епархии. 8.01.1917 хиротонисан во епископа. Расстрелян 15.09.1918. Архиерейским Собором 2000 года причислен к лику святых. Память 2 (15) сентября.

¹⁰ Создано в 1899 году стараниями епископа Арсения.

Удостоите же, Владыко, скорейшего и желательнейшего ответа. Если бы Вы удостоили Общество (в лице Его представителя) особого письменного сношения (можно чрез меня же), это было бы оказанием высшей любви и милости, достойной Вашего Святительства и Вашей завоевывающей всех чистосердечности...

О себе совершенно не знаю, что сказать. Время каникулярное, и «шуметь» еще нечем и негде... Визитерствую...

В Посаде¹¹ был 29-го ч[исла] страшный пожар. Сгорело до 7 больших домов на Нижней улице, начиная от корчемницы Коптелина. Это было в 2 часа ночи. Зрелище ужасное.

Примите мой душевный привет с праздником, с Новым годом, с новосельем¹² и т. д. Благословите и помяните молитвенно – вечно Вас любящего

иеромонаха Иосифа.

30 дек[абря]
1903 г[ода].

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 3-4. На л. 4 слева от текста на полях рукой автора сделана приписка: «Ваш Михаил¹³ живет у меня, шлет земной поклон и просит благословения», а внизу справа от текста на полях рукой автора сделана приписка: «Привет о. Алексею (Симанскому)¹⁴».

№ 5

Письмо архимандрита Иосифа (Петровых) к епископу Арсению (Стадницкому)

[Не ранее 28 марта¹⁵ – не позднее 17 апреля 1904 года¹⁶]

+

Преосвященнейший Владыко!

Прежде всего, поздравляю Вас

со днем Вашего Ангела!

Христос Воскресе!!! С праздником!..

Да подаст Вам Господь исполнение всех благих желаний сердца Вашего, во славу и пользу Св[ятой] Церкви и в Ваше спасение...

Простите, Владыко, что редко пишу. Никак не могу привыкнуть к суетливой инспекторской жизни¹⁷. Все она у меня [в]верх дном поставила... Что делать?!.

С хоругвеносцами имел совещание. Они решили устроить так: приехать к Вам к празднику Преполовления, 21 апреля, чтобы и на другой день пробыть в Пскове (Св[ятого] благ[оверного] князя Всеволода – Гавриила). Так просили они меня и известить Вас...

О своих «подвигах» (по службе) могу ли «что добро» говорить? Пусть скажут другие. По крайней мере, беспристрастнее в ту и другую сторону. Тех ложных шагов, о которых Вы меня предостерегали, наделал я уже множество... Не избежать мне, верно, того, чего не умею предвидеть и предрешить...

Ваш Михаил¹⁸ здравствует у меня и шлет Вам поклон, прося благословения.

Юбилей о. Никона¹⁹ прошел очень торжественно. Было много подношений юбиляру – адреса, иконы, книги и др. подарки. Речей – тоже. Особенно торжественный момент был, когда обменялись

¹¹ Имеется в виду г. Сергиев Посад.

¹² 5 декабря 1903 года епископ Арсений был назначен на Псковскую кафедру и в 20-х числах декабря выехал в Псков.

¹³ Михаил Георгиевич Стадницкий – брат митрополита Арсения. По профессии врач. В 1903 году – старший военный врач в г. Ярославле.

¹⁴ Иеромонах Алексей (Симанский Сергей Владимирович; 1877-1970) – студент IV курса Московской Духовной академии. Будущий Патриарх Алексей I (1945-1970).

¹⁵ Пасха в 1904 году.

¹⁶ Датировано по содержанию письма.

¹⁷ В 1903 году о. Иосиф удостоен степени магистра богословия за диссертацию на тему «История иудейского народа по археологии Иосифа Флавия. Опыт критического разбора и обработки». Назначен инспектором и экстраординарным профессором МДА.

¹⁸ Брат митрополита Арсения.

речами юбиляр и его «приятель»²⁰. Как они облобызались, это надо было видеть, чтобы... поневоле уронить слезу. Слава Богу, кажется – и вражда не вечна...

Ну довольно... Простите, Владыка, и помолитесь за любящего и вечно помнящего Вас

арх[имандрита] Иосифа.

Вот как я неисправен, и ничего не скажу в свое оправдание: это письмо было еще готово ко 2-му марта²¹, но – так и не удалось послать. Шлю теперь, в надежде, что хотя авансом (ныне, как-то это уже иначе будет!) примете.

Простите, Владыка, и не лишите Ваших молитв и благословения.

Старец болен (о. Иасон)²², в Пасху не мог служить, хотя готовился, и теперь лежит, охает. Болезнь еще не определилась. Сам он объясняет простудой в «кибитке», во время исповеди.

Пасху встретил в жестокой скорби.

О, Академия! О, инспекторство!

О, Иосиф!²³.. О, Каптерев²⁴! О...

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 5-6 об.

¹⁹ Никон (Рождественский Николай Иванович) (1851-1919) – архиепископ. В 1904 году – архимандрит, казначей Троице-Сергиевой Лавры. 14.03.1904 хиротонисан во епископа Муромского, викария Владимирской епархии.

²⁰ Имеется в виду архиепископ Евдоким (Мещерский Василий Иванович) (1869-1935), в будущем один из лидеров обновленчества. В 1904 году ректор МДА. В 1902-1903 годах между архимандритом Никоном и архимандритом Евдокимом произошла острая полемика о монашестве, в которую включился ряд церковных деятелей, профессоров и преподавателей МДА и СПбДС.

²¹ День памяти преподобного Арсения Тверского, в честь которого был наречен при пострижении митрополит Арсений.

²² Иеромонах Иасон (Голицынский Иосиф) (1835-1904) – духовник Гефсиманского скита при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. 29.11.1877 пострижен в монашество. 25.04.1884 рукоположен во иеродиакона. 17.08.1884 рукоположен во иеромонаха. 20.11.1897 утвержден братским духовником в скиту. Исправлял должность ризничего в скиту и послушание библиотекаря. Скончался 17.04.1904. (РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 25025. Л. 154 об.-155). Отец Иасон был духовным отцом епископа Арсения. Он же исповедовал Ивана Петровых перед пострижением в монашество.

²³ Архимандрит Иосиф в полемике по монашескому вопросу выступил с острой критикой против корпорации МДА вообще и некоторых ее членов, в частности Н. Ф. Каптерева. Ему резко возражал обиженный Н. Ф. Каптерев (см.: ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 445. Л. 4-5).

²⁴ Каптерев Николай Федорович (8.07.1847-31.12.1917) – член-корреспондент АН. Занимал кафедру всеобщей истории МДА, член Государственной думы IV созыва. Основные труды: «Характер отношения России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях» (2-е изд., 1914), «Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством 1669-1707 г.» (М., 1881), «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов» (2-е изд., 1913), «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» (2 тома, 1909-1913) и др.

№ 6
Телеграмма архимандрита Иосифа (Петровых)
к епископу Арсению (Стадницкому)

14 октября 1904 года

Телеграмма

Псков, епископу Арсению

Из Сергиева Посада
Принято 14/X[1904 г.]²⁵
Мысленно покрываю поцелуями руки, три года назад освятившие меня благодатным пламенем священства, – архимандрит Иосиф.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 318. Л. 3.

№ 7
Копия письма епископа Арсения (Стадницкого)
к архимандриту Иосифу (Петровых)

*1904 год*²⁶

Радуюсь за дорогого ставленника до пламенения возгревающего благодатный дар священства пребыванием «в объятиях Отчих»²⁷ питанием «от крупниц Евангельских».

Е[пископ] А[рсений].

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 318. Л. 3. Копия ответа епископа Арсения написана на бланке телеграммы, под текстом самой телеграммы.

№ 8
Письмо архимандрита Иосифа (Петровых)
к епископу Арсению (Стадницкому)

21 февраля 1905 года

+

Ваше Преосвященство,
добрейший, незабвенный
архипастырь – отец!

Духовное рождение мое в мире иночества, запечатлевшееся неизгладимыми и невыразимо-отрадными воспоминаниями души, неразрывно связано с Вашим священным именем!..

Давно жаждал я посылить Вам признательность человека, всеми когда-то оттолкнутого и заклеянного всевозможными злоречиями, – которому Вы, однако, не погнушались подать руку сочувствия, защиты, поддержки и утешения, запечатлев все это священнодейственным введением моего убожества в лик иночествующих делателей винограда Христова!..

В знак этой моей признательности к Вам, удостоите, незабвенный Владыка, принять сей скромный мой дар (омофор), нарочито для Вас устроенный. Как был бы я рад узнать, что сей св.[ятой] омофор (освященный на мощах Препод[обного] Сергия) будет предназначен возлежать на Ваших раменах особенно при совершении Вами монашеских пострижений (и в других подходящих случаях).

²⁵ Датировано по содержанию телеграммы. 14.10.1901 о. Иосиф был рукоположен во иеромонаха.

²⁶ Датировано по содержанию.

²⁷ «В объятиях Отчих. Дневник инока» – духовный дневник, который вел митрополит Иосиф. С 1905 по 1910 годы было издано 12 томов дневника.

От всей души приветствую Вас с днем Вашего Ангела, к которому приурочиваю и свое приношение! Свидетельствую свою искреннюю радость и сердечное приветствие и по случаю заслуженного украшения Вас высшею ученою степенью²⁸!

Да подаст Вам Господь «многая лета!» во благо Св.[ятой] Церкви Его, и во славу Его Сладчайшего Имени!..

Поручаю свое недостойнство

Вашим святительским
молитвам.

Вашего Преосвященства

нижайший послушник, – архимандрит Иосиф.
21 февраля 1905 г[ода].
Св[ято]-Троицкая Сергиева Лавра.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 7-7 об.

№ 9

Копия письма епископа Арсения (Стадницкого) к архимандриту Иосифу (Петровых)

12 марта 1905 года

Прошу принять мою сердечную благодарность и за Ваш именинный привет, и за Ваши сугубые (в двух лицах) “Объятия” и за Ваш чудный, высокохудожественный и знаменательный дар, освященный на мощах великого молитвенника земли Русской, под кровом которого я имел счастье привитать в течение 7 лет²⁹. Употреблять его буду согласно Вашему желанию.

Меня глубоко тронуло воспоминание Ваше о тех днях, когда Вы духом возродились в мир иночества, не без искушений и скорбей.

Благодарю Бога, что он избрал мое недостойнство в орудие этого благодатного рождения. Ваша благодарная память об этом свидетельствует о чистоте и доброте Вашего сердца.

Благодарю Вас за приветствие меня с ученою степенью. Взаимно желаю этого. Прошу принять в дар мою книгу³⁰.

Дай Вам, Господи, мира душевного в это немирное, мятущееся время.

Призываю...

1905 г. Март 12.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 8.

№ 10

Письмо архимандрита Иосифа (Петровых) к архиепископу Арсению (Стадницкому)

19 апреля 1909 года

г. Ростов

+

Христос Воскресе!

Ваше Высокопреосвященство!

Дорогой Владыка!

²⁸ В 1904 году епископ Арсений защитил диссертацию на степень доктора церковной истории на тему «История Молдавской Церкви и Молдавской епархии и их святителей».

²⁹ С 1897 года епископ Арсений – инспектор МДА и ординарный профессор по кафедре Библейской истории. С 13.03.1898 по 5.12.1903 ректор МДА.

³⁰ *Епископ Арсений (Стадницкий)*. Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. СПб., 1904.

Время Вам оказать великую помощь Вашему питомцу. Мой преемник³¹ по Юрьеву³², известный своим взбалмошным характером, затевает скверное дело, подавая в Синод на меня нечто вроде жалобы. Суть дела такова. Юрьев живет пополугодно в долг, забирая по заборным книжкам с ноября по май и с мая по ноябрь и расплачиваясь с поставщиками в мае и ноябре, когда получается слишком по 12000 р[ублей] процентами на капиталы (коих всего 798000 р[ублей]). Мне пришлось оставить Юрьев в марте³³, когда эти заборы по лавкам достигли почти крайней своей цифры, и срок расплаты только что приближался. Но представьте, меня обвиняют теперь в непомерных долгах, насчитывая их до 18000 р[ублей]. Не знаю, как образовалась у них самая эта цифра. В Юрьеве есть долги, которые я считаю хроническими. Сделаны они задолго до меня (при архимандрите Владимире 6500 р[ублей] на ремонт Георг[иевского] собора³⁴ и 2000 р[ублей] за дрова от прежних лет – эти и другие цифры, в коих я, конечно, не повинен, по-видимому свалены все в одну кучу и получилось 18000 р[ублей], тогда как на самом деле забор по всем книжкам за полгода не мог превышать нормальной своей цифры 8[000]-10000 р[ублей]). При множестве непосильных поборов, об отмене которых я напрасно хлопотал, снимая с себя далее всякую ответственность (до 6000 р[ублей] ежегодно употребляется не на нужды монастыря), нет возможности уплатить хронические долги. Но текущие по книжкам всегда исправно уплачиваются все сразу в мае наибольшею в году получкою. Сам Анатолий, если его переведут в апреле или октябре, окажется совершенно в моем положении. И дай Бог ему оказаться, тогда сам увидит, каково рыть яму другому.

Во-вторых, он обвиняет меня в израсходовании части (около 3000 р[ублей]) неприкосновенного капитала. Здесь опять целое недоразумение и незнание юрьевских порядков. Так, к неприкосновенному капиталу причисляется так называемый условно-неприкосновенный, состояющийся из облигаций по сберегательной книжке, которые покупаются на остатки и случайные поступления. Этот капитал (тысяч до 6-8 всего) всегда рассматривался и до меня как нечто вроде кассы, откуда позволялось делать займы как бы – на текущие нужды монастыря. У него ведь есть месяцы очень скудные по получке. А между тем содержание монастыря ежедневно стоит не менее 100 рублей. А тут еще мало ли какие всплывают экстренные нужды. Вот я, с ведома и согласия всего собора, и вынужден был (опять-таки по примеру прежних лет) пустить в оборот часть этой суммы, в намерении пополнить ее остатками следующих месяцев или случайными поступлениями. Чем же я опять виноват, что перевод в марте не дал мне возможности пополнить заем майскими суммами или другими случайными поступлениями.

Бога ради, Владыка Святой, если узнаете, что возникнет в Синоде дело, благоволите довести до сведения, кому будет можно и нужно, эти объяснения, а то я опять терплю великое крушение. Господи! Сколько меня теперь позорят в Юрьеве и Новгороде, по милости этого самодура Анатолия, который похваляется, что открыл Америку и всем и всюду бросает по моему адресу тяжелые, незаслуженные обвинения. По-моему, он положительно ненормален, страдая манией величия. Здесь в Ростове служил, как архиерей, на кафедре с 2 ступ[енями], в Юрьеве ко всем тамошним привилегиям и без того достаточно пересолненным, прибавил массу других (преклонение главы на престол во время «Верую», вставка его имени на возгласе «во первых, помяни Господи...»), вставка поминовения старшим служащим с целованием митры и руки, благословение диаконов во время каждения, благословение сидя в карете и т. п.). Ведь это же все – признаки явного безумия.

Простите за все –

Вашего Иосифа.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 9-10.

³¹ Архимандрит Анатолий был наместником Юрьева монастыря с 1909 по 1911 годы.

³² Юрьев мужской монастырь расположен близ Новгорода на левом берегу реки Волхов. Основание положено в 1030 году князем Ярославом Мудрым (в крещении – Георгием).

³³ Архимандрит Иосиф (Петровых) был наместником Юрьева монастыря в 1907-1909 годах. 15.03.1909 хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии.

³⁴ Главный собор Юрьева монастыря. Один из лучших образцов архитектурного стиля XII века. Собору было подарено царем Михаилом Феодоровичем четырехъярусное медное паникадило. Во время Великой Отечественной войны (1941-1945) Георгиевский собор пыталась взорвать. В настоящее время нуждается в реставрационных работах.

№ 11
Письмо епископа Иосифа (Петровых)
к архиепископу Арсению (Стадницкому)

26 февраля 1911 года

+
Высокопреосвященнейший Владыко,
дорогой Архипастырь!

Лучше поздно, чем никогда – сердечно приветствую Вас с великими милостями Божиими, изливающимися на Вашу жизнь и установившими новое крепкое звено в моем духовном родстве и сердечной близости к Вам:

Приветствую Вас, как Архипастыря родной для меня епархии³⁵! Приветствую Вас, как достойно и праведно осиянного светлостью драгоценнейшей святыни нашей – Креста Христова.

А засим, приветствую Вас, Владыка Святей, и с наступающим днем Вашего Ангела, усердно моля Господа Бога, да сохранит Вашу драгоценную жизнь на многая лета во благо Церкви Христовой.

Имею до Вас, Владыка, и дело некое, на которое прошу дать Ваш милостивый ответ. Сущность этого дела излагаю Вам как факт, ни за, ни против которого не скажу Вам ни слова. Рассудите сами Вашим архипастырским словом и властью.

Некто – богатый купец моего родного города имеет двух сирот – внуков, после своей умершей дочери. Одного из этих внуков, имеющего от роду 21 год (без отбытия воинской повинности), домашнего, равного гимназическому, образования, этот купец желал бы видеть священником! В средствах они совершенно не нуждаются, люди очень богатые, и сан священника этот юноша желал бы принять не для служения на известном приходе каком бы то ни было, а исключительно для служения в домово́й церкви этого купца в усадьбе (верстах в 2-х от города) и на могиле своей матери (особая надгробная церковь на Казанском кладбище города).

Прошу Вас, Высокопреосвященнейший Владыко, удостоить меня Вашего ответа: возможно это, или нет? И если невозможно, то – абсолютно, или при выполнении каких-либо особых условий (экзамен, отбытие воинской повинности и т[ому] п[одобное])?

Содержание этого дела благоволите не подвергать огласке. Рассудите только со мною.

Засим, прося прощения за беспокойство и усердно моля Господа о Вашем здравии, ожидаю Вашего мудрого совета, как быть и что отвечать в случаях, подобных этому, могущих повториться и в моей практике еще не раз.

Вашего Высокопреосвященства
нижайший послушник
е[пископ] Иосиф.

26 ф[евраля] 1911 г.
г. Ростов

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 11-12.

№ 12
Копия письма архиепископа Арсения (Стадницкого)
к епископу Иосифу (Петровых)

4 марта 1911 года

Ваше Преосвященство,
Возлюбленнейший Владыко!

Искренно благодарю Вас за целый ряд приветствий и благожеланий. Да хранит и Вас милость Божия, избравшая Вас достойным носителем благодати Христовой.

³⁵ Митрополит Иосиф родился в г. Устюжне Новгородской губ. В 1895 году закончил Новгородскую духовную семинарию.

На Ваш запрос, по силе своего разумения, отвечаю следующее. Прежде всего является препятствие со стороны возраста. В 21 год я не решусь посвятить его в сан священника. Нужно иметь по крайней мере 25 годов. Диплом образовательный необязателен, хотя нужно бы иметь удостоверение о том, что его образование домашнее равно гимназическому. Далее, он должен быть испытан мною, или кем-нибудь другим, в приближенном знании церковно-богослужебных предметов. Затем, предварительно удостоения благодати священства, он должен пройти, хотя и на короткое время, должности чтеца и певца, т. е. псаломщика, а затем и диакона. Далее, та церковь, в которой он предполагает священнодействовать (я не понял: существует ли она, или предполагается построить), должна быть приписана к какой-нибудь самостоятельной церкви и войти в состав ее прихода. Он будет приписным священником, но с откомандированием его на постоянное служение к этой приписной церкви. Полагаю, что эти условия не особенно трудноисполнимы, но без исполнения их трудно обойтись, как для его пользы, так и для моего спокойствия от уверенности, что он подготовлен к священству, которое является не мимолетным увлечением (что возможно в 21 год), а сознательным подвигом всей жизни.

Как Вас Господь милует?

Был бы рад видеть Вас своим гостем на Вашей родине и месте Вашей деятельности. Юрьев монастырь, слава Богу, освободился от Анатольева пленения и сатрапии. Теперь там – хороший настоятель. Стремится восстановить красоту Фотиевского устава; но встречает большие препятствия в лице большинства братии, традиционно воспитанной в безуставности. Кажется, ему не обойтись без прививки братии из какого-нибудь общежительного монастыря, в чем он уже имел опыт, преобразовав в Псковской епархии знаменитую в свое время Евфросинову обитель³⁶. Бог ему в помощь!

Не лишайте меня своего письменного общения, и по поводу, и без него.

Поручаю себя Вашим молитвам.
Вашего Преосвященства

покорнейший слуга
а[рхиепископ] Арс[ений].

1911 г. Март 4.

Петербург. [Александро-Невская] Лавра.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 13-14.

№ 13

Письмо епископа Иосифа (Петровых) к архиепископу Арсению (Стадницкому)

16 августа 1911 года

+

Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнейший Владыка!

14-го июля нынешним летом скончалась в г. Устюжне (на моей родине) моя тетушка и крестная мать. 22-го сего августа сему исполняется 40-й день, а 9-го сентября день Ангела усопшей (Анна). Родственники мои зовут меня на 40-й день, но мне хочется лучше поехать помолиться об усопшей ко дню ее Ангела, чтобы кстати утешиться нашим родным великим соборным праздником Рождества Пресвятой Богородицы. Разрешите и благословите, Высокопреосвященнейший Владыка, совершение мною архиерейского служения 8-го сентября в соборе г. Устюжны, а 9-го в Казанской церкви, где погребена почившая. Если придется задержаться до 11-го, чтобы праздник не быть в дороге, то может быть отслужил бы и 11-го (воскресенье) в одной из церквей.

Покорно ожидая милостивого разрешения Вашего Высокопреосвященства и прося святительских молитв, имею честь быть

нижайшим послушником

³⁶ Евфросинова обитель – Спасо-Елеазарово-Великопустынский мужской монастырь, расположенный в 25 км от г. Пскова на р. Толбе. Основан пустынноиком Елеазаром, в иночестве Евфросином, в 1447 году. В 1766 году в монастырь перевели штат упраздненного Спасо-Великопустынского монастыря. Главные святыни монастыря – мощи преп. Евфросина, псковского чудотворца, и его ученика Серапиона – почивают под спудом в главном Трехсвятительском соборе монастыря. Монастырь славился строгостью устава. К 1907 году в монастыре было 26 человек братии.

епископ Иосиф.

г. Ростов-Ярославский
1911. 16 августа.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 15-15 об.

№ 14

**Копия письма архиепископа Арсения (Стадницкого)
к епископу Иосифу (Петровых)**

19 августа 1911 года

Ваше Преосвященство,
Преосвященнейший Владыко!

Благословляю Ваше прибытие в мою епархию и совершение богослужений в родной Вам Устюжне.
Очень жалко, что маршрут Ваш не лежит на Новгород, дабы усладиться братским общением и беседою.
Аще возможно, не мимоидите нашего епархиального града.

С братскою любовью о Христе

Арсений архиепископ Новгородский.

1911. Августа 19-го дня.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 16.

№ 15

**Письмо епископа Иосифа (Петровых)
к архиепископу Арсению (Стадницкому)**

12 сент[ября] 1911 года

+

Высокопреосвященнейший
Владыка,
дорогой Архипастырь!

С Вашего милостивого разрешения, был в Устюжне и имел утешение служить в Васильевской, соборной и Казанской церквах.

Сердечно благодарю Вас за все. Очень жалею, что не мог воспользоваться Вашим любезным приглашением в Новгород. Близость большого праздника Воздвижения заставила меня поспешить домой.

Надеюсь как-нибудь побывать в Новгороде вместе с Тихвином и Петербургом особо. А то из Устюжны не по пути!

В нынешнем году истекает 10-летний юбилей моего монашества, диаконства и священства (26 авг[уста], 30 сент[ября], 14 окт[ября]).

Усугубите по сему случаю Ваши святые молитвы за юного 10-летнего инока, имевшего счастье получить столь драгоценные сокровища от Ваших святительских рук.

Вашего Высокопреосвященства

недостойный послушник
епископ Иосиф.

г. Ростов-Яроsl[авский].
1911. 12 сент[ября].

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 17-17 об.

№ 16

Письмо епископа Иосифа (Петровых) к архиепископу Арсению (Стадницкому)

14 апреля 1914 года

+

Высокопреосвященнейший Владыка!

Премного утешен и благодарю Вас за присланную книгу Ваших трудов³⁷. Примите и мой хотя запоздалый привет радости о Воскресшем Начальнике жизни и трудов наших! Да пребудет Он с Вами, а по молитвам Вашим и со мною, неотступно Своими утешениями и благодатию!

Помаленьку начал уже 6-й год жизни у Ростовских Святых³⁸! Здесь совсем как Новгород. Неценимо и незаменимо ничем это для души. Дал бы Господь подольше пожить.

Помолитесь, Владыко, о моем достоинстве.

Ваш духовный сын и послушник
е[пископ] Иосиф.

1914. 14 апреля.
Ростов Великий.

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 18-18 об.

№ 17

Письмо епископа Иосифа (Петровых) к архиепископу Арсению (Стадницкому)

2 января 1917 года

+

Высокопреосвященнейший Владыка,
дорогой Архипастырь!

От всей любящей души благодарен Вам за дорогое Ваше письмецо с приветствием Вашим, пожеланиями и приглашением на хиротонию о. Варсонофия³⁹!

Моля Господа о Вас, о Вашем здравии и благополучии и взаимно приветствуя с Новым летом благостей к Вам Господних, не без грусти извещаю, что на хиротонию о. Варсонофия приехать не смогу. Нельзя здесь оставить столь важные службы, как 5-6 янв[аря], а после них – невозможно поспеть хотя бы к одной хиротонии.

Пугает и дальность дороги, с нынешними неурядицами, крайнею теснотою в поездах, когда часто отказывают даже в билетах, или с билетами не пускают, и т. п.

После Святков (т. е. как раз теперь, когда ехать надо) все это предстоит испытать во всей горечи.

Простите же, дорогой Владыка, за ослушание и не лишите Ваших святительских молитв

неизменно Вашего
Иосифа.

2 янв[аря] 1917.
г. Ростов Яр[ославский].

ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 317. Л. 19-19 об.

³⁷ Видимо, имеется в виду одна из книг архиепископа Арсения, вышедших в 1914 году: Духовный дневник. М., 1914; На духовной страде: Слова и речи. В 2 т. СПб., 1914; Митрополит Сочавский Досифей в его сношениях с Россией, при свете новых исторических материалов. Сергиев Посад, 1914.

³⁸ С 1909 года епископ Иосиф – настоятель Спасо-Яковлевского Дмитриева монастыря в г. Ростове Великом. Монастырь, расположенный на берегу озера Неро, основан в 1389 году святителем Иаковом, епископом Ростовским. В монастыре хранились мощи святых преподобных Исаии, Игнатия, преподобных Авраамия, Ефросинии Полоцкой и святителя Дмитрия Ростовского. В 1920-е годы монастырь был закрыт. В 1991 году обитель возвращена Русской Православной Церкви и в нее были перенесены мощи преподобного Авраамия и святителя Дмитрия Ростовского.

³⁹ Имеется в виду священномученик Варсонофий (Лебедев).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Письмо архимандрита Иосифа Петровых к наставникам и сослуживцам по Московской Духовной академии

9 авг[уста] 1906 года

+

Незабвенные мои наставники
и все сослуживцы!

Оставляя дорогую Академию, чувствую сердечную потребность сказать всем свое взволнованное последнее прости!⁴⁰

Забьлось все тяжелое, неприятное, что Господь судил пережить за 11 лет моей жизни в Академии... Не уношу ни на кого никакой злобы, вражды и огорчения. Слишком много вижу за собой собственных недостатков, промахов и ошибок, чтобы винить за все кого-либо другого, кроме самого себя!.. И слишком тяжелый путь избираю себе, чтобы можно было пуститься в него, не сжимаясь сердцем от разлуки с родной академической семьей, с которой успел сжиться тысячами нитей, и не оглянуться на нее слезно-прощальным, благоговейно признательным взором...

Простите же меня все, кому я подал какие-либо основания для нарушения внутреннего мира и спокойствия, и, если не можете не помянуть лихом, об одном умоляю: забудьте лучше вовсе имя безутешного Иосифа, волею судеб Божиих из родных краев отводимого в страны чуждые и неприязненные...

Бывший инспектор Московской духовной академии

архимандрит Иосиф,
настоятель Яблочинского Св[ято]-Онуфриевского монастыря,
Седлецкой губернии.

24 июля 1906 г. Московская Духовная академия.

ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5084. Л. 35-36. На л. 35 сверху справа над текстом рукой епископа Евдокима (Мещерского) сделана помета: «9 авг[уста] 1906 г. Р[ектор] А[кадемии] Е[пископ] Е[вдоким]». На л. 36 список подписей тех, кто читал письмо: «Читали: Е[пископ] Е[вдоким], Цветков, Каптерев, Беляев, Глаголев, М. Муретов, А. Голубцов, И. Попов, А. Спасский, Громогласов, С. Смирнов, Воронцов Е.» и т. д. Всего 26 подписей.

Публикация и примечания О. Ефремовой.

Подготовка текста О. Ефремовой с участием О. Хайловой.

⁴⁰Прошу простить, что никому не делал отдельных прощальных визитов, чтобы не терзать душу. – *Примеч. автора.*

УКРАИНСКАЯ АВТОКЕФАЛЬНАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: ВОЗНИКНОВЕНИЕ И ОСОБЕННОСТИ ВНУТРЕННЕГО УСТРОЙСТВА (1921-1922 ГОДЫ)

В 1920-м и начале 1921 года произошла переориентация сторонников автокефалистского движения. Вместо идеи предоставления автокефалии всей православной церкви на Украине была выдвинута на первый план мысль о необходимости создания собственной Украинской автокефальной православной церкви¹.

Данное исследование посвящено непосредственно истории рождения УАПЦ, ее организационному оформлению. Понимание этих вопросов позволит правильно оценивать как последующую историю самой УАПЦ, так и то наследие, которое она оставила поколениям украинских автокефалистов вплоть до наших дней.

14 октября 1921 года в Софийском соборе начал свою работу первый Всеукраинский православный церковный собор (ВПЦС). При подготовке к нему была проделана большая работа. Всеукраинская Православная церковная рада (ВПЦР) распространяла по приходам информационные материалы о своей деятельности, о соборе, его программе, а также идеологические брошюры. На приходских, уездных и волостных (в зависимости от уровня организованности сторонников автокефалии) собраниях выбирали делегатов. Выборами руководили различные «украинские» кружки и группки, имевшиеся при многих приходах². Значительная часть приходов, направивших своих представителей на собор, считалась украинизированной и состояла в Спилке (Союзе) православных приходов (СПП). Но многие посылали делегатов из любопытства: мало кто знал, что творится в Киеве, слышали только, что появилась какая-то «украинская церковь». В. Потиеенко, в то время протоиерей, служивший на Черниговщине, вспоминал: «...Мы, живя в провинции, не могли думать, что здесь, в Киеве, в условиях советской власти, провозглашаются проповеди такого патриотического содержания, так густо пропитаны национализмом»³.

Всего на собор съехалось 472 делегата со всей Украины⁴, из них 64 священника, остальные представляли городскую и сельскую интеллигенцию и крестьян. Получили приглашение на собор и епископы (не признанные Киевским съездом!). Однако в письме к главе ВПЦР М. Морозу архиепископ Михаил (Ермаков)⁵ от участия в нем отказался, объяснив свой шаг неканоничностью ВПЦР и ВПЦС, однако согласился разъяснить любые вопросы и выслушать возникшие пожелания⁶.

После избрания президиума и секретариата были заслушаны доклады с мест о положении «украинских» приходов и их взаимоотношениях с РПЦ. На первом ВПЦС была продолжена полемика, начатая еще на киевском съезде в мае, хотя изменившаяся обстановка толкнула его участников на самые крайние меры. Перед собором стояло три вопроса:

- о том, считает ли он себя каноничным;
- об иерархии УАПЦ;
- об организационном устройстве УАПЦ.

После бурных споров было решено вновь просить Русскую Православную Церковь рукоположить для УАПЦ своих, «украинских», епископов. Архиепископ Михаил, который в конце концов приехал на заседание, прекрасно понимал, что «автокефалия – от начала до конца националистическая задумка»⁷. Он заявил, что епископов в Церкви и так хватает, и призвал участников не чинить раскол, прекратить «съезд» и разъехаться по домам, после чего покинул зал заседания.

¹ См.: Марчуков А. В. Движение за создание Украинской автокефальной православной церкви в 1920 – начале 1921 г. // Богословский сборник. 2001. № 8. С. 395-412. Приведенный в указанной публикации список литературы и источников относится и к настоящей статье.

² См.: Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦГАВОВУ), далее ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 183. Л. 1.

³ Мартирологія Українських Церков. Т. 1. Українська Православна Церква. Торонто-Балтимор, 1987. С. 103.

⁴ См.: Там же. С. 103.

⁵ Архиепископ Михаил (Ермаков Василий Федорович; 1862-1929) – с 1924 года митрополит, Патриарший Экзарх Украины.

⁶ См. ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 287. Л. 1.

⁷ Мартирологія Українських Церков... С. 105.

Когда стало ясно, что иного выхода нет (разъезжаться никто не собирался), слышались призывы «перейти на путь революционный в разрешении вопроса», а «епископов... избрать самим и посвящения производить передачей благодати от священников»⁸. Вопрос о каноничности собора был решен достаточно быстро. Выступивший В. Липковский заявил, что делегаты избраны от общин и их голоса, таким образом, становились не их личным мнением, а голосом Церкви, а все вместе они выражали взгляды всей украинской церкви. И, руководствуясь словами Спасителя: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18:20), собравшиеся заключили, что среди них присутствует Дух Святой. После этого собор признал себя каноничным и продолжил работу.

Труднее было со вторым вопросом. О возможности соборной хиротонии епископов было сделано два доклада (как видно, к такому варианту были готовы). Первый, прочитанный членом ВПЦР протоиереем С. Соколовским, отвергал ее возможность, предостерегая от уклона в протестантизм. Второй был сделан В. Чеховским. В докладе утверждалось, что в апостольские времена рукоположение во епископы могло совершаться мирянами, пророками и пресвитерами, что «апостольскую преемственность сберегала и передавала вся Церковь»⁹. Отсюда делался вывод, что собор, являясь голосом всей Церкви, вправе самостоятельно произвести рукоположение.

Об отношении к «выжившим из себя» (то есть мешающим УАПЦ) канонам было заявлено еще в мае. Академик А. Крымский еще раз указал на их «несоответствие» с жизнью и призвал найти такие формы церковной организации, которые бы отвечали нормам времени. Но одно дело было рассуждать о соборной хиротонии и совсем другое – провести ее в жизнь. Вопрос долго обсуждался, в том числе и на закрытых заседаниях делегатов-священников. По инициативе архиепископа Михаила 19 октября состоялась встреча епископата РПЦ¹⁰ с некоторыми автокефалистами, но встреча к договоренностям не привела¹¹.

Под лозунгом «спасения украинской церковной жизни» поздно вечером 20 октября состоялось голосование по вопросу о возможности соборного рукоположения. В день голосования те из делегатов, кто хотел действовать законным путем, на этот раз по своей воле встретились с архиепископом Михаилом. Но встреча уже ничего не решала – слишком слабы были их позиции¹². Голосование принесло успех «революционерам»: из 268 человек против соборного рукоположения проголосовало 5 и 7 воздержалось. Ввиду малого числа принявших участие в голосовании, последнее было перенесено на утро следующего дня. 21 октября результаты оказались следующими: из 324 человек в поддержку предложения высказалось 310, против и воздержалось – по 7 человек¹³.

Бросается в глаза большая разница между количеством проголосовавших и количеством участвовавших в соборе (324 : 472). Почти треть делегатов, 148 человек, не приняли участие в голосовании, а если к ним прибавить проголосовавших против и воздержавшихся, то число не голосовавших за соборное посвящение увеличивается до 162, что составляет уже более трети всех участников собора. Можно предположить, что эту категорию лиц составили либо любопытные, приехавшие посмотреть на диковинный собор, либо те, кто сочувствовал украинизации, а может быть и идее автокефалии Украинской Церкви, но не мог решиться на шаг, порывающий с тысячелетней историей Церкви. Несомненно, на явку делегатов повлияло и то, что выборы были открытыми. Избавившись таким образом от колеблющихся, ВПЦР смогла набрать нужное ей количество голосов.

Затем состоялись выборы митрополита Киевского и всея Украины. На это место был избран В. Липковский (по его фамилии УАПЦ стала называться «липковской», «липковщиной»). 23 октября состоялась хиротония новоизбранного митрополита. Перед этим действием архиепископ Михаил предпринял последнюю попытку не допустить «самосвяства», отправив Липковскому письмо, в котором призывал его одуматься и не принимать греха¹⁴. Разумеется, его голос остался без внимания.

«Хиротония» проходила следующим образом: каждый из присутствовавших в соборе встал на колени и положил руку на левое плечо соседа, стоящего впереди. У стен стояли миряне, ближе к середине – диаконы, в центре – священники, возложившие руки на Евангелие, лежавшее на голове у Липковского. Очевидцы

⁸ ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 3. Д. 102. Л. 88.

⁹ Церква й життя. 1927. № 2-3. С. 189, 194.

¹⁰ Кроме архиепископа Михаила (Ермакова) на встрече присутствовали епископы Димитрий (Вербицкий), Николай (Браиловский), Григорий (Лисовский).

¹¹ См.: ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 287. Л. 1.

¹² См.: Там же.

¹³ См.: Мартирологія... С. 115.

¹⁴ См.: ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 287. Л. 1.

вспоминали необычайный душевный подъем, охвативший всех присутствовавших при рукоположении. Многие люди плакали от счастья. Так выглядела хиротония первого архиерея УАПЦ. Несколькоми днями позже аналогичным образом был рукоположен на архиепископа Киевского Н. Шараевский¹⁵. После этого В. Липковский и Н. Шараевский, будучи уже «законными» иерархами, рукоположили протоиерея Ю. Михновского во «епископа» Черниговского, протоиерея И. Теодоровича¹⁶ – во «епископа» Винницкого, протоиерея С. Орлика – во «епископа» Нежинского, А. Ярещенко – во «епископа» Полтавского и Лубенского. Хиротония последнего проходила по чину Православной Церкви.

Данный факт является важнейшим доказательством того, что соборное рукоположение было шагом вынужденным, а не являлось актом реформации, как позднее старались доказать деятели УАПЦ¹⁷. Выработанные на соборе «Каноны» – законы, по которым УАПЦ должна была жить, предусматривали соборное посвящение (разумеется, задним числом) лишь для двух «избранных на епископов людей из священников». А далее «хиротонии епископов должны были исполняться «с участием двух и больше епископов по чину *Всемирной Восточной Церкви*»¹⁸. Несомненно, часть автокефалистов – романтиков и революционеров, в том числе среди руководства УАПЦ, считала это высшей ступенью церковного строительства, воскрешением апостольских времен. Но наиболее прагматичные ее деятели имели другое мнение, и именно их точка зрения взяла верх. И. Теодорович вспоминал, что на соборе многое «...не было свободным проявлением нашей многовековой украинской церковности», а произошло под «давлением тогдашних обстоятельств». Например, «самый акт восстановления... иерархии»¹⁹. Несмотря на временный и чрезвычайный характер этой меры, антиканоничное происхождение иерархии УАПЦ и последующей передачи «благодати» от епископов духовенству через рукоположения, стало «ахиллесовой пятой» этой церкви, получившей меткое название «самосвятской».

Под стать революционному способу разрешения вопроса об иерархии стало и устройство церкви, отраженное в принятых на соборе «Каноны». Наиболее непривычным для церковного сознания и в то же время основополагающим при строительстве УАПЦ был принцип соборноправности. Он подразумевал активное участие всех верующих в церковной жизни через представительство на соборах и в церковных советах (радах) всех уровней. По мнению автокефалистов, пороки старой Церкви заключались в том, что она отошла от народа, отношения между мирянами, духовенством и епископатом стали неравными, а народ не мог самостоятельно выбирать себе пастырей. В отличие от РПЦ и различных обновленческих течений, боявшихся введения выборности духовенства, УАПЦ, как «истинно народная» церковь, не только не боялась этого, но считала, что ни один «важный вопрос не может быть решен без участия верующих»²⁰. Их участие требовалось для того, «чтобы было духовное, моральное объединение тех, кто делает церковные распоряжения, и тех, кто их выполняет»²¹. В доказательство, как обычно, деятели УАПЦ ссылались на пример ранних христиан, в общинах которых значительную роль играли миряне и белое духовенство. Соборноправное устройство должно было стать одним из основных принципов проводимых Всеукраинской радой реформ²².

В «Деяниях» собора признавалось, что все каноны Православной Церкви впредь будут поддерживаться и соблюдаться, но в то же время не отрицалась возможность «по требованию Церкви» и «под управлением Святого Духа» «исключать их из употребления»²³. Всеукраинский православный церковный собор признал себя наивысшим органом Украинской православной церкви и провозгласил замену «епископско-самодержавного» устройства, возникшего под влиянием государственно-монархического строя России, на церков-

¹⁵ См.: Мартирологія... С. 106-120.

¹⁶ В разных источниках именуется по-разному: Федорович, Хведорович, Теодорович. В. Липковский называл его Федоровичем.

¹⁷ Большая часть журнала «Церква й життя» посвящена именно этому (статьи В. Чеховского, В. Юхимовича, В. Липковского и др.).

¹⁸ Українська Автокефальна Православна Церква. Собор 1-й. Київ, 1921; Діяння Всеукраїнського Православного Собора в м. Київ 14-30 жовтня н. с. 1921. Київ, 1927. С. 11. (Далее – Діяння...).

¹⁹ Письмо И. Теодоровича П. Сикорскому (впоследствии митрополиту УАПЦ и патриарху УПЦ-КП) от 6 июня 1946 г. Цит. по: *Власовський І.* Нарис історії Української Православної церкви. Т. 4. Ч. 1 Нью-Йорк – Київ – Саунд-Бавнд-Брук, 1990. С. 216.

²⁰ Церква й життя. 1927. № 4. С. 271-287.

²¹ Там же. 1928. № 1 (6). С. 17.

²² См.: Церква й життя. 1928. № 1 (6). *Кротевич К.* До ідеології УАПЦ. С. 18.

²³ Діяння... С. 5.

но-соборноправный, а не отвечающие духу христианской веры соборы епископов – на соборы всей украинской общественности²⁴.

Помимо собора, управление церковью осуществлялось при помощи Всеукраинской православной церковной рады (ВПЦР), «поветовых» (уездных) церковных собраний (для ясности назовем их УЦС) и уездных церковных рад (УЦР), волостных церковных собраний и церковных рад (ВЦС и ВЦР) и приходских церковных собраний и церковных рад (ПЦС и ПЦР)²⁵.

Принимая во внимание то, что УАПЦ строилась снизу, от кружков и приходов, что и отразилось на ее организации, логичнее начинать рассмотрение структуры этой церковной организации с прихода (парафии). Приход РПЦ жил по утвержденному на Поместном Соборе 1917-1918 годов уставу²⁶. Согласно ему, за настоятелем прихода признавались широкие права по управлению делами прихода. Члены причта (священники, диаконы, пономари, псаломщики) назначались правящим архиереем, хотя во внимание могло быть принято мнение приходского собрания. Главой причта являлся настоятель, ответственный перед Богом и архиереем. Полномочия настоятеля существенно ограничивали деятельность приходского собрания и совета. Наконец, богослужения совершались по-церковнославянски.

В приходы УАПЦ (далее – «украинские» приходы) объединялись те, кто признавал автокефалию, соборноправность, поддерживал отделение церкви от государства. Службы должны были совершаться по-украински, во время богослужений использоваться национальные обряды и обычаи. Управление осуществлялось на основе выработанного ВПЦР «народновладного статуса», составленного по примеру старых украинских братств: духовенство избиралось прихожанами, а архиереи лишь благословляли его или посвящали на служение. Имущество и здание церкви находились в ведении избранной на приходском собрании приходской рады²⁷. Для организации прихода было необходимо наличие инициативной группы из двадцати человек и постановление приходского собрания об учреждении «украинского» прихода (на деле зачастую было необходимо волеизъявление лишь инициативной группы). Выборы членов причта осуществлялись на приходских собраниях в присутствии епископа, а их результаты утверждались уездной церковной радой или же, по просьбе собрания, присылались ВПЦ Радой. Все финансовые и хозяйственные вопросы решались на собрании²⁸. На них же сроком на год избиралась приходская рада, на которой лежали обязанности по регистрации прихода, организации украиноязычных богослужений, сбору и отправке в ВПЦР взносов, а также решение повседневных дел. Состав приходской рады утверждался вышестоящими радами.

Следующей ступенью являлись волостные организации. Близкорасположенные приходы, числом не менее трех, по решению своих собраний, объединялись в волостное церковное объединение (ВЦО). ВЦО занимались основанием церковных братств, просветительскими мероприятиями, они же служили арбитрами в спорах между приходами, исполняли распоряжения вышестоящих органов²⁹. Для управления волостными делами из настоятелей и выбранных приходами мирян сроком на три года составлялось волостное собрание (ВЦС). Оно было обязано проводить минимум четыре собрания в год, причем главное, на котором подводились итоги прошедшего «церковного года» в волости, проходило в августе. В качестве исполнительного органа собрание на год избирало волостную раду, формировавшую различные комиссии. Состав ВЦР утверждался уездной радой³⁰.

По аналогичному принципу строились уездные органы. В создаваемые с ведения ВПЦР уездные церковные объединения входили близкорасположенные волостные и городские церковные организации (ЦО) – не менее трех, – а также отдельные приходы. Объединения занимались культурно-просветительскими делами, помогали приходам в строительстве и ремонте храмов, разрешении споров через уездный церковный суд. Уездные объединения выбирали себе епископов, созывали съезды и совещания³¹. Уездные собрания состояли из епископов и делегатов от ВЦО (по два от причта и по три от мирян). Собрания проходили не реже двух раз в год, главное – в начале сентября. Исполнительным органом становилась уездная рада³².

²⁴ См.: Там же. С. 5-6.

²⁵ См.: Там же. С. 9-10.

²⁶ См.: Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Репринт. Вып. 1-4. С. 12-41.

²⁷ См.: ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 20. Л. 1-4.

²⁸ См.: Діяння... С. 33-34.

²⁹ См.: Там же. С. 19-20.

³⁰ См.: Там же. С. 31-33.

³¹ См.: Там же. С. 21-22.

³² См.: Там же. С. 30-31.

Руководство церкви стремилось к тому, чтобы устройство УАПЦ соответствовало административному делению республики. Когда в 1922-1923 годах на Украине осуществлялся переход с системы «волость – уезд – губерния» на систему «сельсовет – район – округ»³³, УАПЦ тоже перестроила свою организацию, соответственно новому территориальному делению УССР. Однако эти перемены сути не изменили: управление церковью продолжали осуществлять советы и собрания (на более высоком уровне называемые соборами).

Свое воплощение принцип соборноправности получил в организации Всеукраинской православной церковной рады. ВПЦР являлась «высшим управляющим органом Украинской православной автокефальной и всенародно-соборноправной Церкви»³⁴, обладая в период между Всеукраинскими соборами, которые должны были созываться раз в три года, законодательной, судебной и контрольной властью. Всеукраинская рада фактически являлась самым высшим органом в УАПЦ. На ней лежала работа по украинизации церкви, переводу священных текстов на украинский язык, а также просветительская деятельность, финансовые вопросы, налаживание взаимоотношений с государством. ВПЦР утверждала кандидатуры епископов на кафедры, состав уездных руководящих органов, решения местных собраний. Она исполняла решения соборов, но в исключительных случаях могла их отменять (правда, с обязательным подтверждением этого решения последующим собором).

О проделанной работе ВПЦР отчитывалась перед собором, а также на «великих сборах» ВПЦР, что можно трактовать как «расширенные собрания (пленумы)». Последние собирались дважды в год: в мае, в день перенесения мощей святителя Николая из Мир Ликийских в Бари (9/22 мая) – «Великие Никольские сборы», и осенью, в день Покрова Пресвятой Богородицы (1/14 октября) – «Великие Покровские сборы». Главными считались Покровские сборы – к их началу поступали сведения от низовых организаций, где собрания проходили в августе – сентябре. Тогда же избиралась Малая рада и президиум ВПЦР, занимавшиеся всей текущей работой.

Всеукраинская рада состояла как бы из двух частей: в ней был постоянный костяк: митрополит, епископы, административная верхушка из отцов – основателей УАПЦ, и лиц, избираемых на Всеукраинских соборах. Это разделение было неофициальным, ибо, кроме епископата, все члены ВПЦР избирались. Но система выборов была построена таким образом, что давала численное преимущество представителям Киева – ядра УАПЦ, и тем людям, что стояли у ее истоков. Пять первых «украинских» приходов выбирали по десять человек, от десяти других приходов Киева и от крупных городов – Харькова, Екатеринослава, Херсона, Чернигова, Полтавы, Одессы, Николаева, Винницы, Каменца-Подольского и ряда других по три. Столько же делегатов избиралось и от каждого уезда, где приходов могло быть гораздо больше. Кроме этого, ВПЦР могла кооптировать в свой состав тех, кого депутаты сочли бы нужным. Рада избиралась на три года (до следующего собора), треть ее состава должна была ежегодно меняться³⁵.

Сложная организация УАПЦ в чем-то напоминала советскую систему власти. Управление делами церкви находилось в руках верующих – аналог власти трудящихся, и осуществлялось через иерархическую систему рад – советов. Всеукраинский православный церковный собор напоминал съезд советов СССР, а ВПЦР – его Центральный исполнительный комитет. В системе советов реальная власть принадлежала исполнительным органам съезда. Аналогичным образом Всеукраинский собор, хотя ему и принадлежала верховная власть, фактически ею не обладал, особенно после того как были приняты каноны УАПЦ. Власть принадлежала ВПЦР, точнее небольшой группе руководителей и вдохновителей автокефалистского движения светского и духовного звания – Малой раде, и в большей степени президиуму ВПЦР. Однако, несмотря на то, что главные вопросы решались наверху, на долю низовых организаций УАПЦ приходилась довольно большая свобода деятельности, особенно в делах местного значения. Автономия приходов была реальным фактом и служила козырем в руках автокефалистов.

Обратной стороной соборноправности оказалось подчиненное положение епископата и духовенства. Епископ объявлялся «первым слугой своей церкви», «сосредоточивавшим дары благодати Божией». Основа его служения – «избрание... церковью» – то есть собором. Был и другой способ – епископа выбирала себе местная рада, а ВПЦР утверждала это решение и направляла нового архиерея в избравший его округ, уезд и т. п. Например, Богуславское волостное собрание (Киевский уезд) своим епископом выбрала Конона Бея,

³³ См.: *Дмитренко М. Ф., Маркова О. Е.* Адміністративно-територіальний поділ УРСР з 1917 по 80-т роки ХХ ст. // Історико-географічні дослідження на Україні. Київ, 1992. С. 3-13.

³⁴ Діяння... С. 13.

³⁵ См.: Там же. С. 24-29.

кандидатура которого затем была утверждена в Киеве³⁶. Окончательно утвердить решение ВПЦР должен был следующий собор, но по ряду причин эта прерогатива последнего осталась на бумаге. Епископ УАПЦ не являлся начальником для подчиненного ему духовенства (ибо «начальства в УАПЦ не должно быть»), а был лишь первым «между равными, духовным руководителем, воспитателем, советчиком»³⁷. Кроме духовного руководства паствой и священнослужителями, на плечи епископа ложилась работа по упорядочению церковной жизни во вверенном ему уезде или округе, духовном образовании прихожан и т. д. Принимал он участие и в работе местных рад, но в качестве их почетного председателя и советчика³⁸.

Схожие функции исполнял и митрополит Киевский и всяя Украины – «первый среди равных в составе Епископата УАПЦ». Хотя собор (или по его поручению ВПЦР) избирал его «для управления и упорядочения церковной жизни», эти функции были сильно ограничены. Митрополит был почетным главой, первым советчиком и представителем ВПЦР, мог руководить в ней отделом или комиссией, но при голосовании имел равный голос с другими ее членами. Его контакты с местными организациями УАПЦ ограничивались. Митрополит мог сделать «непосредственное обращение ко всем приходам» церкви, но лишь после запроса окружных рад или епископов или же по поручению ВПЦР. При совершении инспекционных поездок по приходам он был обязан уведомить об этом ВПЦР, местные рады или собор, а свои впечатления изложить в письменном докладе Всеукраинской раде³⁹. Точно такой же контроль рады осуществляли и за поездками епископов.

Высшая церковная иерархия не имела административной власти. То же можно сказать и о духовенстве. Священник считался первым слугой Божиим в своем приходе, пастырем и духовным руководителем. Он избирался приходской радой, утверждался вышестоящими органами и благословлялся на пастырское служение епископом уезда (позже – округа)⁴⁰. Освобождение от должности священника (как и епископа) могло осуществиться при согласии избравшей его церковной рады, в противном случае – лишь после решения церковного суда⁴¹. Священник РПЦ, желавший перейти в автокефальную церковь, лишь утверждался и благословлялся епископом, если же человек не имел духовного звания, рукоположение осуществлялось после положительного решения ВПЦР и местной ЦР.

Итак, спустя почти полтора года после своего провозглашения УАПЦ появилась на свет и получила организационное оформление. Ее нетрадиционное устройство резко бросалось в глаза. Главенствующая роль светских элементов, мирян, подчиненное положение епископата и духовенства, имевших статус чуть ли не наемных работников, организация церкви в виде иерархической федерации рад – советов во главе с ВПЦР, в которых ведущую роль играли опять-таки миряне, – эти черты не возникли из ничего, но явились следствием специфических условий, в которых развивалось украинское церковное движение. Какие же причины вызвали к жизни столь необычную форму организации?

Во-первых, нельзя забывать, что УАПЦ создавалась в годы величайших социальных перемен. Могучий вихрь революции не обошел стороной и Церковь. Всплеск политической активности широких слоев населения привел к тому, что многие люди стали видеть в традиционном церковном устройстве оплот старорежимности, сковывающий творческие силы народа⁴². На Украине к этому добавлялся еще и национальный аспект. Освобождение от российского епископата сравнивалось с революцией в социальной сфере, с национальным возрождением украинского народа.

Деятели УАПЦ не лукавили, когда называли себя церковными революционерами, вырвавшими власть из рук епископата, и призывали отменить «иерархизм, неравенство положения и приниженность мирян»⁴³. В этом контексте особый интерес представляют взгляды на указанную проблему рядовых членов церкви. До нас дошли сочинения слушателей богословских курсов УАПЦ⁴⁴ на тему «Мой взгляд на современную общественно-церковную жизнь» за 1921 год – период, когда движение за автокефалию украинской церкви наби-

³⁶ См.: ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 117. Л. 44, 47.

³⁷ Там же. Оп. 3. Д. 666. Л. 2.

³⁸ См.: Діяння... С. 29-30.

³⁹ См.: ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 3. Д. 666. Л. 4.

⁴⁰ См.: Там же. Л. 8.

⁴¹ См.: Діяння... С. 17-19.

⁴² В данном случае можно провести параллели между УАПЦ и обновленчеством в РПЦ. Указанные выше взгляды были присущи обоим движениям. Неслучайно, УАПЦ имела наиболее слабые позиции в тех регионах, где были сильны обновленцы, и наоборот.

⁴³ Липківський В. Відродження Церкви на Україні. Торонто, 1959. С. 46-48, 54, 61.

⁴⁴ Открыты с согласия властей в 1921 году. На курсах преподавали виднейшие автокефалисты: В. Липковский, Н. Шараевский, В. Чеховский, Л. Старицкая-Черняховская и др.

рало силу. Почти через все сочинения красной нитью проходит мысль о том, что старая «царско-панская» церковь, при которой во все сферы духовной жизни вмешивалась светская власть, а епископ был «администратором, а не учителем Веры Христовой»⁴⁵, не помогала укреплению этой веры, толкала людей в различные секты⁴⁶. Способствовал этому и «чужой»⁴⁷ язык богослужения.

По мнению будущих священников, революция и отделение Церкви от государства явились хорошей возможностью для украинцев устроить церковную жизнь по своему усмотрению⁴⁸. Самодержавные порядки продолжали сохраняться в Русской (или, как ее называли недоброжелатели, «тихоновской») Церкви и мешали созданию церкви украинской. В то же время ряд авторов не исключал возможности более тесного сотрудничества РПЦ и УАПЦ, но лишь после того как «на Московщине... пройдет свое церковно-освободительное движение». Разделение УАПЦ и РПЦ будет продолжаться до того момента, «пока не будут отстранены буржуазно-черносотенные кадры старорежимного духовенства»⁴⁹.

Свои взгляды выпускники курсов распространяли среди верующих; представление о том, что украинская церковь имеет революционный характер, глубоко укоренилось среди ее сторонников.

Другой причиной, повлиявшей на своеобразное устройство УАПЦ, были особенности ее строительства – «снизу», от инициативных групп общественности. Рано утраченные надежды на возможность создания автокефальной церкви «сверху» (это стало ясно уже после второй сессии Всеукраинского церковного собора 1918 года), активизировали застрельщиков движения, людей в основном светских, закалили «украинские» приходы и братства, приучили их ориентироваться, прежде всего, на собственные силы. Строительство церкви «снизу» привело к тому, что именно приходы и их объединения стали считаться ее первоосновой. Они, «пребывая целиком автономными в границах обозначенной им деятельности, вместе с тем являются *составной частью* Украинской православной автокефальной соборноправной Христовой Церкви и *радеют о жизни и интересах всей церкви, и потому должны считать своей обязанностью исполнять распоряжения и помогать в работе органам Украинской Церкви* и повышать авторитет Украинской Церкви и ее органов перед народом»⁵⁰ (выделено мной. – А. М.).

Во всевластии мирян виделась сила УАПЦ, ибо «церковь, построенная самим народом, будет могучей и непобедимой»⁵¹, но оно же стало главной причиной ее слабости как организации⁵².

В-третьих, укреплению положения системы рад способствовала советская система «двадцаток». Устройство религиозной организации по принципу иерархического объединения этих инициативных групп прихожан отвечало условиям, в которых оказалась Православная Церковь после революции. Значительный рост числа «украинских» приходов в немалой степени был обусловлен их внутренней приспособленностью к режиму, тогда как РПЦ потребовалось время для того, чтобы адаптироваться в новых условиях.

И, наконец, еще одной причиной всевластия рад и ограниченных полномочий епископата и духовенства был способ возникновения иерархии УАПЦ, рукоположенной все теми же мирянами под руководством ВПЦР, что, в свою очередь, было вызвано первыми тремя факторами.

Подводя итоги вышеизложенному, следует отметить, что 1920-1921 годы стали для автокефалистского движения периодом становления и организационного оформления. Следует заметить, что именно в данный период складываются факторы, коренным образом повлиявшие на судьбу автокефального движения. В условиях, когда политическое крыло украинского движения потерпело поражение в гражданской войне, а РПЦ еще сохраняла единство в своих рядах, у автокефалистов не оставалось иного способа, как получить желанную ими автокефалию путем полного разрыва с Православной Церковью. Решившись на такой шаг, можно было смело экспериментировать с церковными формами, отвергая старые каноны и сочиняя новые. Структура УАПЦ как нельзя лучше подходила представлениям деятелей движения, людям, зачастую от церкви весьма далеким, о том, как должна выглядеть «настоящая» национальная украинская церковь. Даль-

⁴⁵ ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 3. Д. 121. Л. 18-19.

⁴⁶ См.: Там же. Л. 49.

⁴⁷ Так именовался церковнославянский язык.

⁴⁸ См.: Там же. Л. 34.

⁴⁹ Там же. Л. 13-14.

⁵⁰ Діяння... С. 15-17.

⁵¹ ЦГАВО. Ф. 3984. Оп. 3. Д. 121. Л. 79.

⁵² В первую очередь, это привело к затяжному конфликту между епископатом и радами, поддержанными ВПЦР, в ходе которого первому удалось укрепить свое положение и влияние в церкви, а вскоре и взять реальную власть в свои руки. Это сделало УАПЦ более похожей на церковь в традиционном понимании этого слова. Слабая вертикаль власти и широкие права рад на местах отразились также на подотчетности приходов Всеукраинской Раде и нерегулярном поступлении взносов, столь необходимых для нормального функционирования УАПЦ.

нейшее развитие УАПЦ показало, что соборноправное устройство таило в себе многие противоречия, разрушавшие и без того непрочное единство, что заметно облегчило советскому государству ее ликвидацию. Но это – тема для особого исследования. А пока, в первые годы после собора, УАПЦ переживала свои золотые дни, находясь на подъеме, расширяя свою деятельность вширь и вглубь, чему некоторое время способствовала необычная форма ее организации.

О ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВЕ: МАТЕРИАЛЫ ПОЛЕМИКИ КОНЦА 1920-Х ГОДОВ

История «правой» церковной оппозиции митрополиту Сергию (Страгородскому), получившей в следственных документах ОГПУ наименование «Истинно-православная церковь» (ИПЦ), является, несомненно, одной из самых сложных и в то же время важных страниц новейшей истории Русской Православной Церкви. Буквально на наших глазах произошел отказ от концепции, согласно которой Русская Православная Церковь с конца 1920-х годов отождествлялась лишь с возглавлявшейся митрополитом (затем Патриархом) Сергием ее частью, а все отделившиеся от него считались раскольниками. Многие из оппонентов митрополита Сергия, начиная со священномученика митрополита Кирилла Казанского, теперь прославлены Церковью в лике святых. Среди них есть и такие, чьи выступления против митрополита Сергия были очень острыми, например, священноисповедник епископ Виктор (Островидов), мученик Михаил Новоселов, некоторые другие. Канонизация деятелей «правой» церковной оппозиции, конечно, сама по себе не означает признания того, что их взгляды на события, волновавшие в то время Церковь, были во всем свободны от ошибок. Однако она настоятельно побуждает современного церковного историка попытаться лучше понять, что и как они отстаивали в своей полемике с митрополитом Сергием, как они видели Истину Христову, за которую были готовы страдать до смерти.

Важность изучения этой темы определяется еще и тем, что за последнее десятилетие появилось довольно много разных сектантских групп, пытающихся фальсифицировать историю, использовать исторические коллизии в собственных интересах. Особую активность в этом направлении развила группа, возглавляемая лицом, именующим себя «архиепископом Готфским Амвросием (графом фон Сиверсом)». В печатном органе этой группы, имеющем претенциозное название «Русское Православие», периодически сообщается о событиях «всемирного масштаба», самым значительным из которых является так называемый «кочующий собор». (На этом соборе, якобы имевшем место в 1928 году, решением 72 (!) епископов, в том числе и очень известных, был предан анафеме митрополит Сергий, «сергиевцы» объявлены еретиками, а их таинства – безблагодатными¹.)

Можно было бы и не предавать значения публикациям этой группы, даже на фоне других современных претендентов на наследие «катакомбной церкви» выглядящей маргинальной. Однако создаваемые в них мифы оказались очень привлекательными для некоторых светских исследователей, отнесшихся к тем же материалам «кочующего собора» как к ценному историческому источнику и попытавшихся их активно использовать при написании работ по истории «Истинно-православной церкви» 1920-1930-х годов². Хуже того, сектантская версия церковной истории тех лет принимается уже и некоторыми священнослужителями Русской Церкви, причем, как это ни парадоксально, в полемике с теми же сектантами. Обличая так называемых «катакомбников» наших дней, пытаются в как можно более мрачном свете выставить тех, кого эти лжекатакомбники изображают основателями своего течения. В результате многие подвижники Русской Церкви 1920-1930-х годов, в том числе и уже канонизированные, обвиняются в том, чего они никогда не делали (в частности, в участии в том же мифическом «кочующем соборе»)³. Между святыми новомучениками и исповедниками, состоявшими в оппозиции митрополиту Сергию, и современными сектантами фактически ставится знак равенства, что, собственно, самим сектантам и нужно.

Таким образом, очевидна насущная необходимость непредвзятых углубленных исследований в данном направлении новейшей истории Русской Церкви. Первоочередной задачей здесь становится как можно более полное выявление и изучение источников, относящихся к тому времени. Значительная часть церковных документов тех лет уже известна. Огромное значение имела публикация в 1994 году составленного М. Е. Губониным сборника «Акты Святейшего Патриарха Тихона...»⁴, благодаря которой в научный оборот вошли десятки документов. Однако многие важные документы в этот сборник не вошли, поскольку они М. Е. Губонину были либо недоступны, либо даже неизвестны.

Одним из важнейших видов источников, использование которых открывает новые возможности перед исследователями новейшей истории Русской Церкви в последнее время, несомненно, стали следственные дела. Канувшие, казалось бы, в лету церковные документы 1920-1930-х годов порой совершенно неожиданно находят в том или ином «церковном» следственном деле, будучи приобщенными к нему в качестве «вещественных доказательств». Число церковных до-

¹ См.: Соборы Катакомбной Церкви // Русское Православие: Всероссийский Вестник ИПХ. № 3 (7). 1997.

² См.: *Осипова И. И.* «Сквозь огонь мучений и воды слез...»: Гонения на Истинно-Православную Церковь: По материалам следственных и лагерных дел заключенных. М.: Серебряные нити, 1998. По поводу этой книги вообще и сообщений о «кочующем соборе» в частности см.: *Проценко П.* Миф об «Истинной Церкви» // НГ-Религии. 1999. 27 янв.

³ См.: *Священник Даниил Сысоев.* Катакомбный раскол // <http://www.antirascol.nm.ru/katraskol.htm>.

⁴ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943 / *Сост. М. Е. Губонин.* М.: Изд-во ПСТБИ, 1994.

кументов, содержащихся в отдельных следственных делах, исчисляется десятками и даже сотнями. Так, в деле так называемой «Всесоюзной организации ИПЦ» 1930-1931 годов, публикация отдельных материалов которого была начата в прошлом выпуске «Богословского сборника»⁵, содержится более ста таких документов: различные воззвания, полемические письма и даже целые брошюры и т. д.

В процессе работы над материалами дела «Всесоюзной организации ИПЦ» в другом следственном деле подобного же профиля был обнаружен целый машинописный сборник церковных документов, объемом более чем 400 страниц. Сборник имеет символическое наименование – «Дело митрополита Сергия», подзаголовок – «Документы к церковным событиям 1927-1928 гг.». Место издания составители сборника обозначили как «Китеж», год составления – 1929. Всего в сборник включено 124 документа. Кто был его составителем, в данный момент сказать трудно. Известно, что этот сборник попал каким-то образом за рубеж. В частности, он был использован протопресвитером Михаилом Польским при написании второго тома его книги «Новые мученики Российские»⁶. В списке источников в этом томе «Дело митрополита Сергия» указано первым, приведено и несколько документов из него (позднее они были включены в «Акты Святейшего Патриарха Тихона...»). В 1964-1970 годах отдельные документы из данного сборника были опубликованы в издававшемся профессором И. М. Андреевским (входившим в декабре 1927 года в состав известной делегации ленинградцев к митрополиту Сергию и позднее оказавшимся за границей) «Владимировском православном русском календаре». Материалы сборника были также использованы в вышедшей за рубежом книге «Луч Света...»⁷. Недавно публикация документов из «Дела митрополита Сергия» была возобновлена в выходящем в Джорданвилле журнале «Православная жизнь»⁸. Для отечественного читателя, однако, эти публикации (кроме переизданного в начале 1990-х годов большим тиражом двухтомника протопресвитера М. Польского) довольно труднодоступны, не говоря уже о том, что и они являются весьма неполными.

Для настоящей публикации из материалов следственного дела «Всесоюзной организации ИПЦ» и сборника «Дело митрополита Сергия» отобрано два сравнительно кратких, но весьма характерных по набору содержащихся в них идей документа. Документы анонимны, в качестве места их написания в «Деле митрополита Сергия» оба раза указана Москва.

Первый документ, не имеющий даже заголовка и лишь условно, по первым словам эпитафия, именуемый «Уста священника...», представляет собой написанный «по горячим следам» ответ на июльскую Декларацию митрополита Сергия. В «Деле митрополита Сергия» данный документ датируется августом 1927 года. Содержание документа в целом подтверждает такую датировку: документ составлен после опубликования Декларации в «Известиях» (18 августа), но до октябрьского указа митрополита Сергия о поминовении за богослужениями (Патриарший Местоблюститель митрополит Петр еще поминается в качестве «Господина нашего»).

Сведения о данном документе, представляющие определенный интерес, содержатся в деле «Всесоюзной организации ИПЦ». В предваряющем документ донесении начальнику 6-го отделения секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучкову от начальника Воронежского губотдела ОГПУ Торопкина от 3 декабря 1927 года сообщалось об аресте протоиереев Петра Новосельцева и Илии Пироженко («лидеров адмвысланных попов, объявлявших себя противниками всяких уступок соввласти»). Сообщалось далее, что под престолом Покровской церкви, где до ареста настоятельствовавший протоиерей Петр, был обнаружен «Ответ» на Декларацию митрополита Сергия. Однако на допросе по поводу данного «Ответа» отец Петр заявил, что даже не читал его. В отличие от него, отец Илия признал, что знаком с «Ответом», более того – размножил его десятками и разослал во многие адреса, но от кого получил его – не помнит. Сообщив об изъятии еще и тетрадей с антисоветскими проповедями, в отношении которых протоиерей Петр Новосельцев признал свое авторство, Торопкин на основании сопоставления «оборота речи и ерундии» (так!) проповедей и «Ответа» предположил: «Если Новосельцев не автор, то принимал близкое участие к выпуску в свет этого антисоветского пасквиля». (Можно заметить, что сопоставление «ерундии» начальника Воронежского ОГПУ, по всей видимости, здесь несколько подвело: если данный документ действительно московский, то посланный в Воронеж отец Петр принимать близкого участия в его написании

⁵ См.: «Я иду только за Христом...»: Митрополит Иосиф (Петровых), 1930 год / *Публ. вступл. и прим. А. Мазырина* // Богословский сборник. Вып. 9. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 376-424; «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...»: Архивные материалы к житию священномученика Дамаскина, епископа Стародубского (1877-1937) / *Публ., предисл. и прим. О. Косик* // Там же. С. 323-375. (Во второй публикации помимо материалов следственного дела «Всесоюзной организации ИПЦ» использованы и другие источники. Окончание ее см. в настоящем выпуске «Богословского сборника».)

⁶ *Протопресвитер Михаил Польский*. Новые мученики Российские: Второй том собрания материалов. Джорданвилль, 1957.

⁷ Луч света: Учение в защиту Православной веры, в обличение атеизма и в опровержение доктрин неверия. В 2 ч. / *Сост. архимандрит Пантелеимон*. Джорданвилль, 1970.

⁸ *Протоиерей Феодор Андреев, Новоселов М. А.* Беседа двух друзей // Православная жизнь. 1999. № 6.

не мог.) Конец донесения Тучкову заслуживает особого внимания. Сообщается о письме протоиерею Петру ссыльного епископа Онисима (Пылаева) (до 1926 года, как и отец Петр, служившего в Нижнем Новгороде), в котором говорилось, что «митрополит Сергей откликнулся на “анонимку” острой отповедью»⁹.

Из всего этого следует, что к октябрю-ноябрю 1927 года (отец Петр был арестован 25 октября, отец Илия – 28 ноября) рассматриваемый документ разошелся уже во множестве экземпляров, дойдя и до митрополита Сергия, у которого вызвал весьма резкую реакцию. Не позднее декабря 1927 года (весьма вероятно, что раньше) документ лег на стол еще одному заинтересованному лицу – Е. А. Тучкову.

Сведений о втором документе меньше. Озаглавлен он «Против поминающих власти». Датировки не имеет, но может быть приблизительно датирован на основании своего содержания концом 1927 года: указ от 21 октября уже вызвал заметный резонанс в церковной жизни Москвы, митрополит Сергей довольно резко обличается за его издание, но речи об отделениях от него, начавшихся с декабря 1927 года, пока нет.

Публикация данных документов не преследует цели пропаганды изложенных в них взглядов, точно так же, как и публикация в прошлом номере «Богословского сборника» актов митрополита Сергия и его сподвижников¹⁰. Авторитетная оценка аргументам полемизировавших в 1920-1930-х годах сторон еще будет дана Церковью (как дана она уже в отношении ряда личностей, участвовавших в той полемике, на прославленном их в лике святых Соборе 2000 года). Свою задачу публикатор видит лишь в сколь возможно полном выявлении материалов, исследование и осмысление которых в будущем и позволит вынести эту оценку.

Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а.

№ 1

«Уста священника...»

Ответ на июльскую Декларацию митрополита Сергия.

Московский документ

Август 1927 года

«Уста священника должны хранить ведение, и закона ищут от уст его, потому что он вестник Господа Саваофа.

Но вы уклонились от пути сего, для многих послужили соблазном в законе... За то и Я сделаю вас презренными и униженными перед всем народом, так как вы не соблюдаете путей Моих, лицепритствуете в делах закона» (Малах. 2, 7-9).

Эти слова пророка Божия невольно приходят на память после прочтения последнего воззвания митр[ополита] Нижегородского Сергия и организованного им «Временного Патриаршего Синода», встают в ней, как обличение того пути, на котором так решительно и безоглядно стали они в этом своем воззвании. Может ли Церковь, которая есть «столп и утверждение истины»¹¹, может ли она и ее иерархия, при каких угодно случаях и для каких угодно целей, становиться на путь лжи и человекоугодничества? Нет, ибо это безусловно воспрещается ей Словом Божиим (Деян. 4, 19¹²; Иезек. 3, 18¹³). Все, что говорится от лица Церкви, должно дышать истиною Христовою, исходить из нее, быть сообразно ей, и всякое отклонение от истины, какими бы соображениями оно ни оправдывалось, является оплеванием Пречистого Лица Христова, и для Церкви, в конечном счете, оказывается всегда позорным и вредным. Позорно для Церкви и вредно ей и

⁹ ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 9. Л. 12-13.

¹⁰ См.: Вслед за июльской Декларацией / Публ. вступл. и прим. А. Мазырина и О. Косик // Богословский сборник. № 9. С. 297-322. В данной публикации примечание на с. 315-316 нуждается в определенном уточнении. Собор православных епископов Украины под председательством митрополита Михаила (Ермакова) проходил в Киеве на частной квартире в продолжении трех дней, начиная с 12/25 января 1928 года. В «Деле митрополита Сергия» (с. 50-52) содержится составленный предоставившим для проведения совещания свою квартиру лицом перечень рассмотренных на нем вопросов и принятых по ним постановлений. Всего было рассмотрено семь вопросов, но вопроса о ссыльных епископах среди них не было. Решение об увольнении их с занимаемых кафедр было принято позднее, а именно осенью 1928 года (упоминание об этом см.: Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: НИЦ Мемориал, 1999. С. 120).

¹¹ 1 Тим 3:15.

¹² Деян 4:19: «Но Петр и Иоанн сказали им в ответ: судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?»

¹³ Иез 3:18: «Когда Я скажу беззаконнику: «смертью умрешь!», а ты не будешь вразумлять его и говорить, чтобы остеречь беззаконника от беззаконного пути его, чтобы он жив был, то беззаконник тот умрет в беззаконии своем, и Я взыщу кровь его от рук твоих».

то дело, которое начато м[итрополитом] Сергием и о котором он возвещает в изданном им воззвании; позорно и вредно потому, что в нем нет истины, а все оно полно лжи, соображений и расчетов человеческих.

После октябрьского переворота Русская Церковь оказалась перед лицом государственной власти, не только безрелигиозной, но ярко антихристианской, в существе своем христианству противоположной и христианство отрицающей, и потому фатально обреченной на борьбу с ним. Церковь стоит на дороге к коммунизму в самых главных основных пунктах: она является отрицанием коммунизма в области его материалистической философии, его исторических концепций и практических средств его осуществления. Противоположность эта равняется противоположности между да и нет, между утверждением и отрицанием, и поэтому, повторяем, неизбежны были враждебные действия государственной власти по отношению к Церкви. Однако власть не нашла в себе силы открыто начать бороться с Церковью, как Церковью – она делает это под видом борьбы с политической контрреволюцией церковной иерархии и церковных организаций. Но если явления политической контрреволюции и имели место в словах и деяниях отдельных, немногих личностей церковной иерархии, то они были, во-первых, весьма немногочисленны, а, во-вторых, быстро кончились. Кроме того, несомненно, что если бы этих явлений и совершенно не было, то все-таки враждебные действия советской власти по отношению к Церкви обязательно были бы, как истекающие из гораздо более глубоких причин, чем случайное поведение тех или иных¹⁴ личностей, и значит объяснять отношения между Церковью и властью лишь политическими настроениями отдельных иерархов нельзя. Понятно, когда это делает власть, но когда это же начинает делать церковный деятель, когда напряженные отношения между Церковью и властью он начинает объяснять только, как следствие контрреволюционных политических настроений церковных кругов, то такому поведению трудно найти имя¹⁵.

До сих пор этими инсинуациями занимались обновленцы и прочие предатели и враги Церкви Христовой. И мы и за себя лично, и от лица всей Церкви с негодованием отвергали все такие обвинения, как ложь и клевету. Но теперь к этому хору лжесвидетелей присоединяется и Заместитель Патриаршего Местоблюстителя со своим Временным Патриаршим Священным Синодом. Объясняя то, почему Православная Церковь в России до сих пор гонима, они пишут: «Мешать нам может лишь то, что мешало и в первые годы советской власти устройению церковной жизни на началах лояльности. Это – недостаточное сознание всей серьезности совершившегося в нашей стране. Утверждение советской власти многим представлялось каким-то недоразумением, случайным и потому недолговечным». В другом месте недоверие правительства к Церкви м[итрополит] Сергей называет «естественным и справедливым»¹⁶, т. е. вину за него возлагает всецело на Церковь¹⁷, а не на правительство. Т[аким] о[бразом] оказывается, что разгром церковных организаций, тюрьмы и ссылки многих и многих епископов, отнятие храмов, беззаконие даже с точки зрения нынешних законов, по мнению м[итрополита] Сергия и его «Временного Патриаршего Синода», законны и справедливы. Больше того: оказывается, что все гонения эти и вообще отсутствие мира между властью и Церковью, по мнению митр[ополита] Сергия, имеют причину только в том, что Церковь со дня на день ждала краха советской власти и этой власти в чем-то противилась, что поэтому правы были не мы, а живисты-обновленцы, сразу «оценившие конъюнктуру» и поспешившие еще пять лет тому назад сделать то, что теперь с таким опозданием делает м[итрополит] Сергей.

Неизвестно, по каким побуждениям высказаны м[итрополитом] Сергием все эти столь невероятные в устах православного иерарха утверждения. Но для всякого христианина¹⁸ ясно, что в этих утверждениях нет истины, что это опасная клевета на Церковь и ее епископов, и что в действительности враждебное отношение советской власти к Православной Церкви отнюдь не было «естественным и справедливым», как пытается утверждать в своем послании¹⁹ м[итрополит] Сергей.

Одна неправда влечет за собой другую. Мы видели, как несправедливо обвиняет митроп[олит] Сергей православных епископов в контрреволюцион[ном] политиканстве, становясь таким образом единомышленником обновленцев и других врагов Церкви. И вот, зная, что эти его выступления вызовут справедливое воз-

¹⁴ В копии 2: тех или других.

¹⁵ В копии 2: трудно найти подходящее название и объяснение.

¹⁶ Об этом говорится в первом абзаце июльской Декларации: «К сожалению, разные обстоятельства, а главным образом, выступления зарубежных врагов Советского Государства, среди которых были не только рядовые верующие нашей Церкви, но и водители их, возбуждая естественное и справедливое недоверие правительства к церковным деятелям вообще...» (Акты... С. 510).

¹⁷ В копии 2: всецело возлагает на церковь и ее представителей.

¹⁸ В копии 2: для всякого православного христианина.

¹⁹ В копии 2: в воззвании.

мушение и сопротивление народа церковного²⁰, м[итрополит] Сергей, с целью защитить себя, снова говорит неправду. Эта новая неправда состоит в том, что м[итрополит] Сергей старается заранее опорочить перед правительством и перед народом тех, кто по совести не сможет присоединиться к несправедливым делам его и его Синода. Этим несогласным с ним он снова навязывает политическую контрреволюцию, говоря, будто все, кто не поддерживает его в его новом начинании, думают, «что нельзя порвать с прежним режимом и даже с монархией, не порывая с православием»²¹. М[итрополит] Сергей знает, как опасно в настоящее время даже самое легкое подозрение в контрреволюционности, и тем не менее не боится эту опасность навлекать своим воззванием на служителей и рядовых членов Церкви, на своих братьев и своих детей, объявляя их контрреволюционерами. И за что же? За то, что они не в состоянии по совести признать, что «радости и успехи Советского Союза – наши радости и успехи, а неудачи – наши неудачи»²², что «всякий удар, направленный в Союз... сознается нами, как удар, направленный в нас»²³. Но разве люди, не признающие этого, обязательно контрреволюционеры, и даже монархисты? Разве христиане, которые не всякую радость безбожного, воинствующего против всякой религии коммунизма могут счесть своей радостью, и не всякий успех – своим успехом – тем самым политические враги советской власти? Да и можно ли требовать от верующего христианина такого отождествления в жизненных оценках с безбожным коммунизмом, какого требует митрополит Сергей? Пусть м[итрополит] Сергей не укрывается за казуистические различия Советского Союза и коммунизма: это исключается многочисленными заявлениями членов правительства вроде сделанного недавно Бухариным, заявившим, что «наша партия неотделима от СССР» (Известия ВЦИК) от 18/VII²⁴ [19]27 г. № 187 (3121))²⁵. И так оно, конечно, и есть. Поэтому всецело на совести м[итрополита] Сергея и грех несправедливого и опасного обвинения своих братьев в тяжелых политических преступлениях, и грех унижительной и чудовищной лжи и пресмыкательства перед сильными мира сего, совершаемый им от лица Церкви Святой, вопреки прямому завещанию²⁶ Апостола, заповедующего не сообразоваться с веком сим (Рим. 12, 2²⁷).

²⁰ В копии 2: церковного народа.

²¹ В Декларации говорилось: «Утверждение Советской Властью многим представлялось каким-то недоразумением, случайным и потому недолговечным. Забывали люди, что случайностей для христианина нет и что в совершающемся у нас, как везде и всегда, действует та же Десница Божия, неуклонно ведущая каждый народ к предназначенной ему цели. Таким людям, не желающим понять “знамений времени”, и может казаться, что нельзя порвать с прежним режимом и даже с монархией, не порывая с православием» (Там же. С. 512).

²² Данная фраза приведена не точно, с характерным для антисергиевских полемических произведений искажением. В оригинале говорилось: «Мы хотим быть православными и в то же время сознать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой – наши радости и успехи, а неудачи – наши неудачи» (Там же. С. 510). В беседе с митрополитом Елевферием (Богоявленским) в ноябре 1928 года митрополит Сергей дал следующее толкование этих слов: «Если будет в нашей родине неурожай, голод, повальные болезни, кровавая междоусобица, ослабляющие наш народ, то, конечно, этому народному горю мы не будем радоваться. А если под управлением Советской власти страна наша будет преуспевать, богатеть, улучшаться, то мы этими успехами нашей страны не будем огорчаться, как радуются и огорчаются враги Советской Республики. Но, разумеется, если в стране нашей станет увеличиваться неверие, Церковь будет преследоваться, мы не можем этому радоваться...» (Митрополит Елевферий (Богоявленский). Неделя в Патриархии: (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву) // Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. С. 216).

²³ «Всякий удар, направленный в Союз, будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла, подобное Варшавскому, сознается нами, как удар, направленный в нас» (Акты... С. 510-512). «Варшавское убийство» – убийство в 1927 году полпреда СССР в Польше П. Л. Войкова, в 1918 году имевшего непосредственное отношение к расстрелу царской семьи в Екатеринбурге.

²⁴ Дата указана ошибочно. Правильно: 18 августа.

²⁵ Данная фраза содержалась в докладе Н. И. Бухарина «Об итогах объединенного пленума ЦК и ЦКК ВКП(б)» на собрании партактива ленинградской организации ВКП(б) 11 августа 1927 года. Заявление это не было выделено каким-то особым образом и прозвучало «между прочим» в ходе обличения деятельности германских троцкистов: «Одно время был взят решительный курс на то, чтобы поливать изо всех сил помоями СССР. За последнее время была несколько изменена тактика, – прямо СССР не поливают, потому что рабочие засвищут, но зато говорят: мы должны лечь костями за СССР, но коммунистическая партия руководится там своими Носке, Шейдеманами <лидеры правого крыла СДПГ. – А. М.> и т. д. Защитите-ка при таких условиях СССР! Ведь наша партия неотделима от СССР. Так как на СССР на рабочем собрании нападать невыгодно, то обстрел ведется против партии» (Известия ВЦИК. 1927 г. № 187 (3121). 18 авг. С. 3. В следующем номере газеты была опубликована Декларация митрополита Сергея).

²⁶ В копии 2: запрещению.

²⁷ Рим 12:2: «...И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная».

Что же понудило²⁸ митрополита Сергия к такому греху против Церкви Русской? Очевидно желание этим путем добиться легального существования церковных организаций. Вопреки примеру Господа, решительно отвергнувшего путь сделок с совестью для получения возможности иметь поддержку в силах мира сего (Мф. 4, 8-10²⁹), митр[ополит] Сергий позволил себе это сделать. Каковы же результаты этой сделки с совестью? М[итрополит] Сергий сам пишет об этом результате в печати, что его усилия «как будто (?) не остаются бесплодными, что с учреждением Синода укрепляется надежда³⁰ (и только?) на приведение всего церковного правления в должный строй, и возрастает уверенность в возможность (sic!) мирной жизни»³¹. Он не уверен даже в том, что легализация распространится далее Синода, а только надеется на это, и думает, кроме того, что это произойдет не скоро, а постепенно. Т. е. кроме туманных посулов и неопределенных обещаний покамест ничего не получено. Печальный итог, даже с точки зрения житейских соображений. «Едва ли нужно объяснять значение и все последствия перемены, совершающейся в положении нашей Православной Церкви»³², – говорит м[итрополит] Сергий. Да, едва ли, потому что все ясно. Ясно, почему вместе с легализацией Синода не легализуется тем самым и вся Церковь. Так бы оно должно быть, если бы Синод был действительно центром Церкви, единым с нею в мысли и в жизни. Но не так на самом деле, и с легализацией Синода Церковь продолжает пребывать в бесправном состоянии, ибо легализуется не Церковь, а всего лишь новая ориентация, носящая, к слову сказать, ярко политический характер. Церковь же легализуют лишь тогда, когда она в лице Собора «даст окончательное одобрение предпринятому» м[итрополитом] Сергием «делу», т. е. совершит тот же грех самооплевания и преступного компромисса. Ясно и то, почему м[итрополит] Сергий, говоря о «Втором Поместном Соборе», говорит не о том, что этот Собор изберет Патриарха, как должен был бы сказать, а только о том, что он «изберет нам уже не временное, а постоянное церковное³³ управление»³⁴. Умолчание знаменательное. Ясно, почему нужно было исказить слова Апостола, когда условием «тихого и безмятежного жития» выставлена не молитва, как у Апостола, а повиновение законной власти³⁵, причем опять-таки по контексту это повиновение как будто должно носить характер полной солидаризации³⁶ с нею. Ясно, для чего потребовалась такая обостренная формулировка новых отношений Церкви и власти, по которой «радости и успехи ее – наши радости и успехи, а неудачи ее – наши неудачи»³⁷ и т. д.

²⁸ В копии 2: побудило.

²⁹ Мф 4:8-10: «Опять берет Его диавол на весьма высокую гору, и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонись мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи».

³⁰ Здесь и далее в абзаце подчеркнута при наборе в копии 1.

³¹ Второй абзац июльской Декларации: «Ныне жребий быть временным Заместителем Первосвященителя нашей Церкви опять пал на меня, недостойного митрополита Сергия, а вместе со жребием пал на меня и долг продолжать дело Почившего <Патриарха Тихона> и всемерно стремиться к мирному устройению наших церковных дел. Усилия мои в этом направлении, разделяемые со мною и православными архиереями, как будто не остаются бесплодными: с учреждением при мне Временного Патриаршего Священного Синода укрепляется надежда на приведение всего нашего церковного управления в должный строй и порядок, возрастает и уверенность в возможность мирной жизни и деятельности нашей в пределах закона» (Акты... С. 510).

³² «Ходатайство наше о разрешении Синоду начать деятельность по управлению Православной Всероссийской Церковью увенчалось успехом. Теперь наша Православная Церковь в Союзе имеет не только каноническое, но и по гражданским законам вполне легальное центральное управление: епархиальное, уездное и т. д. Едва ли нужно объяснять значение и все последствия перемены, совершающейся в положении нашей Православной Церкви, Ее духовенства, всех церковных деятелей и учреждений...» (Там же).

³³ В копии 2: центральное.

³⁴ «Не менее важной своей задачей мы считаем и приготовление к созыву и самый созыв нашего Второго Поместного Собора, который изберет нам уже не временное, а постоянное центральное церковное управление, а также вынесет решение и о всех "похитителях власти" церковной, раздирающих хитон Христов. Порядок и время созыва, предметы занятий Собора и прочие подробности будут выработаны потом. Теперь же мы выразим наше твердое убеждение, что наш будущий Собор, разрешив многие наболевшие вопросы нашей внутренней церковной жизни, в то же время своим соборным разумом и голосом даст окончательное одобрение и предпринятому нами делу установления правильных отношений нашей Церкви к Советскому Правительству» (Там же. С. 512-513).

³⁵ В Декларации говорилось: «Недаром ведь Апостол внушает нам, что "тихо и безмятежно жить" по своему благочестию мы можем, лишь повинаясь законной власти (1 Тим. 2, 2) или должны уйти из общества» (Там же. С. 512). В действительности заповедь Апостола Павла звучала так: «Итак, прежде всего прошу совершать молитвы, моления, прошения, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте...» (1 Тим 2:1-2).

³⁶ В копии 2: солидарности.

³⁷ См. по поводу данной фразы примечание выше.

Это явная, унижительная, смешная и бесполезная ложь, по справедливости оцененная в газетных комментариях к воззванию (Изв[естия ВЦИК от] 19 авг[уста] 1927 г.)³⁸, однако, необходима, необходима для того, чтобы сделать условия легализации, проводимой м[итрополитом] Сергием, по возможности более неприемлемыми для всех честных церковных деятелей и тем самым уже как бы не по суду государства, но по суду самой Церкви ославить их политическими контрреволюционерами, лишив таким образом лучших пастырей Церкви возможности принимать участие в церковной жизни и тем ослабить Церковь. Ясно, наконец, и то, как будет проходить легализация: будут анкеты в том или ином роде, как во время оно у живистов, с известными уже по воззванию, а может быть, еще и не известными обязательствами. Отвергшие эти обязательства будут заключены в тюрьмы, заточены и сосланы. Словом, все останется по старому, и Церковь Христова будет по-прежнему³⁹ гонима.

Новое же во всем этом печальном деле будет лишь то, что это гонение на Русскую Церковь будет оправдываться временным Первостоятелем ее м[итрополитом] Сергием.

Делая то, что он делает, м[итрополит] Сергей во всяком случае обязан был выполнить то, чего он сам требовал от м[итрополита] Агафангела⁴⁰, от бывшего архиепископа Григория Екатеринбургского⁴¹

³⁸ Декларация митрополита Сергия предварялась в «Известиях» редакционной статьей из рубрики «Среди церковников». Поскольку эта статья читалась практически всеми, кто читал Декларацию в газете, и не могла не накладывать определенный отпечаток на восприятие самой Декларации, представляется оправданным привести ее почти полностью.

«Ниже мы печатаем обращение церковников к верующим. Церковно-организационная и религиозная сторона этого обращения нас мало интересует. Мы обращаем внимание только на политическую сторону документа, которая явным образом является важнейшей и в глазах его авторов.

С политической стороны дело очень ясное. Рабочий класс и крестьянство выгнали белогвардейщину из рабочего государства. С белогвардейцами эмигрировало или было прямо выгнано и черносотенное духовенство, – все эти Евлогии, Платоны, Антонины и как они еще там называются. Православие для них как было, так и осталось прежде всего одним из орудий борьбы против власти крестьян и рабочих...

Таковыми же захотели остаться и пастыри, и церковь, и православие нашего рабоче-крестьянского государства. Кто не помнит иступленных проклятий, с которыми обрушивался патриарх Тихон на советскую власть в то время, когда она вела борьбу с капиталистическим миром, и в то время, когда она решила использовать часть награбленных церковью богатств для спасения голодающих?

Однако дальновидная часть духовенства в 1921 г. открыла, что такая политика, такой открытый союз с эксплуататорами хоронит православную церковь в глазах крестьян и рабочих, вбивает в нее осиновый кол, угрожает лишить духовенство всех доходных статей, сделать его профессию ненужной для всех трудящихся. Часть духовенства сделала искусный маневр, отреклась от патриарха Тихона и заявила о своем признании советской власти властью, происходящей от бога.

Тихоновцы долго упорствовали... Но результатом была их нескончаемая борьба с паствой, с еще удержавшимися в церкви крестьянами и рабочими. Все бодрое, жизненное поворачивалось против церкви. Антисоветская политика церкви была не советскую власть, а самое церковь. И тихоновцам пришлось перекрашиваться в советские цвета. В последнее время перед смертью даже для Тихона становилось ясным, что он может потерять всю паству, если каким-нибудь способом не построишь крест так, чтобы рабочему померещился в нем молот, крестьянину – серп.

Мало интереса представляет та борьба и грызня, которая после смерти Тихона разразилась между различными группировками духовенства вообще и тихоновцев в частности. Только наиболее тупые и заскорузлые представители духовенства неспособны были понять и увидеть, что политическое равнение по пастве, по трудовому народу – необходимое условие сохранения за церковью того, что у нее еще осталось, и прежде всего сохранения тех доходов, которые простодушная паства еще им доставляет.

Тот взрыв негодования, который прокатился по всей стране, по городам и деревням, когда началась наглая подготовка войны со стороны английского правительства твердолобых, когда начались террористические акты против передовых борцов пролетариата и крестьянства, – этот взрыв негодования показал и самым твердолобым тихоновцам, что медлить дольше нельзя, медлить дольше пагубно для духовенства.

В своих собственных интересах им необходимо поспешно и начисто отмежеваться от всех этих Евлогиев, Чемберленов, Лианозовых и их наемных поджигателей и убийц.

Политическое равнение по пастве, вынужденное настроениями крестьян и рабочих усвоение советских цветов, попытка замедлить полный разрыв между народом и церковью, – в этом основной смысл печатаемого ниже обращения церковников» (Известия ВЦИК. 1927 г. № 188 (3122). 19 авг. С. 4).

³⁹ В копии 2: по прежнему будет.

⁴⁰ Объявившему себя 18 апреля 1926 года Патриаршим Местоблюстителем митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому) митрополит Сергей указывал в письме от 16 мая: «...Митрополит Петр предан лишь гражданскому суду и сохраняет должность за собою; Вы можете быть его Заместителем лишь по его усмотрению» (Акты... С. 460).

⁴¹ Архиепископа Екатеринбургского Григория (Яцковского) и единомышленных с ним архиереев, самочинно организовавших 22 декабря 1925 года Временный Высший Церковный Совет (ВВЦС), митрополит Сергей 29 января 1926 года запретил в священнослужении, сделав им при этом следующее внушение: «...Святая наша Церковь заповедала нам,

и проч[их] претендентов на создание новых ориентаций: испросить благословение своего иерархического начальника. Ведь м[итрополит] Сергей только заместитель Местоблюстителя, т. е. лицо не самостоятельное и долженствующее действовать во всяком случае не вопреки указаниям того, чье имя он сам возносит на Божественной Литургии, как имя своего Господина⁴², поэтому он должен был запросить м[итрополита] Петра о его отношении к предпринимаемому им весьма важному и ответственному шагу и только с его благословения действовать. Между тем ни в протоколах Синодских заседаний, ни в самом воззвании нет и следов указаний на то, что так было сделано и что благословение получено. Наоборот, обоснование на <словах> покойного Патр[иарха] Тихона (что страшно сближает м[итрополита] Сергия с ВВЦС, Лубенцами⁴³ и проч[ими], обязательно «продолжающими» дело покойного Патриарха Тихона) дает веское основание заключить, что санкции от м[итрополита] Петра не получено. А если так, то это уже крупное самочиние. Насколько важно было для митрополита Сергия получить благословение м[итрополита] Петра, показывает то соображение, что в случае его несогласия с деятельностью своего заместителя м[итрополита] Сергия, этот последний сразу становится таким же «похитителем власти», как и те лица, о которых он упоминает в своем воззвании⁴⁴.

Остается еще сказать по вопросу о духовенстве, ушедшем с эмигрантами за границу. Это сложный и больной вопрос, решение которого не отделимо от решения другого, более общего вопроса церковного бытия, ныне приобретающего особенно жгучий характер, вопроса о должных отношениях между Церковью и государством. Ясно, во всяком случае, одно, что требовать от иерархов и прочих членов клира заграничных русских церквей подписки с обязательством в своей церковной и общественной деятельности не допускать ничего такого, что может быть принято за выражение нелояльности к советскому правительству⁴⁵, глубоко несправедливо⁴⁶.

епископам, каждому "знать свою меру" (Антиохийского Собора правило 10), хотя по хиротонии мы все равны, и "творити только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих" (Апостольское правило 34); в остальном же знать "первого" в стране епископа и признавать его, яко главу. При этом признание должно состоять не в одном голословном заявлении, что Всероссийский Церковный Синод состоит в каноническом и молитвенном общении с Местоблюстителем, и не в одной готовности приветствовать его, как главу Российской иерархии, как Вы пишете, но и в служебном послушании первому епископу, в том, чтобы "ничего превышающего власть не творити без его рассуждения" (Апостольское правило 34)» (Там же. С. 432).

⁴² В соответствии с указом митрополита Сергия от 21 октября 1927 года № 549 слово «господин» из формулы богослужебного поминовения было исключено (см.: Вслед за июльской Декларацией. С. 300-303). Публикуемый документ составлен до издания данного указа.

⁴³ Лубенцы – украинское автокефалистское движение, возникшее в 1925 году в Полтавской епархии под руководством викарного епископа Лубенского Феофила (Булдовского). Пользуясь поддержкой властей, новая церковная ориентация получила регистрацию и разрешение созвать «собор», который состоялся в мае 1925 года в г. Лубны, без благословения правящего архиерея – архиепископа Полтавского Григория (Лисовского).

⁴⁴ Отрывок, начинающийся со слов «делая то, что он делает», и до конца абзаца, с незначительными разночтениями был приведен в диссертации архимандрита (впоследствии митрополита) Иоанна (Снычева) и в «Актах...» как «Отклик неизвестного» на июльскую Декларацию Заместителя (см.: *Митрополит Иоанн (Снычев)*. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия – григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Самара, 1997. С. 183-184; Акты... С. 515). В книге «Неизвестный Нилус» опубликовано письмо С. А. Нилуса от 9 февраля 1928 года, в котором данный отрывок процитирован почти дословно (Неизвестный Нилус: В 2 т. / Сост. Р. Багдасаров, С. Фомин. Т. 2. М.: Православный паломник, 1995. С. 202-203).

⁴⁵ В Декларации митрополита Сергия говорилось: «...Мы потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности к Советскому Правительству во всей своей общественной деятельности. Не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из состава клира, подведомственного Московской Патриархии» (Акты... С. 512).

Само упомянутое требование содержалось в постановлении митрополита Сергия и Синода при нем от 14 июля 1927 года № 95. Постановление в частности гласило: «1. Предложить Управляющему русскими заграничными церквами в Зап[адной] Европе Преосвященному митрополиту Евлогию, а чрез него и всем заграничным русским архиереям и прочим священнослужителям – дать письменное обязательство в такой форме: “Я, нижеподписавшийся, даю настоящее обязательство в том, что ныне состоя в ведении Московской Патриархии, не допущу в своей деятельности общественной, в особенности же церковно-пастырской, ничего такого, что может быть принято за выражение моей нелояльности к Советскому Правительству”.

2. Отказавшиеся исполнить условие, указанное в п. 1, или до 15 (2) сентября с[его] г[ода] не давшие ответа на настоящее предложение, а равно и нарушившие принятое на себя обязательство – увольняются от должности, исключаются из состава клира, находящегося в ведении Московской Патриархии, и поступают в ведение какой-либо автокефальной церкви, смотря по территории или своему желанию» (Из переписки Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и митрополита Евлогия (Георгиевского), управляющего православными русскими церквами в Запад-

Эта весьма широкая и туманная формулировка может быть истолкована, как запрещение и простого правдивого рассказа о действительном положении Православной Церкви в России, о том жестоком поругании ее святынь и непрекращающемся гонении на ее служителей, которое имеет место в каждом городе и в каждом селе нашей необозримой⁴⁷ родины. И снова Синод во главе с митр[ополитом] Сергием, сам не желающий говорить правду о положении Церкви в России, запрещает и другим говорить эту правду и выступает таким образом в роли защитника гонителей Церкви Божией.

Будем же молить Господа, да услышит Он это слабое, но правдивое слово⁴⁸, и да устршит их пророческая угроза позора и унижения перед всем народом за несоблюдение заповеди о хранении истины устами священническими.

«Вы – соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою. Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поприще людям» (Мф. 5, 13). Да сохранит нас всех Господь от такой участи.

ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия: Документы к церковным событиям 1927-1928 гг. Китеж, 1929». С. 111-117. Машинописный сборник, в отношении которого трудно судить, является ли он оригиналом или копией. Документ обозначен как «Копия 1»; ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 9. Л. 14-15. Заверенная машинописная копия. Документ обозначен как «Копия 2».

№ 2

Против поминающих власти.

Московский документ

*Конец 1927 года*⁴⁹

Митрополит Сергей издал распоряжение о поименовании⁵⁰ властей⁵¹. Оно разослано по приходам и монастырям и, к стыду православного духовенства, принято почти везде. Среди принявших поминание находятся столь известные лица, как о[тец] Кедров в Сокольниках⁵², старец Георгий в Даниловом монастыре⁵³.

Многие из принявших поименование чувствуют, что поступили против совести, знают сердцем, что их дело – мерзость перед Богом, но из страха пред миром, забыв страх перед Богом, насилуют свою душу и продолжают свое гнусное дело. И чего, чего не удумывают они в свое оправдание: и любовь к ближним, забыв любовь к Богу; любовь к слабым и неготовым к страданию, ради спасения которых будто бы все это делается, забыв о том, что никогда мученики не «готовились» к страданию, и что спасение на небе и во Христе, а не в земных компромиссах, что, спасая земное благополучие людей, они губят их души для вечной жизни; и необходимость (мнимую!) установить правильные отношения между Церковью и государством, забыв, что между верными рабами Христа Спасителя, чадами Его святой Церкви, и богоборцами, богохульниками, напоенными всякими мерзостями земными, не может быть иного отношения, как гонимых и гоните-

ной Европе: Документы из архива Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата // Церковь и время. № 2 (5). 1998. С. 79).

⁴⁶ Подчеркнуто красным карандашом в копии 2 (по всей видимости, следователем).

⁴⁷ В копии 2: необъятной.

⁴⁸ В копии 2: да услышат они это правдивое слово.

⁴⁹ Датировано по содержанию.

⁵⁰ В копии 2 здесь и далее: поминании.

⁵¹ См.: Вслед за июльской Декларацией. С. 300-303.

⁵² Протоиерей Иоанн Иоаннович Кедров (1870-1932) – инициатор строительства и с 1913 года настоятель храма Воскресения Христова в Сокольниках; в 1918, 1920 и 1922 годах подвергался арестам; в декабре 1922 года был осужден во время второго этапа Московского процесса по делу об изъятии церковных ценностей, приговорен к пяти годам строгой изоляции с конфискацией имущества и последующим поражением в правах в течение трех лет; в 1923 году был освобожден, продолжил служение в храме Воскресения в Сокольниках; в 1930 году был выселен из квартиры; последнее время жил в поселке Алабино Московской обл., где и скончался 20 ноября 1932 года.

⁵³ Преподобноисповедник архимандрит Георгий (Лавров Герасим Дмитриевич, 1868-1932) – постриженник Оптиной пустыни; в 1918 году арестован, приговорен к расстрелу с заменой приговора на пять лет заключения; в 1922 году освобожден, принят в число насельников Данилова монастыря; в мае 1928 года арестован, приговорен к трем годам ссылки; 4 июля 1932 года скончался в Нижнем Новгороде вскоре после освобождения из ссылки; Архиерейским Собором 2000 года причислен к лику святых.

лей, ибо какая часть свету с тьмою, истины с неправдою, какой союз Христу с Велиаром, что общего у Церкви Божией с идолами, верным с неверными (II Кор. VI, 14-17⁵⁴)? В страстном стремлении пожить тихое и безмятежное житие, с лицемерным смирением говорят они о слабости своей и, главным образом, чужой и с тем же лицемерием говорят о своей вере в милость Божию; с лицемерием, ибо смиряются пред людьми, а не перед Богом, заповедавшим быть совершенными как Отец Небесный⁵⁵, а не успокаиваться на своих грехах, не делать их основой для своих действий и верят в милость человеческую, а не Божию, по которой тихое и безмятежное житие дается за молитву⁵⁶, а не за двоедушие, не за служение Богу и маммоне.

Ибо что, как не двоедушие, как не служение двум господам есть поминование властей в той форме, как оно дано м[итрополитом] Сергием и всеми его сторонниками и последователями? «О стране Российской и о властях ея» – что это значит? Какое молитвенное содержание должен вкладывать в эти слова молящийся? С какой жертвой сердечной предстоит он пред Судией нелицеприятным, произнося слова «о властях ея»? Что за курение возносится к Владыке душ и телес с сердечного жертвенника? Каждый православный христианин должен спросить об этом, чтобы молитва его была подлинно воней благовонной и угодной Богу, а не смрадом гниения, оскверняющим святость телесного храма и способным вызвать только праведный гнев Господень.

М[итрополит] Сергей в послании и на деле показал, что их радости – его радости, их горести – его горести. Каковы радости и горести богоотступников и богоборцев, всем известно: это успехи и неудачи в борьбе с христианством. Известно и то, что радости и горести христиан как раз обратные: уничтожение богослужения для отступников – торжество, для нас – великое горе. Только слепые могут не видеть, что между святой, непорочной Невестой Христовой, Церковью, и партией, мерзкой блудницей, напоенной кровью свидетелей Христовых, не может быть общности интересов. Христианская любовь и милосердие побуждают молиться за врагов, в том числе и за врагов Самого Христа и Его св[ятой] Церкви. Молитва эта может быть только одна – чтобы Господь просветил и спас их от той вечной гибели, к которой они стремятся. И такая молитва есть⁵⁷, и Церковь так и молится. Так думают молиться о властях и все, хочется думать, те, кто соглашается помянуть их, и некоторые из них так и говорят. Но почему же они молятся не так, как указывает святая Церковь – открыто и прямо? Почему скрывают они свои чувства и мысли за столь общей формулой – «о властях ея», в которой ничего не отражается и которую можно понимать как угодно? Откуда этот страх перед истиной?

Ясна причина этого двоедушия: ведь такая молитва нужна не Церкви, которая и так молится за отступников, а нужна она этим самым отступникам, и, конечно, для достижения не целей Божьего домостроительства, а своих, земных целей. Боясь отступников, не смеют они открыто молиться так, как указывает Церковь и совесть, а боясь Бога – не находят сил прямо от Него отречься. И в трусливом трепете закрывая уши, чтобы не слышать обличительных слов Спасителя: «никтоже не может двема господинома работати» (Мф. VI, 24⁵⁸), хотят содержанием молитвы служить Богу, а формой ее – маммоне. Забыли они, что «страшливым же, и неверным... и всем лживым, часть им в озере, горящем огнем и жупелом, еже есть смерть вторая» (Апок., XXI, 8⁵⁹).

ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия: Документы к церковным событиям 1927-1928 гг. Китеж, 1929». С. 359-361. Машинописный сборник, в отношении которого трудно судить, является ли он оригиналом или копией. Документ обозначен как «Копия 1»; ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 4. Л. 112-113. Рукопись, в отношении которой трудно судить, является ли она оригиналом или копией. Документ обозначен как «Копия 2».

Публикация, вступление и примечания А. Мазырина.

⁵⁴ 2 Кор 6:14-17: «Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным? Какая совместность храма Божия с идолами? Ибо вы храм Бога живого, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом. И потому выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому; и Я прииму вас».

⁵⁵ Мф 5:48: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный».

⁵⁶ I Тим 2:1-2: см. выше.

⁵⁷ Вероятно, имеется в виду молитва, содержащаяся в Помяннике: «Отступившия от православныя веры и погибельными ересьми ослепленныя, светом Твоего познания просвети и Святей Твоей Апостольстей Соборней Церкви причти».

⁵⁸ Мф 6:24: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне».

⁵⁹ Откр 21:8: «Боязливых же, и неверных, и скверных, и убийц, и любодеев, и чародеев, и идолослужителей, и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая».

«СОВ. СЕКРЕТНО. СРОЧНО. ЛИЧНО. ТОВ. ТУЧКОВУ.» ДОНЕСЕНИЯ ИЗ ЛЕНИНГРАДА В МОСКВУ, 1927-1928 ГОДЫ

Работа историка Церкви очевидным образом включает в себя не только изучение чисто церковных документов. Необходимо исследовать и тот исторический фон, на котором они возникли. В отношении церковной истории советского периода таким фоном служила активная целенаправленная деятельность государственных органов – деятельность, имевшая своей целью разложение и в конечном итоге уничтожение Русской Церкви. За последние годы появился целый ряд серьезных исследований и публикаций документов, раскрывающих механизмы вмешательства государства в церковные дела. В первую очередь здесь необходимо отметить подготовленный Н. Н. Покровским и С. Г. Петровым двухтомник «Политбюро и Церковь: 1922-1925»¹ и изданное ПСТБИ «Следственное дело Патриарха Тихона»². Материалы этих изданий, однако, охватывают только первую половину 1920-х годов. Очевидно, что с 1925 года, то есть после смерти святого Патриарха Тихона, давление государства на Церковь не ослабело и полноценная публикация документов, иллюстрирующих это давление, еще ждет своего часа.

Такой вид источников, как следственные дела, несомненно, здесь особенно важен. При работе с ними сотрудникам отдела новейшей истории Русской Церкви ПСТБИ с материалами, иллюстрирующими подрывную антицерковную деятельность органов ОГПУ-НКВД, доводится сталкиваться постоянно. Довольно много таких материалов содержится в деле «Всесоюзной организации ИПЦ», о котором уже говорилось в ряде публикаций, в том числе и в настоящем «Богословском сборнике». Данное дело стало апофеозом деятельности человека, без упоминания имени которого невозможно говорить об истории Русской Церкви 1920-х годов. Именно им разрабатывалась тогда вся тактика действий ОГПУ в отношении Церкви. Речь идет о начальнике 6-го отделения секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучкове. После завершения дела «Всесоюзной организации ИПЦ» в 1931 году Тучков был переведен из Москвы на Урал.

Ниже читателю предлагаются три сравнительно небольших документа – датируемые ноябрем 1927 – мартом 1928 года донесения Тучкову из Ленинградского управления ОГПУ о событиях церковной жизни и влиянии органов ОГПУ на ход этих событий. Важность этих документов определяется тем, что разворачивавшиеся тогда в Ленинграде события – возникновение и деятельность так называемой «иосифлянской» оппозиции митрополиту Сергию (Страгородскому) – имели далеко не местное, а общецерковное значение. На примере Ленинграда хорошо видно, в чем состояла политика ОГПУ по отношению к Церкви и во всесоюзном масштабе.

Как следует из публикуемых донесений и резолюций Тучкова на них, политика эта состояла в следующем.

Спровоцировать в церковной среде разделение по принципу готовности идти на большие или меньшие компромиссы с властью. Возникновение оппозиции существующей церковной власти рассматривается как весьма важная задача. Подчеркивается, что отсутствие оппозиции было бы фактом нежелательным для ОГПУ. Для укрепления ростков оппозиции даже специально освобождается из заключения ряд лиц, которые, как ожидается, должны войти в ее состав.

После того как оппозиция возникнет, главной задачей становится всячески способствовать росту взаимной неприязни двух церковных сторон. Здесь в ход идут требования, обращенные к церковной власти (в данном случае к епископу Николаю Ярушевичу), проявить «твердость и решительность» в отношении оппозиционеров: запрещать их на длительный срок в служении, переводить с доходных в бездоходные церкви и т. д. Цель этих требований, естественно, не восстановить церковное единство, а подтолкнуть оппозицию к непримиримости, о чем прямо и говорится. В «довершение всего» предлагается даже срочно «дать» епископу Николаю сан архиепископа, чтобы еще более настроить против него оппозицию.

Церковь разделена на более и менее лояльные по отношению к власти стороны. Наступает время физического разгрома менее лояльных. При этом от более лояльной стороны требуется своеобразное церковное прикрытие этого разгрома. «Мы повлияем на Сергия, чтобы он запретил в служении некоторых оппозиц[ионных] епископов, а Ерушевич после этого пусть запретит некоторых попов», – пишет Тучков (фамилия епископа Николая им почему-то искажается, хотя она встречается в донесении более полутора десятка раз, причем в правильном написании).

Выходящий за рамки рассматриваемых документов, но известный по последующим событиям этап – это разгром той самой более лояльной стороны.

Данная программа действий, очевидно, была не нова. Она почти копирует разработанный в 1922 году Л. Д. Троцким сценарий использования в деле борьбы с Православной Церковью обновленческого движения (с той лишь разницей, что обновленцам нужно было захватывать церковную власть, а митрополиту Сергию – нет). Тогда, как известно, Троцкий предложил

¹ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922-1925 гг. В 2-х кн. / Подгот. издания Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова. Новосибирск: Сибирский хронограф; М.: РОССПЭН, 1997-1998.

² Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. документов по материалам ЦА ФСБ РФ. М.: Изд-во ПСТБИ; Памятники исторической мысли, 2000.

расколоть Церковь на два крыла: «черносотенное контрреволюционное» и «сменовеховское советское». «Чем более решительный, резкий, бурный и насильственный характер примет разрыв сменовеховского крыла с черносотенным, тем выгоднее будет наша позиция», – писал он 30 марта 1922 года. После этого, по мысли Троцкого, следовало «повалить контрреволюционную часть церковников», опираясь при этом на «сменовеховское духовенство», а затем, «не давая сменовеховским вождям очухаться», превратить их начинание в «выкидыш»³.

С конца 1920-х годов в полемической церковной литературе многократно встречалась тема уподобления деятельности митрополита Сергия обновленческой. В ответ всякий раз указывалось на то, что такое уподобление некорректно: канонический статус митрополита Сергия был принципиально иным, нежели статус обновленцев. Это верно. Однако видно, что, если сравнить роли, отводимые властью обновленцам в 1922 году и митрополиту Сергию с его единомышленниками в 1927 году, то они действительно окажутся очень сходными.

Следует подчеркнуть, что речь здесь идет не об оценке митрополита Сергия, епископа Николая или же митрополита Иосифа, епископа Димитрия и других, а о тех ролях, которые навязывало им ОГПУ в своем деле разрушения Церкви. Очевидно, что сами они свое назначение представляли совсем по-другому (вспоминается приписываемая митрополиту Сергию фраза: «Я спасаю Церковь!»⁴). Суждение о том, какой же оказалась их роль в новейшей истории Русской Церкви в действительности, вовсе не входит в задачу настоящей публикации. Задача эта, как было сказано выше, состоит в том, чтобы проиллюстрировать, на каком фоне происходили события церковной жизни конца 1920-х годов.

Документы приводятся с сохранением основных особенностей оригинала (исправлению подвергнуты только очевидные орфографические и синтаксические ошибки). Использование строчных и заглавных букв сохранено, отмечены имеющиеся в тексте подчеркивания.

Краткие сведения об упоминающихся в документах лицах и храмах приводятся в конце публикации.

Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а.

№ 1

26 ноября 1927 года

26/XI 1927 г.

№ 69391/к

Сов[ершенно] секретно. Срочно. Лично.

Серия «К».

СО ОГПУ – Нач[альнику] 6 ОТДЕЛЕНИЯ – тов[арищу] ТУЧКОВУ.

гор[од] Москва.

Об Епархиальном Управлении Православной церкви.

Сообщается, что 26-го Августа с[его] г[ода] епископом ЯРУШЕВИЧЕМ, было послано в Административный Отдел заявление с просьбой зарегистрировать Епархиальное Управление Православной церкви (патриаршей ориентации), в составе его, как управляющего епархией, викарных епископов: епископа Колпинского Серафима ПРОТОПОПОВА и епископа Гдовского Дмитрия ЛЮБИМОВА, и временный Совет, в составе членов: протоиереев: ВЕРЮЖСКОГО, ЧУКОВА, ВИНОГРАДОВА, БОГОЛЮБОВА, ЯБЛОНСКОГО, ЧЕЛЬЦОВА, при секретаре ЗАПАДАЛОВЕ.

До ноября м[еся]ца, мы всячески задерживали регистрацию этого управления⁵. По нашему указанию были отведены ВЕРЮЖСКИЙ, БОГОЛЮБОВ И ЗАПАДАЛОВ: первый – ВЕРЮЖСКИЙ – как ярый противник Сергия, сторонник митрополита ИОСИФА, второй – БОГОЛЮБОВ – как махровый авторитетный тихоновец и третий ЗАПАДАЛОВ – как старый секретарь Епархиального Управления. На их место ЯРУШЕВИЧЕМ назначен только новый секретарь – ЛИБИН, молодой священник из б[ывших] присяжных поверенных, на 2-х отведенных – ЯРУШЕВИЧ не назначил никого.

Регистрацию мы задерживали в целях выявления противников. Было установлено, что недовольство Сергием, главным образом, выражается назначением его на Управление Ленинградской епархией Николая ЯРУШЕВИЧА, а не митрополита ИОСИФА.

³ См.: Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922-1925 гг. Кн. 1. С. 162-163.

⁴ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943 / Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 538.

⁵ Официально епархиальный совет был зарегистрирован Ленинградским облисполкомом только 14 ноября 1927 года (См.: Шкаровский М. В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат: 1917-1945. СПб.: Лики России, 1995. С. 132).

На этом базируется вся противосергиевская группа; состоит она из епископа Дмитрия ЛЮБИМОВА, епископа Серафима ПРОТОПОПОВА, еп[ископа] на покое Стефана БЕХ, протоиерея ВЕРЮЖСКОГО, Сергея ТИХОМИРОВА, Ал[ексан]дра ТИХОМИРОВА, УСТИМЕНКО, СОВЕТОВА, Ивана НИКИТИНА, Измаила РОЖДЕСТВЕНСКОГО, ПОКРОВСКОГО, ПОЛЯКОВА Филофея⁶, СОКОЛЬСКОГО и НИКОЛЬСКОГО. Эти 14 человек, при участии торговцев с Сенного рынка, всячески стараются восстановить массу против Сергия и ЯРУШЕВИЧА. Так епископ Дмитрий ЛЮБИМОВ, несмотря на указ о назначении митрополита ИОСИФА в Одессу, все время поминает при богослужении ИОСИФА, выполняя указания Иосифа и игнорируя распоряжения ЯРУШЕВИЧА. Епископ Серафим ПРОТОПОПОВ, получив воззвание Сергия, в церкви его не читал, а приказал двадцатке воззвание вывесить повыше, чтобы не было возможности прочитать. Священник Филофей ПОЛЯКОВ, ходит по домам, ругая ЯРУШЕВИЧА, называет красным. Священник НИКИТИН собирал подписи за оставление Иосифа в Ленинграде, ругая в проповеди ЯРУШЕВИЧА и митрополита Сергия. Сергей ТИХОМИРОВ отказался читать воззвание Сергия, на этом основании отказался от благочиния и исповедника. Священник Измаил РОЖДЕСТВЕНСКИЙ, после совершения ЯРУШЕВИЧЕМ в его церкви богослужения (в престольный праздник), кричал в церкви, что епископ ЯРУШЕВИЧ осквернил его храм и нужно освящать вновь престол. В общем, оппозиция в целом базируется на митрополите Иосифе, на его отстранении от управления Ленинградской епархией.

В числе таких оппозиционеров состоят: архимандриты Лев и Гурий ЕГОРОВЫ и епископы Григорий ЛЕБЕДЕВ и Гавриил ВОЕВОДИН, которые до 19/ХІ находились под арестом.

В интересах дальнейшей тактической линии по регулированию оппозиционной группы мы, по агентурным сообщениям, вышеупомянутых лиц своевременно освободили, с соблюдением всех предосторожностей, гарантирующих работу на дальнейшее.

По имеющимся у нас агентурным данным, освобожденные уже примкнули к оппозиционной группе и ведут кое-какую работу в ней.

Соразмеряя расстановку сил оппозиции в целом, нетрудно уже сейчас предугадать, что большая часть оппозиции перейдет на сторону Сергия, останется незначительная часть в лице, главным образом, освобожденных⁷. Отсюда видна вся необходимость и своевременность освобождения вышеуказанных лиц, ибо при отсутствии этого мероприятия, можно было бы столкнуться с нежелательным для нас фактом – отсутствием вообще оппозиции.

Со стороны епископа ЯРУШЕВИЧА, против оппозиционеров принимаются меры – подчинить себе, но меры эти слишком слабые, и все они сводятся к тому, чтобы количественно ослабить оппозицию. К одному НИКИТИНУ были применены меры – запрещения служения на 1 м[еся]ц, к остальным же применяются меры предупреждения и только.

С нашей стороны указывается ЯРУШЕВИЧУ, что только его твердость и более решительные меры, как-то – перевод с доходных в бездоходные церкви, перевод в провинцию, длительное запрещение служения – парализует оппозицию. В действительности же такая твердость скорее оппозицию <подтолкнет> – к непримиримости. Для этого мы предложили ЯРУШЕВИЧУ открытие Епархиального Управления, ознаменовать выпуском воззвания, но такого воззвания, которое било бы противников Сергиевского воззвания всюю. Воззвание это подпишется Епархиальным Управлением, которое будет предварительно ЯРУШЕВИЧЕМ согласовано с нами.

Со стороны ЯРУШЕВИЧА имеется поползновение, чтобы воззвание было бы подписано самим митрополитом Сергием, как управляющим Ленинградской епархией, но мы настаиваем на том, что твердость нового Епархиального Управления, должна идти от самого Управления, а не от Сергия, который своим воззванием уже себя проявил.

В довершение всего, для большего неприязненного отношения к ЯРУШЕВИЧУ со стороны оппозиции, необходимо ЯРУШЕВИЧУ дать сан архиепископа в самом ближайшем времени⁸.

Предполагаемое к выпуску воззвание, вследствие его особой важности, мы согласуем с Вами.

Нач[альник] СОУ: Невернов.

⁶ В оригинале здесь и далее: Фелофея.

⁷ В отношении освобожденных ожидания сотрудников ОГПУ несколько не оправдались: архиепископ Гавриил и архимандриты Лев и Гурий от митрополита Сергия в итоге не отделились.

⁸ Данное предложение в Москве во внимание принято не было: в сан архиепископа епископ Николай был возведен только в 1935 году.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ. Т. 9. Л. 3-5. Подлинник. Машинопись на бланке Полномочного представительства ОГПУ СССР в Ленинградском военном округе.

На первом листе слева стоит штамп: «Секретный отд[ел] ГПУ. Получено 29/XI 1927 г. Вх[одной] № 430328».

Вверху листа надпись простым карандашом: «Фрейб, передай вр<?> Тучкову. И. Полянский». Автограф И. В. Полянского.

Слева листа надпись простым карандашом: «т[оварищу] Полянск[ому].

1) Сообщите в Ленинград, что была у Сергия делегация с такими-то предлож[ениями]⁹.

2) Предложите наиболее активных из оппозиции мирян арестовать под другими предлогами.

3) Сообщите, что мы повлияем на Сергия, чтобы он запретил в служении некоторых оппозиц[ионных] епископов, а Ерушевич <так!> после этого пусть запретит некоторых попов¹⁰.

15/XII Е. Тучков». Автограф Е. А. Тучкова.

№ 2

24 января 1928 года

24/ I 1928 г.

№ 19614/к

Сов[ершенно] секретно. Срочно. Лично.

Серия «К».

СО ОГПУ – Нач[альнику] 6 ОТДЕЛЕНИЯ – т[оварищу] ТУЧКОВУ.

гор[од] Москва.

О церковной оппозиции.

Из прилагаемой при сем сводки¹¹, вполне заслуживающей доверие, церковная оппозиция в Ленинграде растет, причем с ее стороны был допущен захват Тихоновского кафедрального собора в свои руки, – церковь Воскресения на крови.

⁹ 12 декабря 1927 года митрополита Сергия в Москве посетила делегация представителей ленинградского духовенства и мирян, в состав которой входили епископ Димитрий (Любимов), протоиерей Викторин Добронравов, миряне И. М. Андреевский и С. А. Алексеев. Предложения делегации митрополиту Сергию, составленные протоиереем Василием Верюжским, см.: Акты... С. 539.

¹⁰ 30 декабря 1927 года митрополитом Сергием и его Синодом было принято следующее определение:

«Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и Временный при нем Священный Синод слушали (печатно): Доклад епископа Петергофского Николая о церковных нестроениях в г. Ленинграде в связи с проявлением непослушания Высшей Церковной Власти со стороны некоторых епископов, клириков и мирян, имеющего все признаки открытого разрыва с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя и Временным Патриаршим Священным Синодом. Активными руководителями этого движения являются: епископ Гдовский Димитрий, епископ Копорский Сергей и протоиерей Василий Верюжский. К ним примыкает небольшая группа ленинградских священников и мирян.

Определением своим от 30 декабря 1927 г. за № 208 постановили: Принимая во внимание, что епископ Гдовский Димитрий, епископ Копорский Сергей и протоиерей Василий Верюжский определенно заявили Заместителю Управляющего Ленинградской епархией епископу Петергофскому Николаю о своем решении порвать молитвенно-каноническое общение с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, Управляющим Ленинградской епархией митрополитом Сергием и Временным Патриаршим Священным Синодом, и тем, равно как и своими выступлениями, внесли соблазн и смуту в среду верующих,

1) потребовать в трехдневный срок по получении сего от Преосвященных епископов Димитрия и Сергия в письменной форме точный и определенный ответ – считают ли они себя пребывающими в молитвенно-каноническом общении с митрополитом Сергием, как Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, и Временным при нем Священным Синодом, или нет и подчиняются ли они всем распоряжениям законной Высшей Церковной Власти. Впредь до получения от них и обсуждения означенного ответа Преосвященных Гдовского Димитрия и Копорского Сергея на основании 13-15 прав[ил] Двукратного Собора, запретить в священнослужении.

2) Предоставить Преосвященному Петергофскому на прот[оиереев] Василия Верюжского, Никифора Стрельникова и др[угих] клириков, порвавших молитвенно-каноническое общение с митрополитом Сергием и Временным при нем Патриаршим Священным Синодом наложить запрещение в священнослужении впредь до их раскаяния...» (ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия: Документы к церковным событиям 1927-1928 гг. Китеж, 1929». Машинопись. С. 235-236).

¹¹ Сводка среди материалов дела «Всесоюзной организации ИПЦ» не обнаружена.

В этой церкви, до создания оппозиции, состоял настоятелем священник ВЕРЮЖСКИЙ; после того как ВЕРЮЖСКИЙ выявил себя ярким оппозиционером, двадцатка потребовала от него признать Сергия или оставить настоятельство церкви. ВЕРЮЖСКИЙ признать Сергия отказался, а для того, чтобы остаться в церкви, в один день ввел 60 новых членов в двадцатку, преимущественно женщин, и в результате – старая двадцатка, стоявшая за Сергия, осталась в меньшинстве, а ВЕРЮЖСКИЙ – настоятелем. Это торжество оппозиция отпраздновала торжественным богослужением при двух оппозиционных епископах и 9-ти священниках.

После этого колебавшиеся церкви в Лесном, Полюстрове и на ст[анции] Володарская, всецело примкнули к оппозиции.

Нами обращено внимание на выявление верующих, принимающих активное участие в оппозиции.

ПРИЛОЖЕНИЕ: Упомянутое.

Нач[альник] СОУ: Невернов.

Нач[альник] СО: Жупахин.

Нач[альник] 3 Отделения: Степанов.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 9. Л. 16. Подлинник. Машинопись на бланке Полномочного представительства ОГПУ СССР в Ленинградском военном округе.

Вверху листа справа стоит штамп: «Секретный отд[ел] ГПУ. Получено 26/1 1928 г. Вх[одной] № 3544».

Вверху листа надпись синим карандашом: «Казанскому к делу церк[овной] оппозиции. 31/1 И. Полянский». Автограф И. В. Полянского.

№ 3

17 марта 1928 года

17/III 1928 г.

№ 59938/к

Сов[ершенно] секретно. Срочно. Лично.

Серия «К».

СО ОГПУ 6 ОТДЕЛЕНИЕ – тов[арищу] ТУЧКОВУ

гор[од] Москва.

Сообщение по духовенству.

8-го марта с[его] г[ода] в Ленинград приехал вновь назначенный митрополитом СЕРГИЕМ Управляющий Ленинградской Епархии митрополит СЕРАФИМ ЧИЧАГОВ. Приезду СЕРАФИМА предшествовала переписка и личные переговоры его с Времен[но] Управляющим Ленинградской Епархией епископом НИКОЛАЕМ ЯРУШЕВИЧЕМ. В процессе переписки и переговоров СЕРАФИМ знакомился с положением дел в Епархии (в частности, с состоянием оппозиционного движения) и намечал план борьбы с «раскольниками», деятельность которых к этому времени становилась довольно активной. Прежде чем перейти к обстоятельствам, связанным с приездом митр[ополита] СЕРАФИМА ЧИЧАГОВА, считаем необходимым остановиться на состоянии оппозиционного движения в г[ороде] Ленинграде и Ленинградской области.

Как известно, после того как митр[ополит] СЕРГИЙ ответил отказом на ультимативные требования делегации Ленинградского оппозиционного духовенства (аннулировать декларацию, отказаться от перемещений епископов и пр.)¹², это последнее решило от него отколоться. 13/XII <ст. ст.> [19]27 г. епископы Сергей ДРУЖИНИН и Дмитрий ЛЮБИМОВ выпустили обращение к верующим, в котором сообщили «о прекращении канонического общения с митр[ополитом] Сергием и со всеми, кого он возглавляет, впредь до суда “совершенного собора местности”, т. е. с участием всех православных епископов или до открытого полного покаяния перед святой церковью самого митр[ополита] Сергия». Мотивировалось это желанием – «не утратить помалу неприметно той свободы, которую даровал нам Господь Иисус Христос»¹³. Вслед за тем 18/XII

¹² Требования ленинградской делегации и ответ на них митрополита Сергия см.: Акты... С. 539-540.

¹³ Полный текст акта отхода см.: Там же. С. 544-545.

<ст. ст.> аналогичное обращение к митр[ополиту] СЕРГИЮ выпустили 6 священников – лидеры оппозиционного духовенства¹⁴. Своим главой РПЦ подписавшиеся объявляли патриаршего местоблюстителя Петра КРУТИЦКОГО и «законного епархиального митрополита ИОСИФА».

После этих обращений, оформлявших раскол, оппозиционные церковники стали развивать энергичную агитационную и организационную работу, сущность которой сводилась к следующему:

1. Митрополит СЕРГИЙ и идущее за ним духовенство объявлялось «еретиками», «обновленцами», «красными», «слугами антихриста» и т. д. и т. п.

2. Церкви, в которых служили представители Сергиевского духовенства, объявлялись оскверненными и требующими переосвящения, а различные обряды – лишены значения и божественной силы. Наиболее фанатичный представитель оппозиции свящ[енник] Измаил РОЖДЕСТВЕНСКИЙ в своих речах и проповедях прямо говорил: «Пришли времена антихриста. В церквях Сергиевцев мерзость запустения. Бегите от них, плюйте на них».

3. Проводилась кампания среди духовенства и мирян – не давшая заметных результатов – по сбору подписей под протестами против декларации митр[ополита] СЕРГИЯ и против смещения митр[ополита] ИОСИФА.

4. Проводилась довольно энергичная индивидуальная и групповая обработка идущих за СЕРГИЕМ церковников и мирян (из состава двадцаток), имевшая целью – откалывать на сторону оппозиции стоящих на стороне СЕРГИЯ церкви.

5. Размножались на пишущих машинках и распространялись среди верующих и духовенства различные документы, направленные против митр[ополита] Сергия, как-то: 1) обращение к митр[ополиту] СЕРГИЮ делегации Ленингр[адского] оппозиционного духовенства¹⁵; 2) критика декларации СЕРГИЯ неизвестного автора (послана Вам при отношении от 24/II [19]28 г. № 59805/к)¹⁶; 3) обращение к верующим еп. еп. ДМИТРИЯ (ЛЮБИМОВА) и СЕРГИЯ (ДРУЖИНИНА)¹⁷; 4) обращение к митр[ополиту] СЕРГИЮ 6 Ленинградских священников¹⁸; 5) открытое письмо к епископу Николаю Петергофскому анонимного «православного мирянина»¹⁹; 6) копия переписки с митр[ополитом] СЕРГИЕМ и др[угими] епископами – епископа ГЛАЗОВСКОГО Виктора (Вотской области)²⁰; 7) послание заключенных в Соловках церковников²¹; 8) письма митр[ополита] ИОСИФА²² и 9) обращение к митр[ополиту] СЕРГИЮ митр. митр. АГАФАНГЕЛА²³, ИОСИФА и др[угих]²⁴. Все указанные документы у нас имеются. Кроме этого, по имеющимся сведениям ходил по рукам, среди оппозицион[ных] церковников и мирян документ, содержащий «Ответы епископа ГЛАЗОВСКОГО Виктора на 15 вопросов ГПУ» (этого документа пока у нас не имеется)²⁵.

6. Устанавливалась письменная и путем разъездов связь церковной оппозиции в Ленинграде с духовенством других епархий. Установлена переписка с духовенством Новгород[одского], Черепов[ецкого] и др[угих] округов, Коми-Зырянск[ой] обл[асти]. Зарегистрированы поездки отдельных оппозици[онных] церковников в Новгород и другие округа, в АКССР²⁶, в Тверскую губ[ернию] и др[угие]. Некоторые церковники, главным образом, лидеры оппозиции выезжали в Ярославскую губ[ернию] – к митр[ополиту] ИОСИФУ. Вся эта

¹⁴ Документ не установлен.

¹⁵ См.: *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: НИЦ Мемориал, 1999. С. 214-218.

¹⁶ В упомянутом отношении № 59805/к от 24 февраля 1928 года сообщалось о задержании и вербовке одного из распространителей противосергиевской литературы. По признанию задержанного вся литература получалась им в церкви Воскресения на крови от одного прихожанина, которого он обязался установить (ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 4. Л. 535). Посланная в качестве приложения к отношению № 59805/к критика декларации митрополита Сергия неизвестного автора – публикуемый в настоящем выпуске «Богословского сборника» документ «Уста священника...».

¹⁷ Вероятно, имеется в виду акт отхода от митрополита Сергия от 13/26 декабря 1927 года.

¹⁸ Скорее всего речь идет об упомянутом выше неустановленном документе от 18/31 декабря 1927 года.

¹⁹ Документ не установлен.

²⁰ Отдельные письма см.: Акты... С. 532-533, 538-539, 542-544, 545-546, 582-584.

²¹ См.: Там же. С. 515-516. Более полный текст, не имеющий, однако, никаких ссылок, см.: *Протоиерей Владислав Цыпин.* Русская Православная Церковь. 1925-1938. М., 1999. С. 117-120.

²² Отдельные письма см.: Акты... С. 541-542, 551-552, 561-563, 575-576, 585-586.

²³ В оригинале: Агафонгела.

²⁴ Акт отхода от митрополита Сергия архиереев Ярославской церковной области от 6 февраля 1928 года (см.: Там же. С. 572-573).

²⁵ Документ содержится в сборнике «Дело митрополита Сергия». Публикация его предполагается.

²⁶ Вероятно, Карельская АССР.

работа оппозиционных церковников приблизительно к половине февраля приняла настолько интенсивный характер и внушительные размеры, что среди сергиевцев стало наблюдаться состояние некоторой неуверенности и растерянности. К этому времени от митрополита СЕРГИЯ и его управляющего Ленинградской епархии епископа Николая ЯРУШЕВИЧА официально отошли 8 церквей. Количество же хотя и признавших СЕРГИЯ, но не упоминающих его имя в богослужениях, было значительно больше.

Чтоб несколько парализовать дальнейшее развитие и усиление оппозиции, нами был арестован ее наиболее яркий и фанатичный представитель, допускавший в своих речах антисоветские выражения – священник Измаил РОЖДЕСТВЕНСКИЙ и с ним вместе иподиакон и слушатель богословских курсов, ездивший с поручениями от оппозиции к сосланным церковникам – СЕРГЕЙ АПЛАНОВ.

Арест РОЖДЕСТВЕНСКОГО, как это и соответствовало нашим намерениям, был расценен оппозиционными церковниками, как предостережение «власти», которая не позволит внутрицерковную борьбу выносить на улицу. В связи с этим арестом среди оппозиционеров стали распространяться слухи о предстоящих арестах оппозиционных церковников и т. д. Наблюдались и панические настроения. Так, в соборе Воскресения кем-то во время службы был пущен слух, что все духовенство, служившее в церкви, после службы будет арестовано. Появилась паника, и церковники, кое-как окончив службу, быстро ушли через черный ход.

В это же время стало известно назначение в Ленинград митрополита СЕРАФИМА ЧИЧАГОВА, против которого у оппозиции не было что сказать. В связи с этими двумя обстоятельствами (хотя оппозиция к назначению СЕРАФИМА также относилась отрицательно и решила его не признавать) в состоянии оппозиции стали наблюдаться стабильность и некоторые признаки разложения. Такое положение остается и в настоящее время.

Переходя теперь к приезду в Ленинград митрополита СЕРАФИМА, считаем нужным сообщить, что, имея в виду данную Вами ему характеристику, мы к его приезду подготовили соответствующим образом наш осведомительный аппарат и приняли необходимые меры к тому, чтобы он не выходил из сферы влияния наблюдения нашего осведомления. Первые же речи митрополита СЕРАФИМА (в Ново-Девичьем монастыре, Сергиевском соборе) были направлены против «раскольников». «Раскольники», по его словам, «это несчастные ослепленные люди». В Сергиевском соборе СЕРАФИМ, между прочим, сказал, что «он думал окончить жизнь вдали от дел, но неожиданно для меня призыв высокой церковной власти и гражданской власти вернул меня в мой родной город». Далее СЕРАФИМ говорил, что «он очень рад вступить в собор, в котором когда-то трудился. Но эта радость отравлена тем, что пошли разделения в Ленинградской епархии. Нашлись безумцы, которые отошли от митрополита СЕРГИЯ. Если у него когда-нибудь и были отдельные, частные, малые, ошибки, – ведь он человек и каждый человек может погрешать, но он никогда ничем не погрешал и не погрешает против церкви, против догматов, против канонов, против чистоты церкви, и своим воззванием он не погрешил против церкви. Он никогда ни в чем не предает церкви и не предаст. По словам СЕРАФИМА, его удивляет, что отделяются от митрополита СЕРГИЯ, которого здесь прекрасно знают... Как отец своей новой паствы, он, митрополит СЕРАФИМ, будет стремиться к объединению церкви. Он не с тем приехал, чтобы наказывать ослушников, он будет ждать, чтобы пришли к нему, оставив увлечение своей страстью гордости и превозношения. Если не придут – он пойдет к ним и будет увещевать и умолять их».

В частном разговоре митрополит СЕРАФИМ выразился, что он «нарочно упомянул о частных ошибках митрополита СЕРГИЯ, так как знает, что некоторые верующие ставят ему в вину его прошлое обновленчество. Но это пустяки», «некоторые верующие считают ошибочными некоторые выражения в его воззвании, это – тоже пустяки».

В общем все зарегистрированные пока выступления митрополита СЕРАФИМА носят довольно энергичный, отчетливый характер защиты линии митрополита СЕРГИЯ и производят большое впечатление. В личном свидании с нашим уполномоченным, митрополит СЕРАФИМ заверил в своей лояльности к Соввласти, выразил уверенность, что он «сумеет установить единство в церкви» и обещал все предпринимаемые им меры осуществлять лишь с согласия «власти», которую он будет обо всем своевременно информировать. В этом же свидании СЕРАФИМ заявил, что он понимает, конечно, что для Компартии – чем хуже в церкви – тем лучше, намекнул, что он понимает проводимую властью политику разделения и сомневается, что без «поддержки» оппозиционеры сумели бы удержать собор Воскресенья. Однако, «хотя он не согласен и расходится с Компартией», – принятые на себя обязанности будет лояльно выполнять.

Наблюдение за СЕРАФИМОМ продолжается. О его деятельности и результатах сообщим дополнительно.

ПП ОГПУ в ЛВО: <подпись неразборчива>.

Нач[альник] СОУ: Невернов.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ. Т. 9. Л. 17-19. Подлинник. Машинопись на бланке Полномочного представительства ОГПУ СССР в Ленинградском военном округе.

На первом листе слева стоит штамп: «Секретный отд[ел] ГПУ. Получено 21/III 1928 г. Вх[одной] № 10331».

Вверху первого листа надпись красными чернилами: «т[оварищ] Тучков, доложи т[оварищу] Дерибас[у]. 19/III». Подпись неразборчива.

Слева на первом листе надпись фиолетовыми чернилами: «т[оварищ] Полянск[ий]. Сообщите Ленинграду, чтобы они в отношении допущения оппозиции руководств[овались] нашим циркуляром²⁷.

23/III. Е. Тучков». Автограф Е. А. Тучкова.

Слова «т[оварищ] Полянск[ий]» зачеркнуты красным карандашом и над ними надписано: «Казанский».

Краткие сведения об упомянутых лицах²⁸

1. Священноисповедник *митрополит Агафангел (Преображенский Александр Лаврентьевич, 1854-1928)* – с 1913 года архиепископ Ярославский; с 1917 года митрополит; в завещательном распоряжении св. Патриарха Тихона от 7 января 1925 года указан вторым кандидатом на должность Местоблюстителя Патриаршего Престола; 6 февраля 1928 года вместе с группой архиереев Ярославской епархии и митрополитом Иосифом выступил с обращением об отделении от митрополита Сергия; в июне 1928 года вернулся в общине с митрополитом Сергием; 16 октября 1928 года скончался в г. Ярославле; Архиерейским Собором 2000 года причислен к лику святых.
2. *Митрополит Иосиф (Петровых Иван Семенович, 1872-1937)* – с января 1920 года архиепископ Ростовский, викарий Ярославской епархии; в завещательном распоряжении Патриаршего Местоблюстителя митрополита Крутицкого Петра (Полянского) от 6 декабря 1925 года указан третьим кандидатом на должность Заместителя Патриаршего Местоблюстителя; 26 августа 1926 года назначен митрополитом Ленинградским; 11-12 сентября 1926 года совершил первое и последнее свое богослужение в Ленинграде в качестве митрополита, после чего был отправлен в г. Ростов Ярославской губ. без права выезда из него; в конце ноября 1926 года после ареста митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) вступил в исполнение обязанностей Заместителя Патриаршего Местоблюстителя; 16 декабря 1926 года был вызван в Москву, откуда был направлен в ссылку в Моденский монастырь в Череповецкой губ.; в сентябре 1927 года получил разрешение вернуться в г. Ростов Ярославской губ.; 17 сентября 1927 года указом митрополита Сергия переведен на Одесскую кафедру, от исполнения указа отказался; 8 февраля 1928 года вместе с архиереями Ярославской епархии подписал акт отхода от митрополита Сергия; 29 февраля 1928 года арестован и вторично выслан в Моденский монастырь; 9 сентября 1930 года арестован, приговорен к пяти годам заключения в лагере с заменой на высылку в Казахстан на тот же срок; в июне 1937 года арестован; 20 ноября 1937 расстрелян под г. Чимкентом.
3. Священномученик *митрополит Петр (Полянский Петр Федорович, 1862-1937)* – с 1924 года митрополит Крутицкий; с апреля 1925 года – Патриарший Местоблюститель; с декабря 1925 года в заключении; 10 октября 1937 года расстрелян в г. Магнитогорске; Архиерейским Собором 1997 года причислен к лику святых.
4. Священномученик *митрополит Серафим (Чичагов Леонид Михайлович, 1856-1937)* – 24 февраля 1928 года назначен митрополитом Ленинградским и Гдовским; 14 октября 1933 года уволен на покой; в ноябре 1937 года арестован; 11 декабря 1937 года расстрелян под Москвой; Архиерейским Собором 1997 года причислен к лику святых.
5. *Митрополит* (впоследствии Патриарх) *Сергий (Страгородский Иван Николаевич, 1867-1944)* – с марта 1924 года митрополит Нижегородский; с 10 декабря 1925 года Заместитель Патриаршего Местоблюстителя; 30 ноября 1926 года арестован, по освобождении с 7 апреля 1927 года вновь вступил в исполнение обязанностей Заместителя Патриаршего Местоблюстителя; в октябре 1927 года объявил о принятии на себя управления Ленинградской епархией, но разрешения на въезд в Ленинград не получил; с апреля 1934 года имел титул Блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского; с декабря 1936 года – Патриаршего Местоблюстителя; в сентябре 1943 года избран Патриархом Московским и всея Руси; 15 мая 1944 года скончался в Москве.
6. *Архиепископ Гавриил (Воеводин Григорий Дмитриевич, 1869-1937)* – с 1924 года архиепископ Ямбургский, викарий Ленинградской епархии, с сентября 1926 года временно управляющий Ленинградской епархией; 19 апреля 1927

²⁷ Циркуляр среди материалов дела «Всесоюзной организации ИПЦ» не обнаружен.

²⁸ Сведения составлены преимущественно на основе материалов базы данных «Новомученики и исповедники Русские», разработанной на кафедре информатики ПСТБИ (адрес в сети Internet: <http://www.pstbi.ru/bdn/bd.htm>).

- года арестован; 19 ноября 1927 года освобожден; в декабре 1927 года назначен архиепископом Полоцким и Витебским; в 1928 году согласно прошению уволен на покой, вернулся в Ленинград; в феврале 1932 года арестован, приговорен к пяти годам заключения в лагере; в сентябре 1937 года арестован; 17 декабря 1937 года расстрелян.
7. Священноисповедник *епископ Виктор (Островидов Константин Александрович, 1875-1934)* – с 1921 года епископ Глазовский, викарий Вятской епархии; с осени 1926 года епископ Воткинский, временно управляющий Вятской епархией; в ноябре 1927 года отделился от митрополита Сергия; 4 апреля 1928 года арестован; 2 мая 1934 года скончался в ссылке в Коми АССР; Архиерейским Собором 2000 года причислен к лику святых.
 8. *Епископ Григорий (Лебедев Александр Алексеевич, 1878-1937)* – в декабре 1923 года хиротонисан во епископа Шлиссельбургского и Лодейнопольского, викария Петроградской епархии, настоятель Александро-Невской Лавры; с декабря 1925 года по июнь 1926 года временно управляющий Ленинградской епархией; 31 марта 1927 года арестован; 19 ноября 1927 года освобожден; в конце 1927 года отказался помянуть митрополита Сергия за богослужением; в августе 1928 года уволен на покой; в апреле 1937 года арестован; 17 сентября 1937 года расстрелян.
 9. *Епископ Димитрий (Любимов Дмитрий Гаврилович, 1857-1935)* – до 1925 года протоиерей в Петрограде; в декабре 1925 года хиротонисан во епископа Гдовского, викария Ленинградской епархии; 26 декабря 1927 года вместе с епископом Сергием (Дружининым) подписал акт отхода от митрополита Сергия (Страгородского); 8 февраля 1928 года назначен митрополитом Иосифом (Петровых) временно управляющим Ленинградской епархией, возведен им в сан архиепископа; 29 ноября 1929 года арестован; приговорен к десяти годам заключения в лагере; 17 мая 1935 года скончался в тюрьме г. Ярославля.
 10. *Епископ* (впоследствии митрополит) *Николай (Ярушевич Борис Дорофеевич, 1891-1961)* – в апреле 1922 года хиротонисан во епископа Петергофского, викария Петроградской епархии; с 17 сентября 1927 года по 24 февраля 1928 года временно управляющий Ленинградской епархией; в 1935 году возведен в сан архиепископа; с 1941 года митрополит Киевский и Галицкий; с 1944 года митрополит Крутицкий; 13 декабря 1961 года скончался в Москве.
 11. *Епископ* (впоследствии архиепископ) *Серафим (Протопопов Александр Алексеевич, 1894-1937)* – в январе 1924 года хиротонисан во епископа Колпинского, викария Петроградской епархии; 27 апреля 1928 года назначен епископом Аксайским, викарием Донской епархии, после чего занимал еще ряд кафедр; в марте 1937 года арестован; 8 августа 1937 года расстрелян в г. Липецке.
 12. *Епископ Сергей (Дружинин Иван Прохорович, 1863-1937)* – в 1924 году хиротонисан во епископа Нарвского, викария Ленинградской епархии; 26 декабря 1927 года подписал акт отхода от митрополита Сергия (Страгородского); 7 декабря 1930 года арестован; приговорен к пяти годам заключения; в сентябре 1937 года арестован; 17 сентября 1937 года расстрелян в г. Йошкар-Оле.
 13. *Епископ Стефан (Бех Валериан Стефанович, 1872-1933)* – в октябре 1921 года хиротонисан во епископа Ижевского, викария Сарапульской епархии; с 1926 года проживал в Ленинграде, служил в церкви Алексия Человека Божия, затем в Преображенской церкви бывшей при лейб-гвардии Гренадерском полку; в 1929 году арестован, приговорен к трем годам ссылки; 26 марта 1933 году скончался в тюрьме.
 14. *Архимандрит* (впоследствии митрополит) *Гурий (Егоров Вячеслав Михайлович, 1891-1965)* – с 1926 года настоятель подворья Киево-Печерской Лавры в Ленинграде; 27 мая 1927 года арестован; 10 ноября 1927 года освобожден; 24 декабря 1928 года вновь арестован, приговорен к пяти годам заключения в лагере; в 1934 году освобожден; в 1946 году хиротонисан во епископа Ташкентского, впоследствии занимал различные кафедры; в 1960-1961 годах митрополит Ленинградский и Ладожский; 12 июля 1965 года скончался в г. Симферополе.
 15. *Архимандрит Лев (Егоров Леонид Михайлович, 1889-1942)* – с 1926 года настоятель Феодоровского собора на Полтавской ул. в Ленинграде; в августе 1927 года арестован; 19 ноября 1927 года освобожден; в феврале 1932 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в лагере; 25 января 1942 года скончался в лагере в Тамбовской области.
 16. *Протоиерей Василий Максимович Верюжский (1874-1955)* – с августа 1923 года настоятель кафедрального собора Воскресения Христова на крови в Петрограде; 3 декабря 1929 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в концлагере; в 1939 году освобожден; в 1946 году примирился с Московской Патриархией; 28 февраля 1955 года скончался в Ленинграде.
 17. *Протоиерей Павел Иванович Виноградов (1874-1938)* – с июня 1924 года настоятель церкви Алексия Человека Божия в Ленинграде; с 1928 года – настоятель Князь-Владимирского собора в Ленинграде; в 1930 году арестован, приговорен к трем годам заключения в концлагере; 14 марта 1938 года расстрелян в г. Красноярске.
 18. *Протоиерей Алексей Иосифович Западалов (1870-1938)* – с февраля 1919 года настоятель церкви Смоленской иконы Божией Матери на Смоленском кладбище в Петрограде; с 1929 года служил в церкви Михаила Архангела в Малой Коломне (нижней); в октябре 1932 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в лагере; 10 июля 1938 года расстрелян в Свирлаге.

19. *Протоиерей Николай Ксенофонтович Либин* (епископ Амвросий, 1878-1937) – с ноября 1926 года служил в кафедральном соборе Воскресения Христова на крови в Ленинграде; в июле 1928 года пострижен в монашество с именем Амвросий, возведен в сан архимандрита, назначен наместником Александро-Невской Лавры; 1 июля 1929 года хиротонисан во епископа Лужского, викария Ленинградской епархии; в марте 1935 года арестован, приговорен к пяти годам ссылки; 29 ноября 1937 года расстрелян в г. Саратове.
20. *Протоиерей Иоанн Григорьевич Никитин* (1880-1938) – с 1926 года служил в Троицком Измайловском соборе в Ленинграде; с января 1928 года – в соборе Воскресения Христова на крови; 28 ноября 1929 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в лагере; 4 ноября 1938 года скончался в Белбалтлагере.
21. *Протоиерей Филофей Петрович Поляков* (1893-1958) – с октября 1929 года настоятель церкви Михаила Архангела в Малой Коломне (нижней) в Ленинграде; в октябре 1932 года арестован; в апреле 1933 года освобожден, примирился с Московской Патриархией; 10 февраля 1958 года скончался в Ленинграде.
22. *Протоиерей Измаил Васильевич Рождественский* (1894-1937) – с 1921 года настоятель Преображенской церкви в Стрельне под Петроградом; 25 февраля 1928 года арестован, приговорен к трем годам ссылки; в июле 1937 года арестован; 14 октября 1937 года расстрелян в г. Кирове.
23. *Протоиерей Никифор Никифорович Стрельников* (1891-1937) – с марта 1924 года священник кафедрального собора Воскресения Христова на крови в Петрограде; с 1927 года ключарь; 27 декабря 1930 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в лагере; 16 ноября 1937 года расстрелян в г. Алма-Ате.
24. *Протоиерей Александр Евгеньевич Советов* (1892-1942?) – с февраля 1927 года настоятель Троицкой церкви в Лесном в Ленинграде; с декабря 1929 года по ноябрь 1930 года исполнял обязанности настоятеля собора Воскресения Христова на крови, затем вновь настоятель Троицкой церкви в Лесном; в 1936 году примирился с Московской Патриархией; скончался в Ленинграде во время блокады.
25. *Протоиерей Александр Андреевич Тихомиров* (1870-1937) – с 1925 года настоятель церкви Алексия Человека Божия в Ленинграде; с 1928 года служил в соборе Воскресения Христова на крови; 28 ноября 1929 года арестован, приговорен к десяти годам заключения в лагере; 14 декабря 1937 года расстрелян.
26. *Протоиерей Сергей Андреевич Тихомиров* (1872-1930) – с 1923 года духовник кающихся обновленцев, благочинный в Петрограде; с декабря 1926 года второй священник церкви Алексия Человека Божия; с 1928 года служил в соборе Воскресения Христова на крови; 23 ноября 1929 года арестован; 21 августа 1930 года расстрелян в Ленинграде.
27. *Протоиерей Михаил Павлович Чельцов* (1870-1931) – с апреля 1924 года настоятель церкви Михаила Архангела в Малой Коломне в Ленинграде; 2 сентября 1930 года арестован; 7 января 1931 года расстрелян в Ленинграде.
28. *Протоиерей Николай Кириллович Чуков* (впоследствии митрополит Григорий, 1870-1955) – с марта 1924 года настоятель Николо-Богоявленского собора в Ленинграде; в марте 1935 года выслан из Ленинграда; в 1942 году пострижен в монашество и хиротонисан во епископа Саратовского; с 1945 года митрополит Ленинградский и Новгородский; 5 ноября 1955 года скончался в Москве.
29. *Протоиерей Василий Михайлович Яблонский* (1867-?) – с июня 1930 года настоятель Николо-Богоявленского собора; в январе 1933 года арестован, приговорен к трем годам ссылки.
30. *Аплов Сергей Иванович* (1906-?) – студент Высших Богословских курсов в Ленинграде; 27 февраля 1928 года арестован, приговорен к трем годам ссылки; в марте 1935 года вновь арестован, приговорен к пяти годам ссылки.
31. *Дерибас Терентий Дмитриевич* (1883-1938) – с мая 1923 года по октябрь 1929 года начальник секретного отдела ОГПУ; в 1937 году арестован; расстрелян.
32. *Полянский Иван Васильевич* (1878-1956) – преемник Е. А. Тучкова на посту начальника 6-го отделения секретного отдела ОГПУ; в 1947 году уволен из органов МГБ.
33. *Тучков Евгений Александрович* (1892-1957) – с мая 1922 по октябрь 1929 года начальник 6-го отделения секретного отдела ОГПУ; в 1939 году уволен из органов НКВД в звании майора.

Краткие сведения об упомянутых храмах²⁹

1. *Новодевичий монастырь* – в 1927-1933 годах место расположения Епархиального совета, здесь же находились и покои митрополита Серафима. Собор монастыря закрыт в мае 1932 года и перестроен.
2. *Собор Воскресения Христова на крови* – с 1923 года кафедральный собор; в ноябре 1930 года закрыт, передан «под культурно-просветительские нужды».

²⁹ Сведения составлены на основе публикаций: *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святые Санкт-Петербурга: Историко-церковная энциклопедия в трех томах. Т. 1. СПб.: Изд-во Чернышева, 1994; *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат.

3. *Сергиевский Артиллерийский собор* – в мае 1932 года закрыт, частично разобран, затем полностью перестроен под административное здание ОГПУ. В 1880-х годах ктиторм собора был штабс-капитан Л. М. Чичагов (будущий митрополит Серафим).
4. *Андреевская церковь в поселке Володарского* – в феврале 1932 года закрыта, затем снесена.
5. *Сретенская церковь в Полюстрове* – в феврале 1932 года закрыта, затем снесена.
6. *Троицкая церковь в Лесном* – просуществовала как «иосифлянская» до 1943 года, после чего отошла в ведение Московской Патриархии.

Публикация, вступление и примечания А. Мазырина.

ВОПРОС О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МИТРОПОЛИТА ПЕТРА (ПОЛЯНСКОГО) С «ПРАВОЙ» ЦЕРКОВНОЙ ОППОЗИЦИЕЙ И МИТРОПОЛИТОМ СЕРГИЕМ (СТРАГОРОДСКИМ)

Вопрос о взаимоотношениях священномученика митрополита Петра с «правой» оппозицией, с одной стороны, и с митрополитом Сергием, с другой, представляется принципиально важным. Вступивший в соответствии с завещанием святого Патриарха Тихона в апреле 1925 года в исполнение обязанностей Патриаршего Местоблюстителя, святитель Петр был признан в этом качестве всей полнотой Русской Православной Церкви¹. Арест митрополита Петра в декабре 1925 года не привел к его отказу от местоблюстительских прав, несмотря на колоссальное давление, которому он подвергался со стороны ОГПУ. Не осужденный никаким церковным судом, хотя и лишенный возможности реально стоять во главе высшего церковного управления, священномученик Петр оставался каноническим Первоиерархом Русской Православной Церкви. Митрополит Сергей, в соответствии с общепризнанным его титулом, был лишь *заместителем*² митрополита Петра.

Как главу Русской Церкви священномученика Петра поминали на первом месте за богослужением и сторонники митрополита Сергия, и подавляющее большинство его оппонентов. Признание (хотя бы формальное) Патриаршего Местоблюстителя своим церковным возглавителем и для той и для другой стороны было одним из основных аргументов в пользу своей собственной каноничности и сохранения связи с полнотой Вселенской Церкви. С обеих сторон предпринимались попытки подкрепить свои позиции ссылками на поддержку их митрополитом Петром. Необходимо выяснить, насколько обоснованными были все эти ссылки. Есть ли какие-нибудь основания рассматривать священномученика Петра в ряду «правой» церковной оппозиции, либо же он в целом был солидарен с действиями своего заместителя? Чтобы ответить на эти вопросы, следует обратиться к документам тех лет.

Взаимоотношения основных представителей «правой» церковной оппозиции и митрополита Петра

В посвященной митрополиту Петру книге не установленного точно автора³ «*Кифа*» приводится следующая общая характеристика отношения к нему представителей «правой» оппозиции: «*Начавшаяся тяжелая*

¹ Необходимость вступления митрополита Петра в должность Патриаршего Местоблюстителя была сразу же подтверждена решением почти шестидесяти Российских архиереев, присутствовавших 12 апреля 1925 года при погребении Патриарха Тихона (см.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943 / *Сост. М. Е. Губонин*. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 413-417).

Не подписавшие непосредственно этот акт, как правило по причине пребывания в заключении или ссылке, православные епископы Российской Церкви почти все так или иначе позднее засвидетельствовали свое признание святителя Петра Патриаршим Местоблюстителем (в том числе и указанные первыми в патриаршем завещании митрополиты Кирилл и Агафангел).

Из принадлежавших к Патриаршей Российской Церкви иерархов полномочия митрополита Петра открыто не признали лишь единицы. Самым известным из них был бывший Уфимский епископ Андрей, заявивший, что «*эта игра в завещания совсем не канонична*» (*Зеленогорский М. Л.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). М.: Терра, 1991. С. 194. Здесь и далее в работе цитаты для удобства восприятия выделены курсивом. Курсив сохраняется и в тех случаях, когда цитаты приведены не дословно).

Зарубежный Архиерейский Синод об официальном признании митрополита Петра в качестве законного Патриаршего Местоблюстителя объявил 12 ноября 1925 года (см.: *Священник Георгий Митрофанов*. Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы: К вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920-1927 гг. СПб.: Ноах, 1995. С. 50).

² Митрополит Сергей пытался при этом убедить оппонентов не придавать большого значения самому термину «*заместитель*», в связи с тем, что, по его мнению, заместитель ни в чем не уступал в правах замещаемому и собственно титул его должен был быть «*Временно исполняющий обязанности Патриаршего Местоблюстителя*» (см. его письма митрополиту Кириллу и статью «*О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя*»: Акты... С. 645, 677-678, 694-696).

³ Предположительно, автором книги был М. Е. Губонин.

полоса внутренних церковных отколов и отходов от Заместителя, явно превысившего свои временные полномочия и ставшего теперь (в вопросе о «Декларации») на путь самочиния, характерна тем обстоятельством, что все отделяющиеся от него – кто бы они ни были – считали своим неперменным долгом декларировать верность и преданность законному священноначалию Русской Церкви в лице единственного тогда, неоспоримого для всех, авторитета – Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Петра...

Во всеуслышание отряса сергианский прах от ног своих, все таковые с тем большим рвением прилеплялись в своем духовном общении к Исповеднику – Патриаршему Местоблюстителю, светившему им из своего далекого изгнания светом Правды, Чистоты и Верности заветам Русского Православия»⁴.

Несмотря на полемическую резкость, присущую процитированному отрывку, характерная почти для всех заявлений об отделении от митрополита Сергия особенность в нем отмечена верно.

Первым в ряду подобного рода документов может быть указано Окружное послание Архиерейского Собора РПЦЗ от 9 сентября 1927 года. В нем, в частности, говорилось: «1) Заграничная часть Всероссийской Церкви должна прекратить сношения с Московской церковной властью...

3) Заграничная часть Русской Церкви почитает себя неразрывною, духовно-единою ветвью великой Русской Церкви. Она не отделяет себя от своей Матери Церкви и не считает себя автокефальною. Она по-прежнему считает своею главою Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра и возносит его имя за богослужениями»⁵.

С конца 1927 – начала 1928 года поток подобного рода заявлений уже собственно российских церковных деятелей принял лавинообразный характер. Обращение ленинградского духовенства и верующих к митрополиту Сергию, написанное 9-11 декабря 1927 года и переданное ему при состоявшейся встрече с ленинградской делегацией 12 декабря (то есть еще до акта об отходе), заканчивалось следующим предупреждением на тот случай, если оно (обращение) принято не будет: «Наше отречение, которое направлено против Вашего послания и связанной с ним Вашей деятельностью, должно, к великому нашему прискорбию, быть перенесено и на Ваше лицо, и, сохраняя иерархическое преемство чрез митрополита Петра, мы будем вынуждены прекратить каноническое общение с Вами»⁶.

Сам вскоре появившийся акт отхода двух викариев Ленинградской епархии, епископов Димитрия (Любимова) и Сергия (Дружинина), от Заместителя от 26 декабря 1927 года среди прочего гласил: «...Оставаясь, по милости Божией, во всем послушными чадами Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, сохраняя апостольское преемство чрез Патриаршего Местоблюстителя Петра, митрополита Крутицкого, и имея благословение нашего законного епархиального митрополита, мы прекращаем каноническое общение с митрополитом Сергием и со всеми, кого он возглавляет...»⁷

Благословивший этот отход митрополит Иосиф (Петровых) менее чем через две недели писал примерно то же самое: «...Отмежевываясь от митрополита Сергия и его деяний, мы не отмежевываемся от нашего законного Первосвященителя митрополита Петра...»⁸

Другой аналогичный акт – письмо Заместителю московского протоиерея Валентина Свенцицкого от 12 января 1928 года – содержал следующие слова: «...Оставаясь верным и послушным сыном Единой Святой Православной Церкви, я признаю Местоблюстителем Патриаршего Престола митрополита Петра...»⁹

Управляющий Воронежской епархией епископ Алексей (Буй) заявлял 22 января того же года: «...Отныне отмежевываюсь от митрополита Сергия, его неканонического Синода и деяний их, сохраняя каноническое преемство чрез Патриаршего Местоблюстителя Петра, митрополита Крутицкого»¹⁰.

Через три дня епископ Никольский Иерофей (Афоник) в послании к причту и мирянам Великоустюгской епархии объявил о своем отходе от Заместителя, отметив при этом: «...Желая слышать от вас, дорогие чада, что вы единодушны и единомысленны со мною, а также уважая свободу вашего самоопределения...

⁴ «Кифа». Машинопись. Архив ПСТБИ.

⁵ *Архиепископ Никон (Рклицкий)*. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого: В 10-ти т. Т. 6. Изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1960. С. 231-232; *Священник Георгий Митрофанов*. Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы. С. 141-142.

⁶ *Антонов В. В.* Ответ на Декларацию // *Русский Пастырь* (Сан-Франциско). 1996. № 1 (24). С. 79; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: НИЦ Мемориал, 1999. С. 218.

⁷ Акты... С. 544.

⁸ Там же. С. 552.

⁹ Там же. С. 553.

¹⁰ Там же. С. 564.

предлагаю огласить и обсудить мое послание на собраниях верующих, дабы все знали положение дела и свободно пришли в единение со мной, оставаясь верными Патриаршему Местоблюстителю митр[ополиту] Петру и всей Православной Церкви Русской...» Послание епископа Иерофея заканчивалось следующей припиской: «12/25 января 1928 г. получил ответ митр[ополита] Иосифа (Ростов Ярославский): Управляйтесь самостоятельно. Наше оправдание: верность митрополиту Петру. Иосиф»¹¹.

В имевшем, пожалуй, наибольший резонанс акте отхода – обращении пяти архиереев Ярославской церковной области во главе со святителем митрополитом Агафангелом (Преображенским) к митрополиту Сергию от 6 февраля 1928 года – говорилось: «Мы... отныне отделяемся от Вас и отказываемся признавать за вами и за Вашим Синодом право на высшее управление Церковью. При этом добавляем, что мы остаемся во всем верными и послушными чадами Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, неизменно пребываем в иерархическом подчинении Местоблюстителю Патриаршего Престола Высокопреосвященному Петру, митрополиту Крутицкому, и через него сохраняем каноническое и молитвенное общение со всеми Восточными Православными Церквями...»¹²

В 1929 году все эти и им подобные заявления были обобщены священномучеником митрополитом Казанским Кириллом (Смирновым). В своем письме священномученику епископу Дамаскину (Цедрику) от 19 июня 1929 года он, упомянув о прекращении послушания митрополиту Сергию со стороны всех искренних православных людей, замечал: «Все такие сказали и в своей совести, и в слух другим, что общение с Вселенской Церковью они хранят через Местоблюстителя Патриаршего Престола, но не через его частного уполномоченного»¹³.

В черновике письма митрополита Кирилла митрополиту Сергию от 30 января 1930 года – письма, подводящего итог полемики между ними в 1929-1930 годах, – можно прочесть следующие слова: «Отказываясь подчиняться Вам, как узурпатору церковной власти, я остаюсь в нравственном и каноническом повиновении законному Местоблюстителю митрополиту Петру, не тому носителю бессодержательного титула, какого Вы навязываете Церкви, но живому и полномочному носителю связанных с этим титулом церковных прав»¹⁴.

Таким образом, видно, что приверженность митрополиту Петру в заявлениях различных представителей «правой» оппозиции была практически единодушной. Эта приверженность выражалась не только в принятии его в качестве законного Первоиерарха Русской Церкви, но и в свидетельствах о единении со священномучеником Петром по духу. Митрополит Сергей обвинялся ими (в частности, епископом Димитрием Любимовым) во *внутреннем разрыве* с митрополитом Петром¹⁵.

Условия заключения Патриаршего Местоблюстителя затрудняли возможность установления с ним не только молитвенной связи, однако попытки к этому со стороны оппонентов митрополита Сергия были предприняты. Летом 1929 года епископом Дамаскиным (Цедриком) была организована посылка гонца в заполярный поселок Хэ, где находился в ссылке священномученик Петр¹⁶. Посланницей (монахиней Ириной Буровой) Местоблюстителю были доставлены важнейшие церковные документы конца 1920-х годов (в том числе письма митрополита Кирилла) и письмо с вопросами самого священномученика Дамаскина¹⁷. По возвращении гонца епископ Дамаскин писал: «Паломник наш благополучно все сдал, уже вернулся с ответом пока на

¹¹ ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия: Документы к церковным событиям 1927-1928 гг. Китеж, 1929». Машинопись. С. 220-221.

¹² Акты... С. 574.

¹³ Л[опушанская] Е. Епископы-исповедники. Сан-Франциско, 1971. С. 34.

¹⁴ Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 27. Следует заметить, что в текст отправленного митрополиту Сергию письма данная фраза не вошла (см. Бутаков А. Два письма митрополита Кирилла // Возвращение. 1996. № 4 (8). С. 24-25).

¹⁵ См.: Акты... С. 560.

¹⁶ См.: Л[опушанская] Е. Епископы-исповедники. С. 77-82; Протопресвитер Михаил Польский. Новые мученики Российские: Первое собрание материалов. М.: Светлячок, [б. г.] (Репр. воспр. изд.: Джорданвилль, 1949). С. 161; Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2. Тверь: Булат, 1996. С. 359.

¹⁷ В деле митрополита Петра 1930 года находятся, по-видимому, изъятые у него типографские экземпляры посланий-деклараций митрополитов Нижегородского Сергия и Киевского Михаила, архиепископа Вятского Павла, а также указа Заместителя № 549 от 21 октября 1927 года «О поминовении за богослужениями» (Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 68. Опубликовано: Вслед за июльской Декларацией / Публ. вступл. и прим. А. Мазырина и О. Косик // Богословский сборник. Вып. 9. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 297-322.). Антисергиевские документы священномучеником Петром скорее всего по ознакомлении с ними были уничтожены, во всяком случае в следственном деле они не содержатся.

словах, а на бумаге получится вскоре. Все, мною посланное, оказалось там совершенной новостью. Сразу ответа нельзя было послать по обстоятельствам чисто внешнего характера. Посланный говорит, что после ознакомления дедушка <то есть митрополит Петр> говорил о положении и дальнейших выводах из него почти моими словами»¹⁸.

Хотя письменного ответа епископ Дамаскин от Патриаршего Местоблюстителя так и не получил, о том, что вышеприведенное описание его реакции на полученные известия было не лишено оснований, можно судить по направленному в декабре 1929 года письму священномученика Петра Заместителю¹⁹.

Помимо епископа Дамаскина, митрополиту Петру писали, конечно же, и другие несогласные с митрополитом Сергием²⁰. В написанном в феврале 1930 года письме Заместителю Патриарший Местоблюститель указывал: «...Ивестия о духовном смятении идут из разных мест и главным образом от клириков и мирян, оказывающих на меня сильное давление»²¹. Священномученик Петр допускал при этом, что эти сообщения могли быть *пристрастными*, но ответственность за возникшие раздоры возлагал прежде всего на Заместителя.

О критике митрополитом Петром действий митрополита Сергия ниже речь пойдет особо, здесь же следует отметить, что какая-либо критика Местоблюстителем действий ведущих представителей «правой» оппозиции автору не известна. Не известны, однако, также и бесспорные прямые выражения солидарности с ними.

Кратко подводя итог данного раздела, можно сказать, что для «правой» церковной оппозиции характерным было видеть в митрополите Петре своего канонического главу; в свою очередь Патриарший Местоблюститель, насколько об этом возможно судить по имеющимся сведениям, не осуждал оппонентов митрополита Сергия за их протесты.

Отношение митрополита Сергия к митрополиту Петру

Митрополит Сергей, вставший во главе высшего церковного управления Русской Православной Церкви на основании единоличного распоряжения митрополита Петра от 6 декабря 1925 года²², никогда формально не отрицал первосвятительского достоинства заключенного Патриаршего Местоблюстителя и вплоть до ложного известия о смерти священномученика Петра в конце 1936 года не прекращал возглашения его имени за богослужением²³.

Однако на практике еще летом 1926 года в деятельности Заместителя обозначилась тенденция управлять Русской Церковью полностью самостоятельно. В ходе произошедшей тогда полемики с митрополитом Агафангелом митрополит Сергей заявил: «...Митрополит Петр, передавший мне хотя и временно, но полностью права и обязанности Местоблюстителя и сам лишенный возможности быть надлежаще осведомленным о состоянии церковных дел, не может уже ни нести ответственности за течение последних, ни тем более вмешиваться в управление ими. С другой стороны, я (или кто будет после меня), воспрняв на себя вместе с должностью Местоблюстителя и всю ответственность за правильное течение церковных дел, не могу относиться к распоряжениям митрополита Петра, исходящим из тюрьмы, иначе чем только как распоряжениям или, скорее, советам лица

¹⁸ Л[опушанская] Е. Епископы-исповедники. С. 79.

¹⁹ См.: Акты... С. 681-682.

²⁰ Существуют сведения о том, что вплоть до августа 1930 года в переписке с Патриаршим Местоблюстителем состоял священномученик архиепископ Прокопий (Титов) (см.: Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 120).

²¹ Акты... С. 691.

²² См.: Там же. С. 422.

²³ В соответствии с указом митрополита Сергия о поминовении за богослужением от 21 октября 1927 года возношение имени святителя Петра сохранялось, но формула поминовения менялась (см.: Вслед за июльской Декларацией. С. 302). В обращении ленинградского духовенства и верующих от 9-11 декабря данное постановление комментировалось следующим образом: «Уже за богослужением имя Патриаршего Местоблюстителя возносится словно нехотя, без именованя его "Господином нашим", уже от его заместителя исходят предупреждения о скором совершенном прекращении этого возношения "за отсутствием канонических к тому оснований", уже имя самого заместителя, донныне гласно не поминавшееся в храмах, стало рядом с именем Местоблюстителя и готово вытеснить его...» (Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 217).

12 декабря 1927 года, получив от представителей ленинградской оппозиции среди прочего и данное обращение, митрополит Сергей в ходе состоявшейся с ними беседы признал, что под давлением властей он был готов пойти на отмену поминовения имени митрополита Петра: «Если власти прикажут, так что же будешь делать?» (Протоиерей Владислав Цыпин. Русская Православная Церковь: 1925-1938. М.: Сретенский монастырь, 1999. С. 151). Однако, по всей видимости, *приказания* от властей на этот счет так и не поступило.

безответственного, т. е. могу принимать их к исполнению лишь под своею ответственностью постольку, поскольку нахожу их полезными для Церкви»²⁴.

Сам святитель Петр, очевидно, себя «лицом безответственным» не считал, напротив, в известном послании от 1 января 1927 года свое положение он определял как «высоко-ответственное»²⁵.

Даже такой последовательный сторонник Заместителя, как митрополит Елевферий (Богоявленский), мягко указывал на некорректность его заявления 1926 года: «...Митрополит Сергей... указал на то, что Местоблюститель, находясь в тюрьме или в ссылке, является только титулярным Местоблюстителем и не может делать распоряжений по управлению Церковью, иначе им будет вноситься в церковную жизнь только хаотическое начало...

Что противоречивое, ничем серьезно не обоснованное выступление из несвободы митрополита Петра в деле Церковного Управления, при активном Заместителе, для Церкви не могло быть полезным – это верно. Но утверждать, как принцип, что Местоблюститель, будучи не на свободе, не может вмешиваться в церковные дела вообще, при каких бы то ни было обстоятельствах, потому что он в таком положении является только “титулярным”, едва ли правильно»²⁶.

Между тем этот сомнительный принцип, согласно которому Заместитель становился фигурой, фактически никак не связанной в своих действиях существованием Патриаршего Местоблюстителя, с 1927 года окончательно был принят митрополитом Сергием за основу его отношений с митрополитом Петром²⁷. Важнейшие действия общецерковного значения (учреждение Синода, издание июльской Декларации, массовые перемещения, а затем и запрещения архиереев и др.) были осуществлены Заместителем без каких-либо попыток испросить у Местоблюстителя санкции на их проведение²⁸.

Данное обстоятельство давало не согласным с политикой митрополита Сергия дополнительное основание для резкой критики его деятельности. В качестве примера такой критики можно привести выдержку из анонимного московского документа, написанного в августе 1927 года и условно именуемого «Уста священника» (по первым словам эпиграфа): «Делая то, что он делает, м[итрополит] Сергей во всяком случае обязан был выполнить то, чего он сам требовал от м[итрополита] Агафангела, от бывшего архиепископа Григория Екатеринбургского и проч[их] претендентов на создание новых ориентаций, – испросить благословения своего иерархического начальства. Ведь м[итрополит] Сергей только заместитель Местоблюстителя, т. е. лицо не самостоятельное и обязанное действовать во всяком случае не вопреки указаниям того, чье имя он сам возносит на Божественной Литургии, как имя своего Господина. Поэтому он должен был запросить м[итрополита] Петра о его отношении к предпринимаемому им весьма важному и ответственному делу и только с благословения того действовать.

²⁴ Акты... С. 478. В этом письме (от 13 июня 1926 года) митрополит Сергей пошел даже далее заявления о том, что распоряжения заключенного митрополита Петра не имеют обязательной силы. Указывая святителю Агафангелу на то, что за объявление себя Местоблюстителем при живом законном Местоблюстителе, он может быть даже лишен сана, митрополит Сергей следом провозгласил, что, приветствуя деяние Ярославского митрополита, сам священномученик Петр подлежит наказанию (Там же. С. 479). Заместитель, таким образом, счел для себя возможным ставить вопрос о наказании им замещаемого, причем за распоряжение, отменяющее его (заместителя) от должности.

²⁵ Там же. С. 492.

²⁶ Митрополит Елевферий (Богоявленский). Неделя в Патриархии: (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву) // Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. С. 244, 246.

²⁷ Последний раз митрополит Сергей проявил своеобразную заинтересованность в предварительном выявлении мнения митрополита Петра по принципиальному для жизни Церкви вопросу в истории с тайными выборами Патриарха осенью 1926 года «...Митрополит Сергей поставил епископу Павлину <Крошечкину> – одному из инициаторов проведения выборов> условие – получить отзыв о затеваемом мероприятии Местоблюстителя, митрополита Петра. Условие это было обязательным, но вряд ли выполнимым, так как митрополит Петр находился в это время в одиночке Суздальского политизолятора. И, следовательно, испросить отзыв митрополита Петра можно было, лишь поставив в известность обо всем замысле ГПУ. Митрополит Сергей только посмеялся над этим планом и как-то в шутку сказал, что если бы и согласился участвовать в мероприятии, то разве в том случае, если выберут его в Патриархи» (Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники... Кн. 2. С. 497).

²⁸ Об участии митрополита Сергия в облегчении положения лично митрополита Петра имеются следующие сведения: через профессора И. В. Попова, находившегося в ссылке относительно недалеко от места заключения Патриаршего Местоблюстителя, Заместитель несколько раз тайно пересылал ему денежные переводы. Узнав об источнике этих переводов, митрополит Петр был больно задет тем, что митрополит Сергей боялся оказывать ему помощь открыто. После этого от материальной помощи Заместителя Местоблюститель отказался (см.: Там же. С. 359).

Между тем ни в протоколах синодских заседаний, ни в самом воззвании нет и следов указаний на то, что так было сделано и что благословение получено. Наоборот, обоснование на <словах> покойного Патр[иарха] Тихона (что страшно сближает м[итрополита] С[ергия] с ВВЦС, лубенцами и проч[ими], обязательно “продолжающими” дело покойного Патриарха Тихона) дает полное основание заключить, что санкции от митроп[олита] Петра не получено. А если так, то это уже крупное самочиние. Насколько важно было для митрополита Сергия получить благословение м[итрополита] Петра, показывает то сообщение, что в случае несогласия его с деятельностью своего заместителя, м[итрополита] Сергия, этот последний сразу становится таким же “похитителем власти”, как и те лица, о которых он упоминает в своем воззвании»²⁹.

Другой пример – появившееся в октябре 1927 года так называемое «Киевское воззвание» – документ, также имевший довольно широкое хождение в среде «правой» оппозиции. В нем, в частности, говорилось следующее: «Раз Местоблюститель жив, то, естественно, его Заместитель не может без согласия с ним предпринимать никаких существенных решений, а должен только охранять и поддерживать существующий церковный порядок от всяких опасных опытов и отклонений от твердо намеченного пути... Поскольку Заместитель Местоблюстителя декларирует от лица всей Церкви и предпринимает ответственные решения без согласия Местоблюстителя и сонма епископов, он явно выходит из предела своих полномочий»³⁰.

Смущение, само по себе вызываемое у многих действиями Заместителя, подобными доводами усиливало еще более. На это митрополиту Сергию указывалось и со стороны некоторых его последователей. В том же октябре 1927 года епископ Полонский Максим (Руберовский), заверяя, что лично для него *каждый шаг работы Заместителя законен и свят*, писал ему: «Владыка Святый, весь корень зла, вся злостная инсинуация лежит в том, что Вы действуете будто бы без благословения м[итрополита] Петра, что м[итрополит] Петр будто бы дал право заниматься текущими неважными делами. Рассейте нелепое обвинение, отец родной»³¹.

Возрастающий ропот и обвинения в *самочинии* не могли не тревожить митрополита Сергия, поэтому в ноябре 1927 года им были предприняты особые усилия для успокоения общественного церковного мнения по данному вопросу. Усилия эти заключались в появлении и широком распространении текста доклада епископа Василия (Беляева) о «Вполне удовлетворительном впечатлении» Патриаршего Местоблюстителя от июльской Декларации³².

Вероятно, данное свидетельство действительно успокоило кого-то из колеблющихся. Подробнее о нем и о причинах, в силу которых оно не было убедительным для оппонентов митрополита Сергия, речь пойдет в следующем разделе, в котором будет предпринята попытка выяснить действительное отношение митрополита Петра к деятельности митрополита Сергия. Здесь же, говоря об отношении митрополита Сергия к митрополиту Петру, следует отметить, что история с докладом епископа Василия явилась последним эпизодом, когда Заместитель попытался активно использовать авторитет Патриаршего Местоблюстителя для прикрытия своих действий, хотя бы *post factum*. После этого в сознании сторонников митрополита Сергия все больше стала укореняться позволявшая исключить саму необходимость обращения к такому авторитету формула «Заместитель = Местоблюститель = Патриарх»³³. Ее законченное теоретическое обоснование было дано митрополитом Сергием в 1931 года в статье «О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя», опубликованной в первом номере «Журнала Московской Патриархии».

Об отношениях Заместителя и Местоблюстителя в завершении этой статьи было сказано: «За распоряжения своего Заместителя Местоблюститель ни в какой мере не может быть ответственным, и потому нельзя ожидать или требовать, чтобы Местоблюститель вмешивался в управление и своими распоряже-

²⁹ ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия». С. 116. Документ публикуется в настоящем «Богословском сборнике».

³⁰ Акты... С. 518; Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 206-207.

³¹ ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия». С. 49.

³² См.: Акты... С. 531.

³³ Одним из первых с защитой данной формулы выступил вятский протоиерей Николай Люперсольский. В написанной им и изданной типографским способом в 1928 году записке «Митрополит Сергей Страгородский – законный каноничный Заместитель Патриаршего Местоблюстителя» делался следующий вывод: «...Каждый истинный православный христианин должен признать как то, что митрополит Сергей является каноничным Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, так и то, что он временно имеет полномочия на управление Православной Русской Церковью на правах Патриарха, Священного Синода, Высшего Церковного Совета и соединенного Присутствия того и другого» (Там же. С. 626-627).

ниями исправлял ошибки Заместителя. Такое вмешательство повело бы только к еще большему расстройству церковных дел и к анархии, как и всякое двоевластие. Как самостоятельный правитель, Заместитель сам и отвечает за свое правление перед Поместным Собором»³⁴.

Таким образом, по мнению митрополита Сергия, даже в случае его очевидных ошибок Патриарший Местоблюститель не имел права на вмешательство. Было бы удивительно, если бы в такой ситуации в адрес Заместителя не раздавались обвинения в узурпации власти. Наиболее активно и аргументированно подобные обвинения выдвигались против митрополита Сергия митрополитом Кириллом и рядом близких ему святителей, таких как епископ Дамаскин (Цедрик), епископ Афанасий (Сахаров) и др.

Крайне самоуверенный тон заявлений Заместителя позволял даже некоторым его противникам делать в отношении него такие предположения, о которых обычно не говорили в открытую. Так, епископ Иоасаф (Удалов) в письме епископу Дамаскину от 20 ноября 1929 года писал: «*А относительно м[итрополита] П[етра] он <митрополит Сергей>, очевидно, договорился с кем следует, ибо во всех своих выступлениях он совершенно игнорирует возможность его воскрешения. Ведь теперь так часто говорят, что в наш век чудес не бывает!*»³⁵

Вершиной некорректности со стороны митрополита Сергия и его Синода по отношению к священномученику Петру явился указ от 27 апреля 1934 года о присвоении Заместителю титула «*Блаженнейший митрополит Московский и Коломенский*»³⁶. Учитывая обстановку того времени, есть все основания полагать, что данный указ был издан если и не по прямой инициативе государственных органов, то во всяком случае без санкции с их стороны. Заслуживает, однако, внимания тот энтузиазм, с которым это постановление было принято Московской Патриархией³⁷.

В оглашенном митрополитом Алексием (Симанским) адресе на имя митрополита Сергия совершаемое деяние мотивировалось следующим образом: «*...Мудрое руководство кораблем церковным – безграничная любовь Ваша к Матери-Церкви, братское любовное отношение к соепископам-братьям и отеческое ко всем чадам Церкви сделали Вас в общецерковном сознании фактически Первым епископом страны (Апостольское правило 34³⁸)...*

*Посему, приняв во внимание вышеизложенное и продолжающееся вдовство кафедры Первого епископа страны, мы, митрополиты Русской Православной Церкви и члены Патриаршего Священного Синода, в безграничной преданности Вашему Высокопреосвященству, как к своему правящему Первоиерарху, единогласным решением своим положили: усвоить Вашему Высокопреосвященству, в соответствии Вашему высокому и особому положению правящего Первоиерарха Русской Церкви, титул Блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского»*³⁹.

Передовая статья в «Журнале Московской Патриархии» (№ 20-21), посвященная данному событию, была в своем роде еще более выразительна. Начиналась она так: «*В течение последних двух-трех лет среди епископата Патриаршей Церкви возникла мысль о необходимости более твердого и определенного положения Главы Церкви Православной... Десятилетний опыт открывал для многих и многих все неудобство и даже прямой вред “временного”, как бы случайного возглавления отдельными иерархами церковного управления»*⁴⁰.

³⁴ Там же. С. 695-696.

³⁵ Архив УФСБ РФ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 2. Подчеркивания даны согласно источнику (вероятно, сделаны следователем).

³⁶ Акты... С. 704.

³⁷ Следствием этого указа стал канонический и литургический нонсенс: митрополит Московский оказался заместителем митрополита Крутицкого, а за богослужением «Блаженнейший» поминался после «Преосвященнейшего».

Тремя годами ранее сам митрополит Сергей в статье «*О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя*», отстаивая правомерность передачи высшей церковной власти по единоличному завещанию, указывал на особое значение незанятости кафедры Московского Патриарха (см.: Там же. С. 694). Деянием 1934 года Заместитель подтачивал свою же аргументацию.

³⁸ «*Епископам всякого народа подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех...*» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: В 2-х т. М.: Международ. издат. центр православл. лит-ры, 1994. Т. 1. С. 98).

³⁹ Акты... С. 702-703.

⁴⁰ Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы. М.: Издат. Совет РПЦ, 2001. С. 211.

Таким образом, по мысли редактора (епископа Сергия Воскресенского), девять лет Русская Церковь возглавлялась «как бы случайными» иерархами. Подразумевалось, очевидно, что первым в ряду этих «случайных» лиц был священномученик Петр. О том, что его вступление в управление Церковью было в 1925 году санкционировано гораздо более внушительным собором архиереев, чем в случае с присвоением нового титула митрополиту Сергию, епископ Сергей не вспомнил. Приведенный пассаж, судя по всему, покоробил даже митрополита Елевферия: при воспроизведении в издаваемом им печатном органе «Голос Литовской православной епархии» передовицы из «ЖМП» процитированное место было опущено⁴¹.

Далее в статье епископа Сергия говорилось: «Не только сама личность Блаженнейшего митрополита Сергия, как человека выдающегося и богато одаренного, личность, так гармонически соединившая в себе и науку, и смирение монашеское, и сознание чистоты церковной, и мудрость житейскую, но и его мудрое руководство жизнью церковной, безграничная любовь к Матери-Церкви, братское, евангельски любвеобильное отношение к епископату и всем пасомым, – все это по единомысленному суждению должно усвоить ему кафедру не рядового епископа, а кафедру Первосвященителей, кафедру столичного города.

Когда эта светлая, достойная мысль объединила около себя большинство епископата и духовенства, среди которых было не мало членов Собора 1917 г., она усугубилась желанием отметить Первосвященителя и особым титулом, отличительным от прочих иерархов, титулом **Блаженнейшего**, который, кстати, характеризовал Патриаршее начало в жизни и управлении Русской Православной Церкви»⁴².

Новый титул митрополита Сергия, равно как и разъяснения, данные по поводу его присвоения, недвусмысленно указывали на то, что фактически митрополит Петр Московской Патриархией в расчет более не принимался⁴³. О том, кто действительно являлся Первосвященителем Русской Церкви и кто в первую очередь характеризовал Патриаршее начало в ее жизни и управлении, было забыто.

В выступлениях протеста по этому поводу оппоненты митрополита Сергия смысла уже не видели. Характерное тогда для них настроение выразил епископ Дамаскин (Цедрик) в письме архиепископу Серафиму (Самойловичу) от 15 апреля 1934 года: «Вам еще неизвестно, вероятно, о готовящемся в Москве преподнесении титула “блаженнейшего” и “митрополита Московского”. Как видите, они сами себя уже топят.

Что же можем сделать мы при настоящих условиях? Добиваться удаления м[итрополита] С[ергия]я? Поздно, да и бесполезно. Уйдет м[итрополит] С[ергий]й – остается сергианство, т. е. то сознательное попрание идеала Св[ятой] Ц[ерк]ви ради сохранения внешнего декораума и личного благополучия, которое необходимо является в результате т[а]к наз[ываемой] легализации»⁴⁴.

Со стороны Зарубежного Архиерейского Синода реакции на изменение титула Заместителя также не последовало. Только после запрещения митрополитом Сергием карловацких иерархов в июле 1934 года митрополит Антоний (Храповицкий) в письме митрополиту Елевферию (Богоявленскому) от 20 августа 1934 года мимоходом коснулся этой темы: «Если мы подсудны ему <митрополиту Сергию>, то и он без нашего рассуждения ничего не должен творить по 34 правилу св[ятых] Апостолов, а между тем он никогда не спрашивал нашего мнения ни о чем и, в частности, не спрашивал его, когда заключал союз с безбожниками, учреждал свой неканонический Синод, за которым я не признаю ровно никаких прав, и когда объявлял себя митрополитом Московским при жизни Крутицкого митрополита, коему подведомственна Московская епархия до избрания нового Патриарха. Это есть узурпация прав»⁴⁵.

Вновь обратиться к данной теме, уже в официальном документе, зарубежных иерархов побудило очередное «повышение» митрополита Сергия – объявление его в конце 1936 года Патриаршим Местоблюстителем вместо митрополита Петра. В определении Зарубежного Архиерейского Синода от 12 апреля 1937 года, изданном по этому поводу, в частности, говорилось: «Митрополит Сергей не мог бы быть признан Местоблюстителем уже по одному тому, что он злоупотреблял данною ему властью, присвоив себе титул Блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского. Этот акт не только означает захват им Патриаршей епархии, которую, как Заместитель Местоблюстителя, он должен был временно блюсти до избра-

⁴¹ См.: Торжество в Московской Патриархии // Голос Литовской православной епархии. 1934. № 9-10. С. 82-85.

⁴² Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы. С. 212; Торжество в Московской Патриархии. С. 82-83.

⁴³ В статье, описывающей торжества по случаю присвоения митрополиту Сергию нового титула, указывалось на то, что в сказанной после панегирика митрополита Алексия ответной речи Заместитель «засвидетельствовал свое отношение к Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Петру» (Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы. С. 214). Однако, какое именно отношение было засвидетельствовано, к сожалению, не сообщалось.

⁴⁴ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 74.

⁴⁵ Архиепископ Никон (Рклицкий). Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. : В 10-ти т. Т. 7. Изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1961. С. 356.

ния ей законного иерарха в лице Патриарха Всероссийского, но и колеблет весь строй Патриаршего управления, установленного в Русской Церкви Всероссийским Собором 1917-1918 гг.»⁴⁶

Само присвоение митрополиту Сергию титула Патриаршего Местоблюстителя произошло следующим образом. 27 декабря 1936 года Московской Патриархией было принято определение, согласно которому богослужбное поминовение митрополита Петра без всяких объяснений прекращалось, а в качестве Местоблюстителя предписывалось помянуть митрополита Сергия: «С 1-го января наступающего 1937 года ввести за богослужениями в церквах Московского Патриархата поминовение по следующей форме: после “Святых Патриархов Православных” возносится имя “Патриаршего Местоблюстителя нашего Блаженнейшего митрополита Сергия”, а там, где полагается полный титул: “Патриаршего Местоблюстителя нашего Блаженнейшего Сергия, митрополита Московского и Коломенского”...

*Патриарший Местоблюститель Сергей, митрополит Московский»*⁴⁷.

Определение, принятое в таком виде, вызвало смущение даже у многих сторонников митрополита Сергия, в том числе и среди назначенных им правящих архиереев. Один из них, архиепископ Ташкентский Борис (Шипулин), в ответ на свое недоумение получил следующее разъяснение от не установленного лица: «В основе акта от 27 декабря, как следовало ожидать, лежит объективное обстоятельство – кончина нашего Прото-Кира. Известие о ней поступило к Блаженнейшему 20 декабря. Неделя потребовалась для проверки. Кажется, можно считать установленным, что Прото-Кир скончался 11 сентября 1936 г. Форму, в какую вылилось вытекавшее отсюда распоряжение, не относите за счет автора. Последний делал и продолжает делать все, что не угрожает ничьим интересам, для ее исправления. Он в частных беседах не скрывает ни от кого факта кончины его Предместника, он не препятствует возношению имени почившего за общими поминальными ектеньями, возгласами...»⁴⁸

22 марта 1937 года Патриархией был принят указ о принятии к сведению завещательного распоряжения митрополита Петра от 5 декабря 1925 года, написанного им на случай его кончины⁴⁹. Наконец, только в номере за март-апрель 1937 года «Голос Литовской православной епархии» (к тому времени по сути единственного печатного органа, остававшегося в распоряжении Московской Патриархии) был напечатан официальный некролог, сообщавший о кончине святителя Петра⁵⁰.

Таким образом, сначала митрополит Сергей был провозглашен *Местоблюстителем*, затем, спустя почти три месяца, было *принято к сведению* завещание митрополита Петра, на основании которого состоялось это провозглашение, и лишь после этого появилось официальное сообщение о его *кончине*, в силу которой и было приведено в действие завещание.

В действительности же во время всех этих событий священномученик Петр был еще жив и был расстрелян только 10 октября 1937 года. Митрополиту Сергию это могло быть неизвестно. Было бы поэтому неправильно обвинять его в том, что он сознательно присвоил себе должность Патриаршего Местоблюстителя при другом, живом Местоблюстителе. Однако порядок восприятия им этой должности оказался новым унижением митрополита Петра, хотя сторонники митрополита Сергия и призывали *не относить* на его *счет форму*, в которой произошло это событие.

Суммируя сказанное, можно заключить данный раздел следующим выводом: начиная с 1926 года отношение к Патриаршему Местоблюстителю со стороны его заместителя развивалось как все более явное игнорирование первого вторым. Особенно ярко это проявилось в 1934 года при присвоении митрополиту Сергию титула, значительно более высокого, чем титул, носимый митрополитом Петром. Со стороны оппонентов Заместителя голоса протеста по поводу его отношения к Местоблюстителю, звучавшие довольно громко в конце 1920-х годов, постепенно затихли, так как не могли оказать на него никакого воздействия.

Отношение митрополита Петра к деятельности митрополита Сергия

Первым, получившим широкую известность, свидетельством об отношении митрополита Петра к деятельности митрополита Сергия, ассоциируемой с июльской Декларацией, явился уже упоминавшийся доклад епи-

⁴⁶ Протопресвитер Георгий Граббе. Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом: (По поводу книги С. В. Троцкого «О неправде Карловацкого раскола»). Джорданвилль, 1961. С. 126.

⁴⁷ Акты... С. 707; Голос Литовской православной епархии. 1937. № 3-4. С. 21.

⁴⁸ Акты... С. 707-708.

⁴⁹ См.: Голос Литовской православной епархии. 1937. № 3-4. С. 21-22.

⁵⁰ Там же. С. 23-24.

скопа Василия (Беляева) от 11 ноября 1927 года. В этом докладе епископ Василий якобы по поручению митрополита Петра сообщал следующее: «Владыка получил возможность (из газеты “Известия”) прочитать Декларацию нынешнего православного Синода и вынес от нее вполне удовлетворительное впечатление, добавив, что она является необходимым явлением настоящего момента, совершенно не касаясь ее некоторых абзацев. Владыка митрополит просил передать его сердечный привет митрополиту Сергию и всем знающим его»⁵¹.

Имея в виду этот доклад, митрополит Сергей заявил в декабре 1927 года делегатам ленинградской оппозиции: «Вам известно, что меня принял и одобрил сам митрополит Петр?» В ответ Заместитель был тут же поправлен: «Митрополит Петр сказал, что “понимает”, а не принимает Вас. А сам митрополит Петр ничего Вам не писал»⁵².

Основания для сомнения в правильности интерпретации митрополитом Сергием вышеприведенного доклада как однозначного одобрения его деятельности Патриаршим Местоблюстителем могли появиться уже при внимательном чтении самого этого документа. Одна оговорка «совершенно не касаясь ее некоторых абзацев» показывала, что удовлетворительность впечатления, будто бы вынесенного Местоблюстителем от Декларации, была весьма относительной. Более глубокий анализ доклада только усиливал эти сомнения. Пример такого анализа можно найти в уже упоминавшейся книге «Кифа»:

«Из практически испытанного чуть ли ни каждым церковным человеком, а духовенством – всем без изъятия, административно-полицейского опыта тех лет (обыски, допросы, тюрьмы, ссылки, концлагеря, “минусы-б” и пр.), – было совершенно ясно, что, расставаясь в Хэ со своим временным сожителем епископом Василием (Беляевым), митрополит Петр никак не мог иметь какого-либо представления о дальнейшем маршруте отъезжающего сожителя и, тем более, расчета на встречу его с Заместителем...

Уезжавший из ссылки по “минусу-б” епископ Василий, разумеется, сам не знал, куда в дальнейшем забросит его судьба, и потому никак не мог предложить митрополиту Петру своих услуг для какого-либо поручения. Со своей стороны и Местоблюститель, отлично изучивший на собственном опыте практиковавшуюся тогда административно-карательную “технику”, не рискнул бы поручить чего-либо отбывающему собрату, кроме обычной просьбы (буде представится возможность!) о передаче приветов “всем знающим его”. И, конечно, если бы у митрополита Петра возникла хотя бы некоторая уверенность в непосредственной встрече епископа Василия с митрополитом Сергием в ближайшее же будущее, а главное: если бы Местоблюститель был солидарен с новыми мероприятиями Заместителя и желал бы поддержать эти начинания своим авторитетом, – то нет и не может быть никакого сомнения в том, что он обязательно воспользовался бы выездом епископа Василия из Хэ (даже независимо от возможности встречи последнего с Заместителем в недалеком будущем) для передачи с ним если и не послания своего, то уж во всяком случае, четко сформулированного отношения к “Декларации” и ко всем вытекающим из нее последствиям...

Отсюда, – ввиду неизвестности для Местоблюстителя дальнейшего маршрута епископа Василия с его “минусом”, – самый факт поручения выступает не только в сомнительном виде, но и совершенно исключается...

Таким образом, не кажется ли читателю, что ссыльный епископ Василий, срок наказания коего истек лишь 9 января 1929 года – был направлен через Москву, с подсказанным “где-то” поручением передать привет Заместителю от митрополита Петра, который, “по счастливой случайности” как раз недавно “получил возможность” за Полярным кругом ознакомиться с тем именно номером “Известий”, в коем оказалась опубликованной пресловутая “Декларация”?

Одним словом, – и как бы там ни было, – но ни о каком деловом поручении со стороны Местоблюстителя, данном им будто бы отъезжающему в неопределенном направлении епископу Василию, – говорить не приходится, и все подобного рода предположения должны быть целиком отнесены за счет фантастики доверчивых людей и режиссерского таланта заинтересованных лиц...»⁵³

⁵¹ Акты... С. 531.

⁵² Там же. С. 536. Согласно другому, более позднему, описанию данной беседы тема отношения митрополита Петра к деятельности митрополита Сергия прозвучала в ней несколько иначе: «Так вы хотите раскола? – грозно спросил митрополит Сергей... – Со мной согласно большинство... – Голоса надо, Владыко, не подсчитывать, а взвешивать, – возразил проф[ессор] А[ндреевский]. – Ведь с Вами не согласен митрополит Петр, законный Местоблюститель Патриаршего Престола; с Вами не согласны митрополиты Агафангел, Кирилл и Иосиф...» (Архиепископ Никон (Рклицкий). Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. 6. С. 236).

⁵³ «Кифа». Машинопись. Архив ПСТБИ. Выделения жирным шрифтом в цитате даны в соответствии с источником. Сомнения в отношении миссии епископа Василия могли особенно усилиться у тех, кто знал, сколь зигзагообразным был

Несмотря на звучащие сомнения, митрополит Сергей и его сторонники продолжали настаивать на том, что июльская Декларация была одобрена Патриаршим Местоблюстителем. Так, архиепископ Вятский Павел (Борисовский) в послании к пастве от 14 декабря 1927 года писал: *«Имеем достоверное, в высшей степени важное для Священного Патриаршего Синода, для меня и всех вас известие, что и сам Патриарший Местоблюститель Высокопреосвященнейший митрополит Петр, ознакомившись с нашим воззванием от 16/29 июля с. г., вынес о нем вполне удовлетворительное впечатление и вместе с братским приветом поручил передать нам, что, по его мнению, это воззвание появилось на свет вполне своевременно, как продиктованное необходимостью современного момента исторического бытия родной нашей Православной церкви. Это сообщил нам лично Преосвященный Василий, епископ Спасо-Клепиковский, викарий Рязанской епархии»*⁵⁴.

В Деянии Заместителя и его Синода от 29 марта 1928 года данная тема получила следующее развитие: *«...Послание от 16/29 июля 1927 г. после того, как стало известно митрополиту Петру, одобрено последним и не только одобрено, но и признано им вполне отвечающим требованиям переживаемого церковно-исторического момента, как об этом письменно сообщил и доложил, с благословения митрополита Петра, возвратившийся из ссылки и живший с ним Преосвященный Василий, ныне епископ Елецкий, а равно и келейный иеромонах (ныне архимандрит) Сергей, возвратившийся не более месяца тому назад из Хэ, где жил вместе с митрополитом Петром»*⁵⁵.

Однако все заверения подобного рода не производили и не могли произвести никакого впечатления на оппонентов митрополита Сергея. Они (по крайней мере большинство из них) просто не могли себе представить, чтобы священномучеником Петром политика Заместителя была одобрена. Само пребывание Местоблюстителя в заключении, по их мнению, свидетельствовало против возможности одобрения им такой политики. Довольно отчетливо эта мысль проводилась уже в написанном в середине декабря 1927 года (то есть вскоре после обнародования доклада епископа Василия) обращении ленинградцев к митрополиту Сергию. *«Вы поняли, – говорилось в обращении, – что Вам невозможно оправдать Ваш образ действий именем того, кого Вы ближайшим образом замещали: и вот, минуя Местоблюстителя, даже не вспомнив о нем в своем послании, Вы чрез его ссылную главу как бы протянули руку к самому Патриарху. На основании некоторых неясных, незасвидетельствованных еще прижизненных и устных слов почившего о каких-то “годочках трех”, в течение которых покойный Патриарх будто бы предполагал осуществить дело, тождественное с Вашим, если бы ему не помешала смерть, Вы установили эту призрачную связь свою с Патриархом в то время, как его ближайший заместитель, вероятно, лучше Вашего посвященный в намерения почившего Патриарха, предпочел эти три роковые года провести в ссылках, вместо того, чтобы в течение их поработать в якобы заведенном ему Патриархом направлении»*⁵⁶.

маршрут его перемещений в 1927 году: Соловецкий лагерь – поселок Хэ в низовьях реки Оби – Москва (затем еще Елец). В книге *«За Христа пострадавшие»* приводится мнение М. Е. Губонина по этому поводу: *«...Ссылка епископа Василия на 1 месяц и 23 дня после отбытия срока на Соловках в зимовье Хэ, где в то время находился митрополит Петр (Полянский), производит весьма “странное” впечатление и наводит на мысль о специально подготовленной провокации ОГПУ, орудием которой должен был стать епископ Василий»* (За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917-1956: Биографический справочник. Кн. 1. А-К. М.: Изд-во ПСТБИ, 1997. С. 221).

⁵⁴ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 68; Вслед за июльской Декларацией. С. 318-319.

⁵⁵ Акты... С. 593-594. Данная версия для Московской Патриархии надолго стала «официальной» и вскоре зазвучала уже не просто, как *«митрополит Петр одобрил деятельность митрополита Сергея»*, но как *«одобрил и не мог не одобрить»*. Так, митрополит Елевферий (Богоявленский) в 1937 году писал в статье *«Блаженнейший Сергей, митрополит Московский и Коломенский – канонический Местоблюститель»*: *«В Патриархии есть письменный документ [епископа] Василия, на пути из ссылки две недели гостившего у м[итрополита] Петра, в котором он свидетельствует, что м[итрополит] Петр в ссылке был осведомлен о деятельности м[итрополита] Сергея и просил его передать м[итрополиту] Сергию свое одобрение его церковной деятельности. Иначе и быть не могло»* (Голос Литовской православной епархии. 1937. № 9-10. С. 9).

Архимандрит (впоследствии митрополит) Иоанн (Снычев) в своей диссертации в 1960-е годы писал: *«Исходя из доклада епископа Василия, мы видим, что Патриарший Местоблюститель признал Декларацию как необходимое явление того времени, а отсюда, следовательно, и новая церковная политика митрополита Сергея была признана им как явление, не противное Христовой истине. Иначе судить о действиях своего Заместителя митрополит Петр не мог»* (Митрополит Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 168).

⁵⁶ Шкаровский М. В. Иосифлянство. С. 215.

С особым пафосом возможность одобрения священномучеником Петром действий Заместителя отвергалась автором книги *«Кифа»*: *«...Патриарший Местоблюститель митрополит Петр был насильственно удален со своего поста и подвергнут незаконной пожизненной ссылке именно за то только, что не издал никакой декларации, а тем более – по-*

Сомнения в том, что отношение митрополита Петра к деятельности митрополита Сергия было именно таким, как его представлял Заместитель, усиливались и поведением отдельных его сподвижников из Временного Синода (или во всяком случае тем, как это поведение изображалось в кругах «правой» церковной оппозиции). Так, священномученик епископ Виктор (Островидов) в письме от 11 января 1928 года писал: «...*Арх[иепископ] Павел приехал “казнить”, а его встретили предложением: покаяться и отречься от воззвания 16 июля. Он отказался и весьма жалок был в своем оправдании: тогда, – говорит, – меня ожидает тюрьма и всякие лишения... Из поставленных ему вопросов выяснилось, что действуют они без благословения м[итрополита] Петра и сознают, что если он придет, то удалит их, “и мы уйдем”, так и сказал...*»⁵⁷

Начиная с 1928 года вопрос об отношении святителя Петра к происходившим событиям осложнялся еще и тем, что стали появляться внешние контрсвидетельства, говорившие не в пользу митрополита Сергия. Одно из них – свидетельство участников некоей научной экспедиции, будто бы побывавших 22 января 1928 года в районе заключения митрополита Петра и взявших у него интервью. Тогда, согласно документу, Местоблюститель сказал по поводу действий митрополита Сергия: «*Для первоиерарха подобное воззвание НЕДОПУСТИМО. К тому же я не понимаю, зачем собран Синод, как я вижу из подписей под воззванием, из ненадежных лиц... В этом воззвании набрасывается на Патриарха и на меня тень, будто бы мы вели сношения с заграничной политической, между тем, кроме церковных, никаких отношений не было. Я не принадлежу к числу непримиримых, мною допущено все, что можно было допустить, и мне предлагалось в более приличных выражениях подписать воззвание, я не согласился, за это и выслан. Я доверял митрополиту Сергию и вижу, что ошибся*»⁵⁸.

Если доклад епископа Василия в среде сторонников митрополита Сергия превозносился, как «*достоверное, в высшей степени важное известие*», то в среде его противников альтернативное свидетельство на такое достоинство не претендовало. Так, ключарем «иосифлянского» кафедрального собора Воскресения на крови в Ленинграде протоиереем Никифором Стрельниковым 5 мая 1931 года на этот счет были даны следующие показания (фигурирующий в них протоиерей Василий Верюжский – настоятель того же собора): «*Как слух Верюжский говорил мне, что будто митр[ополит] Петр не одобрял м[итрополита] Сергия за его управление Церковью и что эти сведения сообщил еп[ископу] Дмитрию какой-то профессор, б[ывший] в научной экспедиции в том месте ссылки, где жил митр[ополит] Петр. Фамилии профессора Верюжский не называл и сам этому сообщению придавал значение слуха*»⁵⁹.

Данный слух, однако, был далеко не единственным в своем роде⁶⁰. В совокупности же все вышеназванные причины (принципиальное недопущение возможности солидарности Патриаршего Местоблюстителя со «сверхгибкой» политикой Заместителя, крайняя необедительность свидетельств из лагеря сторонников последнего, наличие свидетельств совершенно иного характера) привели к тому, что довольно быстро в среде «правой» церковной оппозиции в значительной мере сформировалось убеждение в том, что митрополит Петр не только не одобряет действий митрополита Сергия, но и вообще полностью порвал с ним. Так, митрополит Иосиф (Петровых), прилагая к своему обращению к ленинградским викариям, пастырям и верующим от 8 февраля 1928 года список епископов, прервавших общение с митрополитом Сергием, начинал его с митрополита Петра Крутицкого⁶¹.

добной заместительской; который только то и делал, что прилагал все силы к тому, чтобы оградить Церковь от сергианской “политики” и от всякой политики вообще; который весь смысл своего первосвятительского руководства Церковью полагал в том, чтобы, подобно своему великому предшественнику Святейшему Патриарху Тихону, сохранить Русскую Церковь, освободившуюся в 1917 г. от тяжких уз царской “политики” в обретенной Ею стихии внутренней свободы и внешней неподчиненности, особенно оберегая Ее – как от чумы – от малейшей возможности повторного подпадения под ярмо новой, антихристианской политики, – к чему, наоборот, так неудержимо стремился Тучков, при удивительном недопонимании этого момента со стороны Заместителя митрополита Сергия!» (Кифа. Машинопись. Архив ПСТБИ).

⁵⁷ ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия». С. 254.

⁵⁸ Там же. С. 74.

⁵⁹ ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 10. Л. 157.

⁶⁰ В качестве примера другого такого слуха, достоверность которого может быть поставлена под еще больший вопрос, можно привести некое «Предание катакомбных христиан». В этом предании, не имеющем точной датировки и приписываемом епископу Нектария (Трезвинскому), в частности, говорится: «*Узнав в заточении о подписании Сергием декларации, митрополит Петр схватился за голову, долго ходил по комнате, говоря: “Сергий! Сергий! Что ты надеялся! Погубил ты свою душу и души христианские повел в ересь, на погибель”...*» (Послания и письма свят. Нектария // Православная жизнь. 1997. № 2. С. 25).

⁶¹ ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 4. Л. 510. В «Актах...» на с. 575-576 данное обращение митрополита Иосифа приводится без упомянутого списка.

Через некоторое время оппоненты митрополита Сергия получили возможность сослаться уже не на анонимный, а на совершенно конкретный источник информации о действительных взглядах священномученика Петра на происходившие в церковной жизни события. Летом 1929 года, как уже говорилось, посланцу епископа Дамаскина (Цедрика) удалось лично пообщаться с Патриаршим Местоблюстителем и передать ему пакет церковных документов. И хотя в результате священномученик Дамаскин и не получил никакого письменного ответа, сам факт подобной встречи дал ему достаточные, на его взгляд, основания свидетельствовать о позиции митрополита Петра как о позиции неприятия действий Заместителя. Можно еще раз процитировать его слова из письма, написанного по возвращении гонца от Местоблюстителя: «Дедушка говорил о положении и дальнейших выводах из него почти моими словами»⁶².

В письме митрополиту Сергию от 14 октября 1929 года епископ Дамаскин, вопреки всем заявлениям Заместителя о поддержке его митрополитом Петром, писал ему как о чем-то совершенно очевидном: «Общезвестен факт несогласия Патриаршего Местоблюстителя с принятым Вами курсом [церковной] политики». Относительно доклада епископа Василия священномученик Дамаскин в том же письме кратко заметил: «Мы получали распространяемые Вашим синодом такие, напр[имер], письма, как письмо еп[ископа] Василия, правдивость коего м[итрополит] П[етр] с возмущением отрицает...»⁶³

В следственном деле святителя Дамаскина 1934 года содержится копия приписываемой ему листовки следующего содержания: «Извещаю Вас, что дедушка Петр предложил м[итрополиту] Сергию распустить незаконный синод свой, изменить свое поведение и принести покаяние перед Церковью и собратьями.

Сдержит ли он это? Конечно, нет. Значит нам не по пути, не по дороге с ним.

Убогий еп[ископ] Дамаскин»⁶⁴.

В 1934 году священномученик Дамаскин писал священномученику архиепископу Серафиму (Самойловичу): «Внешнее наше противостояние царству зла может выразиться разве в том, что мы имеющимися еще в нашем распоряжении средствами будем утверждать, подкреплять вместе с нами предстоящих суду меньших братьев наших единых с нами по духу, уясняя им путь наш, как правильный и со стороны канонической, как благословленный предстоятелем Росс[ийской] Православной Церкви, который из своего заточения поручил передать одному из собратий наших: “Скажите Вл[ады]ке X, что, если он с м[итрополит]том С[ергие]м, то у меня нет с ним ничего общего”»⁶⁵.

Свидетельства епископа Дамаскина в кругах «правой» оппозиции были весьма значимы. Так, один из активнейших деятелей оппозиции на Украине, священник Григорий Селецкий (впоследствии игумен Иоанн) 17 сентября 1929 года писал митрополиту Иосифу (Петровых): «Исполняю просьбу Высокопреосвященного архиепископа Димитрия <Любимова> и письменно излагаю те сведения, какие мне сообщил находящийся в ссылке епископ Дамаскин. Ему удалось наладить сношения с митрополитом Петром, послать через верного человека полную информацию обо всем происходящем в Русской Церкви. Через этого посланного митрополит Петр устно передал следующее:

1. Вы, епископы, должны сами сместить митрополита Сергия.
2. Поминать митрополита Сергия за богослужением не благословляю.
3. Киевский акт... об увольнении 16 епископов от занимаемых ими кафедр считать недействительным.
4. Письмо епископа Василия (Рязанского викария) сообщает неправду.
5. На вопросы отвечу письменно»⁶⁶.

Как видно из приведенных в данном разделе документов, изображение отношения Патриаршего Местоблюстителя к деятельности Заместителя в них коренным образом зависит от того, из какого круга они происходили. Беспристрастному современному исследователю было бы весьма не легко установить, как обстояло дело в действительности, если бы не были открыты материалы, восходящие непосредственно к самому митрополиту Петру.

Из этих материалов видно: до святителя Петра доходили известия о том, что без его ведома его имя всячески пытались использовать, и не всегда с достойными целями. Об отношении митрополита Петра к некоторым попыткам такого рода можно судить по содержащимся в его следственном деле 1930 года «Вытискам из запи-

⁶² Л[Онушанская] Е. Епископы-исповедники. С. 79; Протопресвитер Михаил Польский. Новые мученики Российские. Ч. 1. С. 161.

⁶³ Архив УФСБ РФ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 89.

⁶⁴ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 55.

⁶⁵ Там же. Л. 74.

⁶⁶ Антонов В. В. Ложь и правда // Русский Пастырь (Сан-Франциско). 1994. № 2 (19). С. 79-80.

сей П. Полянского», составленным, по-видимому, при перлюстрации его писем. Среди прочего, там говорилось: «Очень не приятно, что под моим именем распускают всякие нелепые сплетни; я не мог сказать того, что мне приписывают...

...Злонамеренные люди с умыслом распускают самые нелепые и позорящие слухи с целью восстановить против меня общественное мнение и дискредитировать мой моральный авторитет... Держусь непоколебимого христианского настроения и идеалов и потому не могу в свое служение Церкви вложить какое-либо раздвоение или пожертвовать им в пользу личного благополучия. Я считал бы себя бесчестным не только перед верующими, но и перед самим собою, если бы личные интересы предпочел своему долгу и любви к Церкви. Верую и умею нести свой крест. Отдаюсь на волю Провидения, памятуя, что всякое незаслуженное страдание является залогом спасения...

Единственное, что для меня, вероятно, осталось – это страдать до конца с полной верой в то, что жизнь не может быть уничтожена тем превращением, которое мы называем смертью»⁶⁷.

Данные слова очень ярко рисуют духовный облик митрополита Петра. Однако в «записях» не уточнялось, о каких именно сплетнях и слухах, отмечаемых священномучеником Петром в сознании своего долга и любви к Церкви, шла речь. Такое уточнение могло бы в значительной мере прояснить вопрос об отношении Патриаршего Местоблюстителя к текущим событиям церковной жизни. Несмотря на его отсутствие, судить о действительной позиции святителя Петра позволяют другие свидетельства.

Важнейшими документами здесь являются два его письма митрополиту Сергию, написанные им в декабре 1929 года и феврале 1930 года, его письма различным чинам ОГПУ (В. Р. Менжинскому, Е. А. Тучкову, И. В. Полянскому), датируемые 1931-1933 годами а также протоколы допросов, показания свидетелей и другие материалы, содержащиеся в следственных делах митрополита Петра.

Центральное место среди всех перечисленных документов занимает декабрьское письмо. С ним Патриарший Местоблюститель обращался к Заместителю дважды (второй раз с okazji летом 1930 года⁶⁸). Второе, февральское, письмо, по словам самого митрополита Петра, было написано, «чтобы остановить внимание»⁶⁹ митрополита Сергия на первом письме. В связи с этим следует рассмотреть его особенно детально.

«Ваше Высокопреосвященство, простите великодушно, если настоящим письмом я нарушу душевный покой Вашего Высокопреосвященства. Мне сообщают о тяжелых обстоятельствах, складывающихся для Церкви в связи с переходом границ доверенной Вам церковной власти», – по всей видимости, речь прежде всего идет о сообщениях, доставленных Патриаршему Местоблюстителю гонцом епископа Дамаскина (Цедрика). «Очень скорблю, что Вы не потрудились посвятить меня в свои планы по управлению Церковью. А между тем Вам известно, что от местоблюстительства я не отказывался и, следовательно, Высшее Церковное Управление и общее руководство церковной жизнью сохранил за собою. В то же время смею заявить, что <с должностью> Заместителя Вам предоставлены полномочия только для распоряжения текущими делами, быть только охранителем текущего порядка...»

Вспоминается, что именно такое заявление рассматривалось епископом Максимом (Руберовским) не иначе как «злостная инсинуация», «корень зла», «нелепое обвинение», выдвигаемое против митрополита Сергия. Из письма святителя Петра следует, что обвинение Заместителя в *превышении власти* было не столь уж и нелепым, как думалось епископу Максиму (и не только ему). Полномочия Заместителя представлялись весьма ограниченными не только полемизировавшим с ним представителям «правой» оппозиции, но и самому Местоблюстителю (единоличное распоряжение которого, собственно, и было источником этих полномочий). «Я глубоко был уверен, – продолжал священномученик Петр, – что без предварительного сношения со мною Вы не предпринимаете ни одного ответственного решения, каких-либо учредительных прав я Вам не предоставлял, пока со мною местоблюстительство и пока здравствует митрополит Кирилл, и в то же время был жив митрополит Агафангел...»

По всей видимости, написать эти слова митрополита Петра побудили в первую очередь материалы полемики митрополита Сергия с митрополитом Кириллом⁷⁰. В ходе этой полемики Заместитель, ссылаясь на отсутствие в тексте завещательного распоряжения митрополита Петра каких-либо оговорок, ограничивающих объем передаваемой власти, доказывал, что ему была передана вся полнота прав Патриаршего Местоблюстителя (а тому в

⁶⁷ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 68.

⁶⁸ См.: *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники... Кн. 2. С. 361.

⁶⁹ Там же. С. 511.

⁷⁰ См.: Акты... С. 637-641, 644-657, 677-681. Содержание последнего письма митрополита Сергия, отправленного митрополиту Кириллу в начале января 1930 года, в декабре 1929 года митрополиту Петру стать известным еще не могло.

свою очередь вся полнота прав Патриарха). Своим письмом митрополит Петр фактически полностью лишил силы этот главный аргумент митрополита Сергия, давая по ходу дела и разъяснения по поводу отсутствия ограничительной оговорки в передаточном акте. *«Поэтому же, – писал он, – я и не считал нужным в своем распоряжении о назначении кандидатов в заместители упомянуть об ограничении их обязанностей, для меня не было сомнений, что заместитель прав установленных не заменит, а лишь заместит, явит собой, так сказать, тот центральный орган, через который Местоблюститель мог бы иметь общение с паствой...»*

Интересно сравнить данное место со словами митрополита Кирилла из его письма епископу Дамаскину (Цедрику) от 19 июня 1929 года: *«Призвание м[итрополита] Сергия вовсе не в том заключалось и заключается, чтобы заменить своею персоною м[итрополита] Петра, но лишь заместить его, дать собою тот общедоступный центр, то место, через которое мысли, желания и руководственные указания м[итрополита] Петра, как Местоблюстителя, могли бы проникать в среду церковную»*⁷¹. Можно увидеть, что близость взглядов двух святителей по данному вопросу простиралась вплоть до использования ими одинаковых выражений (*«не заменит, а лишь заместит»*).

«...Проводимая же Вами система управления, – писал далее святитель Петр своему заместителю, – не только исключает это, но и самую потребность в существовании Местоблюстителя, таких больших шагов церковное сознание, конечно, одобрить не может. Не допустил я оговорок, ограничивающих обязанности заместителя, и по чувству глубокого уважения и доверия к назначенным кандидатам, и прежде всего к Вам, имея в виду при этом и Вашу мудрость...»

Через год с небольшим митрополитом Сергием в статье *«О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя»* по поводу отсутствия ограничительной оговорки будет уже заявлено, что *«по существу дела ее и не могло быть»*⁷². Как явствует из рассматриваемого письма священномученика Петра, ограничительная оговорка в акте передачи церковной власти митрополиту Сергию вполне могла быть и, более того, подразумевалась, но не была внесена Местоблюстителем в текст акта по причине его особого доверия к назначенным кандидатам – доверия, обернувшегося затем для него немалыми скорбями.

Изложив столь недвусмысленно свои взгляды на объем заместительских полномочий, митрополит Петр переходил к выражению своего отношения к деятельности митрополита Сергия по существу: *«Мне тяжело перечислять все подробности отрицательного отношения к Вашему управлению: о чем раздаются протесты и вопли со стороны верующих, от иерархов и мирян. Картина церковных разделений изображается потрясающей. Долг и совесть не позволяют мне оставаться безучастным к такому прискорбному явлению, побуждая обратиться к Вашему Высокопреосвященству с убедительнейшей просьбой исправить допущенную ошибку, поставившую Церковь в униженное положение, вызвавшее в ней раздоры и разделения и омрачившее репутацию ее предстоятелей. Равным образом прошу устранить и прочие мероприятия, превысившие Ваши полномочия. Такая Ваша решимость, надеюсь, создаст доброе настроение в Церкви и успокоит измученные души чад ее, а по отношению к Вам для общего нашего утешения сохранит то расположение, каким Вы заслуженно пользовались и как церковный деятель, и как человек. Возложите все упование на Господа, и Его помощь всегда будет с Вами»*.

Возвращаясь к словам епископа Дамаскина, адресованным митрополиту Сергию, *«общеизвестен факт несогласия Патриаршего Местоблюстителя с принятым Вами курсом ц[ерковной] политики»*, можно отметить, что, если несогласие священномученика Петра с деятельностью Заместителя и не стало в то время общеизвестным, оно, действительно, было фактом.

Далее в письме митрополит Петр, как *Первостоятель Церкви*, призывал всех священнослужителей и церковных деятелей проявить во всем, что касается гражданского законодательства и управления, полную лояльность. Патриарший Местоблюститель выражал надежду, что действительность не может указать среди представителей православного епископата и клира случай подобной нелояльности, поскольку на судах политических преступников не упоминается о представителях духовенства.

За выражением этой надежды следовал упрек митрополиту Сергию, фактически обвинявшему представителей Церкви в такой нелояльности. *«Я, – писал митрополит Петр, – охотно готов признать, что и само правительство давно убедилось в аполитичности Православной Церкви, и Вы, Владыка, можете себе представить: с каким воплем у нас должны отнестись священнослужители, особенно томящиеся в тюрьмах и ссылках, к голословному заявлению о словах и делах, а затем и о постигшей многих горькой участи...»* Заяв-

⁷¹ Л[опушанская] Е. Епископы-исповедники. С. 32.

⁷² Акты... С. 695.

ление «о словах и делах», названное священномучеником Петром *голословным*, содержалось непосредственно в июльской Декларации⁷³. Видно, что здесь этот главный документ митрополита Сергия не одобряется, а критикуется.

Наконец, в письме митрополит Петр дал свой комментарий и к истории с докладом епископа Василия (Беляева): «Между прочим, мне пишут, что епископ Василий о делах от моего имени представил Вам доклад. Должен заметить, что ни ему, ни другому моему сожителю я не давал никаких поручений, касающихся церковных дел»⁷⁴. Таким образом, по поводу данного доклада можно заключить, что фраза из письма священника Григория Селецкого «письмо епископа Василия сообщает неправду», с высокой степенью вероятности, действительно могла принадлежать священномученику Петру. Утверждение епископа Дамаскина о том, что *правдивость* письма епископа Василия митрополит Петр с возмущением отрицает, не было лишено оснований.

Второе, февральское, письмо Местоблюстителя, написанное в связи с отсутствием ответа на первое, по смыслу во многом ему аналогично, хотя и значительно мягче по тону. В этом письме митрополит Петр, в частности, писал: «Я постоянно думаю о том, что Вы являлись прибежищем для всех истинно-верующих людей. Признаюсь, что из всех огорчительных известий, какие мне приходилось получать, самыми огорчительными были сообщения о том, что множество верующих остаются за стенами храмов, в которых возносится Ваше имя»⁷⁵. Исполнен я душевной боли и о возникших раздорах вокруг Вашего управления и других печальных явлениях...

На мой взгляд, ввиду чрезвычайных условий жизни Церкви, когда нормальные правила управления подвергаются всяким колебаниям, необходимо поставить церковную жизнь на тот путь, на котором она стояла в первое Ваше замещение. Вот и благоволите вернуться к той, всеми уважаемой Вашей деятельности. Я, конечно, далек от мысли, что Вы решитесь вообще отказаться от исполнения возложенного на Вас послушания – это послужило бы не для блага Церкви. Повторяю, что очень скорблю, что Вы не писали мне и не посвятили в свои намерения. Раз поступают письма от других, то, несомненно, дошло бы и Ваше. Пишу Вам откровенно, как самому близкому мне Архипастырю, которому многим обязан в прошлом и от святительской руки которого принял постриг и благодать священства...»⁷⁶

Таким образом, можно вполне определенно говорить, что, по крайней мере в тот момент, Патриарший Местоблюститель не желал полного удаления Заместителя от дел. Причиной этому было серьезное опасение того, что тем самым Церкви мог бы быть нанесен еще больший вред. Однако это нисколько не умаляло той настойчивости, с которой митрополит Петр призывал митрополита Сергия принципиально изменить образ своих действий.

Эта же позиция выражалась и в краткой сопроводительной записке к направляемой Заместителю летом 1930 года копии первого, декабрьского, письма: «...Прошу поглубже укрепить убеждение, что мое решение – предложить Вам исправить ошибку и устранить все мероприятия. Ваши полномочия есть Богом благословенные и имеют обязательную силу»⁷⁷. Вторую фразу здесь, очевидно, следует понимать в контексте первой.

Вскоре после этого обращения к митрополиту Сергию, в августе 1930 года, священномученик Петр был арестован (в ссылке)⁷⁸ и был уже полностью лишен возможности какого-либо общения с внешним миром⁷⁹.

⁷³ В Декларации митрополита Сергия, в частности, говорилось: «Мешать нам может лишь то, что мешало и в первые годы Советской Власти устройению церковной жизни на началах лояльности. Это – недостаточное сознание всей серьезности совершившегося в нашей стране... Людям, не желающим понять "знамений времени", и может казаться, что нельзя порвать с прежним режимом и даже с монархией, не порывая с православием. Такое настроение известных церковных кругов, **выражавшееся, конечно, и в словах, и в делах** и навлекавшее подозрение Советской Власти, тормозило и усилия Святейшего Патриарха установить мирные отношения церкви с Советским Правительством» (Там же. С. 512, выделено мной. – А. М.).

⁷⁴ Там же. С. 681-682.

⁷⁵ Можно обратить внимание на то, что здесь, равно как и в декабрьском письме, митрополит Петр прямо не высказывался против самого возношения имени Заместителя за богослужением. Подлинность слов, приписываемых Местоблюстителю в письме священника Григория Селецкого, «помянуть митрополита Сергия за богослужением не благоговяя», таким образом, в настоящий момент подтверждена быть не может. Однако отвергать возможность произнесения священномучеником Петром такой фразы тоже нет достаточных оснований.

⁷⁶ Там же. С. 691.

⁷⁷ *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники... Кн. 2. С. 511.

⁷⁸ По предположению иеромонаха Дамаскина, власти были *переполошены* именно письмами Местоблюстителя Заместителю (см.: Там же. С. 361).

В материалах следственного дела митрополита Петра 1930 года найти какие-либо заявления самого Местоблюстителя по поводу его отношения к действиям Заместителя не удалось. Можно обратить внимание на показания одного из свидетелей (некоего И. Г. Соколова, заведующего складом рыбного треста), согласно которым митрополит Петр *в проповеди к верующим* говорил: «*Мой преемник Сергей мне изменил, нарушил все наши планы, но когда я вернусь, направлю все дело, народ пойдет за мной*»⁸⁰. Насколько адекватно здесь переданы действительные слова священномученика Петра, можно только строить предположения.

Следствие, несомненно, было заинтересовано в том, чтобы придать высказываниям святителя Петра оттенок как можно большей «контрреволюционности», и ориентировало в соответствующем направлении и свидетелей. Однако и без свидетельских показаний из перехваченных ОГПУ писем Местоблюстителя Заместителю его критическое отношение к деятельности последнего было налицо. Очевидно, что для властей какие-либо идущие в разрез с линией митрополита Сергия выступления митрополита Петра, подчеркивавшего к тому же свое достоинство *Первостоятеля Церкви*, были более чем не желательны. Для того, чтобы впредь подобные выступления стали невозможны, были предприняты попытки добиться от священномученика Петра сложения первостоятельского звания, то есть отказа от местоблюстительства (следует полагать, в пользу Заместителя). С таким «предложением» к митрополиту Петру обратился в конце 1930 года преемник Е. А. Тучкова на посту начальника 6-го («церковного») отделения секретного отдела ОГПУ И. В. Полянский⁸¹.

По всей видимости, в случае принятия данного условия и официальной передачи титула и всех полномочий митрополиту Сергию священномученик Петр мог бы рассчитывать на освобождение. Однако, несмотря на то, что он уже был крайне измучен заключением, митрополит Петр отказался. В результате ссылка сменилась для него одиночной камерой со все более ужесточающимися, переходящими в совершенно нечеловеческие, условиями содержания⁸². Но и это не помогло властям добиться от священномученика Петра отречения от креста Предстоятеля Церкви.

В относящихся к тому периоду письмах митрополита Петра представителям ОГПУ есть отдельные места, касающиеся отношения Местоблюстителя к Заместителю. Судя по ним, каких-то принципиальных перемен это отношение со времени отправки двух писем митрополиту Сергию не претерпело.

В письме И. В. Полянскому от 11 марта 1931 года священномученик Петр, объясняя причины своего отказа сложить с себя местоблюстительские полномочия, писал: «...*Смена Местоблюстителя не повлечет ли за собой и смену его заместителя? Возможно, конечно, что мой преемник, если бы ему не пришлось непосредственно осуществлять свои обязанности, оставит заместителем то же самое лицо, это его право;*

⁷⁹ Остается открытым вопрос, получил ли митрополит Сергей письма митрополита Петра и насколько вообще они были известны в церковных кругах того времени. По утверждению иеромонаха Дамаскина (Орловского), предоставившего для публикации важнейшее, декабрьское, письмо, летом 1930 года Местоблюститель *предал его огласке* (Там же). Степень этой огласки, видимо, осталась весьма не высокой. Даже такому выдающемуся собирателю церковных документов той эпохи, как М. Е. Губонину, было известно только второе, значительно менее важное, письмо.

Однако о существовании писем Патриаршего Местоблюстителя Заместителю и их содержании в среде «правой» оппозиции все-таки были сведения. Так, 15 апреля 1934 года епископ Дамаскин (Цедрик) писал архиепископу Серафиму (Самойловичу): «*Нередко мне приходилось слышать, даже от самих сергиан, недоумение по поводу молчания Патриаршего Местоблюстителя в такой критический момент церковного недоумения. Говорят “почему же м[итрополит] Петр не выскажет своего авторитетного суждения по поводу происходящей церк[овной] разрухи, хотя даже рискуя еще более потерпеть за это? Ведь интересы Церкви должны быть для него дороже жизни?”*

А что, если м[итрополит] Петр такое слово свое уже сказал, но его приказчик, присвоивший себе права больше, чем были у самого хозяина, не слушает его? Что, если будет с очевидностью доказано, что со стороны м[итрополита] Петра дважды было послано м[итрополиту] Сергию распоряжение (хотя бы и без исходящего №) прекратить его узурпацию власти, “исправить допущенную ошибку... устранить и прочие мероприятия, превысившие его полномочия”. Как к сему отнесутся все “малодушные”, все неискренние сергиане, вся масса обманутых верующих?» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 74.) Видно, что здесь прямо цитируется декабрьское письмо Местоблюстителя.

Сам митрополит Сергей никак не обнаружил свою осведомленность о письмах митрополита Петра, но в силу ли незнания об их существовании, или по причинам, о которых писал священномученик Дамаскин, доказательно утверждать нельзя.

⁸⁰ Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 42 об.

⁸¹ См.: *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники... Кн. 2. С. 361. В статье А. Дейбнера «*Русские иерархи под игом безбожников*» содержатся сведения о том, что еще в конце 1926 года отказаться от местоблюстительства святителю Петру предложил сам Тучков. «*Митрополит Петр решительно не согласился на это и тогда же, – согласно свидетельству А. Дейбнера, – через католического священника латинского обряда, сидевшего с ним в одной камере, просил передать всем, что никогда и ни при каких обстоятельствах не оставит своего служения и будет до самой смерти верен Православной Церкви*» (Акты... С. 406).

⁸² См.: *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники... Кн. 2. С. 361-369.

но то, по моему мнению, несомненно, что исполнение обязанностей этим заместителем должно прекратиться одновременно с уходом замещаемого им лица...»

Из этих слов митрополита Петра видно: он был твердо убежден в том, что в сложившейся тогда ситуации митрополит Сергей не мог автоматически стать его преемником. Таковым, независимо от того, придется ли ему непосредственно осуществлять свои обязанности, или нет, должен был стать другой иерарх, имя которого святитель Петр не называл, но, очевидно, имел в виду упомянутого первым в патриаршем завещании митрополита Кирилла⁸³.

Вместе с этим священномученик Петр указывал на то, что в личном плане добрые отношения с митрополитом Сергием для него были очень дороги: «Я всегда был проникнут к митрополиту Сергию чувством глубокого уважения и признательности, и мысль о каком-либо ухудшении наших взаимоотношений повергла бы меня в невыразимую скорбь»⁸⁴.

В письме председателю ОГПУ В. Р. Менжинскому от 27 марта 1931 года священномученик Петр, касаясь причин своего нежелания отказаться от местоблюстительства, среди прочего вновь приводил аргумент с заместителем: «...Моя смена должна повлечь за собою и уход моего заместителя митрополита Сергия... К такому обстоятельству я не могу отнестись равнодушно. Наш одновременный уход не гарантирует церковную жизнь от возможных трений, и, конечно, вина ляжет на меня. Поэтому в данном случае необходимо наше совместное обсуждение, равно как и совместное разъяснение вопросов в связи с моим письмом митрополиту Сергию, датированным декабрем 1929 г.»⁸⁵

То есть митрополит Петр по-прежнему, с одной стороны, не желал устранения митрополита Сергия от церковного руководства, опасаясь возможных трений в церковной жизни в этой связи, но, с другой – не уходил и от вопросов, поднятых в его декабрьском письме.

Здесь, конечно, нужно не забывать, что письма, адресованные Менжинскому и другим представителям ОГПУ, нельзя рассматривать как полное и откровенное изложение митрополитом Петром своих взглядов. Главным для него было отстаивание собственной позиции: оставаться Местоблюстителем до конца с тем, чтобы не допустить усугубления внутрицерковных нестроений. Понимая, что уход митрополита Сергия для властей нежелателен, святитель Петр указывал им на то, что он должен был последовать в случае отрешения его самого от местоблюстительства. В той ситуации такой аргумент мог показаться едва ли не самым весомым.

В следственном деле священномученика Петра 1937 года («расстрельном») имеется рапорт помощника начальника тюрьмы, в которой содержался Местоблюститель, лейтенанта Яковлева от 3 августа, в котором последний писал, что в разговоре с ним «заключенный <митрополит Петр> выразил мысль, что Сов[етская] власть, “несправедливо” содержит его “невинного в заключении, добиваясь смерти”, т. к. из этого ничего не получится, ибо при его жизни уже назначено 3 заместителя в завещании, а каждый заместитель в свою очередь назначил 3-х заместителей и, таким образом, заместителей “хватит на 1000 лет”, как он выразился»⁸⁶. В данных словах (если, конечно, они действительно были сказаны⁸⁷) можно усмотреть косвенное подтверждение признания Местоблюстителем и в конце его жизни заместительского способа управления Церковью, а следовательно, и полномочий наличного заместителя – митрополита Сергия. Следует, однако, здесь быть особенно осторожным в выводах, учитывая ту исключительно тяжелую обстановку, в которой находился митрополит Петр (к тому времени считавшийся уже умершим повсюду, в том числе и митрополитом Сергием).

На основании всех выше рассмотренных свидетельств можно сделать следующее заключение по вопросу об отношении Патриаршего Местоблюстителя к Заместителю. Митрополит Петр явно был не согласен с политикой митрополита Сергия: прямо называл деятельность Заместителя *ошибкой, поставившей Церковь в*

⁸³ Второй кандидат в Местоблюстители – митрополит Агафангел к тому времени уже скончался, и митрополиту Петру это было известно.

⁸⁴ Акты... С. 880-881.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Архив УФСБ РФ по Челябинской обл. Д. П-16935. Л. 2; *Нежный А.* Допрос Патриарха. М.: Грааль, 1997. С. 371-372.

⁸⁷ Возможность прямой фальсификации здесь исключать нельзя. Сомнений же в том, что слова митрополита Петра в рапорте переданы тенденциозно, не возникает, хотя бы в силу той интерпретации, которую тут же дал им лейтенант Яковлев: «Это, мне кажется, было сказано исключительно в том смысле, что данная им зарядка церковникам обеспечивает активную борьбу с Сов[етской] властью и к[онтр]р[еволюционную] деятельность их на бесконечно долгий срок» (Там же).

унизительное положение, вызвавшее в ней раздоры и разделения и омрачившее репутацию ее предстоятелей; указывал Заместителю на то, что тот *превысил свои полномочия*; настоятельно предлагал ему *исправить ошибку*. В своей оценке деятельности митрополита Сергия священномученик Петр во многом смыкался с такими представителями «правой» церковной оппозиции, как митрополит Кирилл (Смирнов).

Однако входить в состав «правой» оппозиции по самому своему положению Местоблюстителю не мог (ситуация, когда замещаемый принадлежит к оппозиции своему заместителю, выглядит довольно абсурдной). Также ему не было нужды отвергать указ от 21 октября 1927 года об обязательном поименовании Заместителя за богослужением, присоединяясь тем самым к движению «непоминающих»: указ этот, очевидно, не распространялся на святителя Петра, его самого как Первоиерарха должен был поименовать митрополит Сергей.

Будучи не согласным с политикой Заместителя, митрополит Петр мог бы попытаться выступить с заявлением о его смещении, но он этого не сделал. Едва ли объяснение этому следует искать в личном отношении святителя Петра к митрополиту Сергию, к которому он обращался, как к *самому близкому Архиерею*. Чувствуя *высокую ответственность* своего положения, но не имея возможности доподлинно войти в курс церковных дел, священномученик Петр мог только верить судьбу Русской Церкви в руки Божии. Приведем еще раз его слова из перехваченного ОГПУ письма какому-то, несомненно, близкому ему человеку: *«Я считал бы себя бесчестным не только перед верующими, но и перед самим собою, если бы личные интересы предпочел своему долгу и любви к Церкви. Веруй и умеи нести свой крест. Отдаюсь на волю Провидения, памятуя, что всякое незаслуженное страдание является залогом спасения... Единственное, что для меня, вероятно, осталось – это страдать до конца с полной верой в то, что жизнь не может быть уничтожена тем превращением, которое мы называем смертью»*.

При этом, очевидно, митрополит Петр понимал, что в сложившейся тогда ситуации любое его административное действие, в том числе распоряжение об отстранении Заместителя от высшего церковного управления *послужило бы не для блага Церкви*. Есть все основания полагать, что митрополит Сергей просто бы отверг такое распоряжение, как это он ранее уже сделал с распоряжением митрополита Петра о передаче местоблюстителства митрополиту Агафангелу в 1926 году, истолковав его, как *«совет лица безответственного»*. К тому же заинтересованность государственных органов в политике Заместителя была такова, что едва ли они допустили бы его удаление от реальной церковной власти. И об этом священномученик Петр не мог не догадываться. В итоге результатом решительного выступления митрополита Петра против митрополита Сергия мог бы стать только окончательный раскол в Русской Церкви. С одной стороны, был бы митрополит Сергей со своими сторонниками, чье положение в каноническом плане стало бы крайне сомнительным, но в плане административном едва ли бы как-то сильно изменилось. С другой – оставшиеся верными Местоблюстителю оппоненты митрополита Сергия, чье физическое уничтожение было только вопросом времени.

Прозревая такое развитие событий, святитель Петр, насколько это было в его силах, удерживал Русскую Церковь от раскола. Он не прибегал к запретительным мерам по отношению к Заместителю, не лишая тем самым окончательно его и его сторонников канонической опоры. Но в то же время, невзирая на то, скольких страданий ему стоило сохранение за собой звания Патриаршего Местоблюстителя, священномученик Петр оставался законным Предстоятелем Русской Церкви, что сообщало всем деяниям Заместителя, не получившим санкции Первоиерарха, известную меру условности. В результате все деяния митрополита Сергия, которыми он пытался поставить в положение раскольников всех не согласных с его политикой, инициированной ОГПУ (многочисленные прещения, объявление недействительными их таинств и т. д.), так и не получили силы церковных актов⁸⁸. Это неопровержимо подтверждается соборным прославлением в лике святых многих представителей «правой» церковной оппозиции наряду с теми, кто не порывал связи с митрополитом Сергием. Патриарший Местоблюститель – не Заместитель – явился тем канонически необходимым звеном, которое всех их связало с полнотой Вселенской Церкви. Во многом именно ценою мученических страданий святителя Петра разделение, спровоцированное деятельностью митрополита Сергия, не переросло в настоящий раскол и со временем было преодолено. Величайший подвиг священномученика митрополита Петра, который еще только предстоит осмыслить в полной мере, заключается в том, что благодаря ему на последней глубине было все же сохранено единство Русской Церкви в XX веке.

⁸⁸ Совсем иное значение имеет запрещение в священнослужении митрополитом Сергием григорианских самочинников, подтвержденное митрополитом Петром в послании от 1 января 1927 года (см.: *Акты...* С. 493).

Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а.

«СОВЕРШАЕТСЯ СУД БОЖИЙ НАД ЦЕРКОВЬЮ
И НАРОДОМ РУССКИМ...»

*Архивные материалы к житию священномученика
Дамаскина (Цедрика), епископа Стародубского (1877-1937)*

(Продолжение¹)

**Второе послание к Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию
(Страгородскому)**

14 октября 1929 года

Стародуб. 14/X 29

Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Сергию,
м[итрополиту] Нижегородскому, Заместителю Патриаршего Местоблюстителя

Ваше Высокопреосвященство!

К настоящему письму побуждаюсь я установленным В[ашим] В[ысокопреосвященст]вом сроком для ответа м[итрополита] К[ирил]ла на Ваше к нему письмо от 18-IX-29, каковое в копии по Вашему благословению передано и мне Арх[иепископом] Пахомием².

Слишком серьезное значение придаю я возможному обострению неполезных для Ц[ерк]ви разногласий между Вами и м[итрополитом] К[ириллом], поэтому-то, в предупреждение возможного со стороны В[ашего] В[ысокопреосвященст]ва резкого шага прежде времени, я обращаю Ваше внимание на сл[едующее] обстоятельство.

Если В[ашему] В[ысокопреосвященст]ву достоверно известно, что м[итрополит] К[ирилл] выехал на юг, хотя бы в г. Енисейск, – тогда иное положение; если же м[итрополит] К[ирилл] находится доселе в Турух[анском] крае, то Ваше письмо дойдет до него разве только к 1 января 30 г[ода], так как последние пароходы на север из Кр[асноярс]ка ушли прежде написания Вами письма, и т[а]к[им] обр[азом] Ваш резкий шаг может совершиться прежде ознакомления м[итрополита] К[ирилла] с Вашими возражениями, что необходимо принять к сведению В[ашему] В[ысокопреосвященст]ву.

В Вашем письме Вы рекомендуете по вопросу о Ваших полномочиях «прямее и вернее обратиться к Вам и к тексту распоряжения Местоблюстителя». Это дает мне право остановиться именно на этом вопросе.

Не почтите за дерзость моих слов, что В[аше] В[ысокопреосвященст]во сами способствуете распространению убеждения в неполноте Ваших правомочий, доселе не опубликовывая, хотя бы среди круга иерархов, акта передачи Вам власти Патриаршим Местоблюстителем м[итрополитом] Петром. Не могла быть неизвестной Вам распространенная молва о том, что в передаточном акте включены определенные ограничения передаваемых Вам м[итрополитом] Петром полномочий. На днях только писал мне известный моск[овский] протоиерей и цитировал (приблизительно) выражение о таком ограничении из акта, который, по его словам, он сам читал. Мы получали распространяемые Вашим синодом такие, напр[имер], письма, как письмо еп[ископа] Василия³, правдивость коего м[итрополит] П[етр] с возмущением отрицает, а столь важный документ, как акт передачи В[ашему] В[ысокопреосвященст]ву полномочий, остается неизвестным, между тем весьма вероятно, что фактом опубликования его были бы рассеяны мн[огие] сомнения среди верующих, и, м[ожет] б[ыть], не имели бы места противные Вам выступления, не было бы оснований и для настоящего, весьма нежелательного конфликта между м[итрополитом] К[ириллом] и Вами.

Как бы ни велико было сознание в Вас своей правоты, как бы ни претило Вам входить в объяснения по поводу очевидной для Вас истины с не понимающими ее, – мудрость Ваша должна бы подсказать Вам необходимость в той или иной форме разьяснить главнейшие недоумения масс, особенно когда на почве таких

¹ Начало см.: № 9.

² Архиепископ Черниговский Пахомий (Кедров Петр Петрович; 1876-1937).

³ Имеется в виду доклад епископа Спас-Клепиковского Василия (Беляева) митрополиту Сергию (Страгородскому) от 11 ноября 1927 года о беседе с Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Петром Крутицким относительно Декларации митрополита Сергия 1927 года.

недоумений ширится недоверие к верховному водительству Ц[ерк]ви. Не следует при сем упускать из виду, что, напр[имер], в вопросе о полномочиях всем известен факт ограничения м[итрополитом] П[ет]ром полномочий, передаваемых предполагавшейся в 26 г[оду] коллегии⁴, несмотря на то что в состав ее включались иерархи, пользовавшиеся особым доверием м[итрополита] П[ет]ра; что общеизвестен факт несогласия Патриаршего Местоблюстителя с принятым Вами курсом ц[ерковной] политики.

Вряд ли, В[аше] В[ысокопреосвященст]во, станете возражать против того, что свои полномочия Патриарший Местоблюститель получил не по завещанию Св[ятейшего] Патриарха, а в силу наделения ими м[итрополита] П[ет]ра Епископатам Росс[ийской] Ц[ерк]ви. Претендуя на подобную же широту своих полномочий, Вы вряд ли сможете указать такой же источник их, ибо если бы Местоблюститель сложил с себя свои полномочия, то только тот же Епископат Ц[ерк]ви мог бы вновь наделить ими др[угое] лицо. В сем соображении новое основание для сомневающихся в объеме Ваших полномочий.

Итак, не медлите, В[аше] В[ысокопреосвященст]во, с разрешением главного недоумения – о полноте переданной Вам власти, ибо таковое разъяснение может предупредить новые печальные события в Ц[ерк]ви нашей.

Пусть были ошибки с Вашей стороны (суждение о них будет иметь Всеросс[ийский] Собор), однако у всех настолько сильно сознание необходимости сохранить церк[овное] единство, что многие острые вопросы были бы отодвинуты в сторону, если бы абсолютизм В[ашего] В[ысокопреосвященст]ва не проявлялся в такой мере, что Вы сознательно игнорируете несогласные с Вашим мнения, репрессиями отвечаете на выраженные Вам протесты. Естественно, что при таком положении многие и многие, м[ожет] б[ыть] самые высокие ревнители веры и Ц[ерк]ви, вопрос о спасении поставляют выше вопроса о механической церковной дисциплине.

Я не беру на себя смелости отвечать за м[итрополита] К[ирилла], но я понял, что, посылая мне копию своего письма м[итрополиту] К[ириллу], В[аше] В[ысокопреосвященст]во, то же обвинение направяете и в мою сторону. Это соображение побуждает меня расширить рамки наст[оящего] письма, предпринятого гл[авным] образом в целях, указанных в начале письма.

Владыка м[итрополит] К[ирилл] прислал мне более подробное письмо с изложением своего взгляда на ц[ерковное] положение. Из него я заключаю, что воздержание от литургич[еского] общения с В[ашим] В[ысокопреосвященст]вом принимается им как временная, крайняя мера протеста против действий Ваших.

Я лично такую меру рассматриваю как следствие того положения, которое проистекает из завета Ап[остола] Павла (2 Фес. 3, 14-15⁵), – разрыв братского общения естественно влечет временное воздержание от общего участия во Св[ятой] Трапезе. В[аше] В[ысокопреосвященст]во механически подводит такое состояние под 2 правило Антиох[ийского] Собора⁶, игнорируя заповедь Христову (Мф. 5, 23-24⁷), налагающую определенные обязательства на обе стороны. Отсюда я заключаю, что приводимое Вами правило не вполне подходит к данному положению. – Исключительно от Вашей доброй воли зависит установление согласных братских отношений с теми, кто в силу велений своей христианской совести решаются на столь необычную меру протеста против Ваших деяний.

Еще несколько слов по поводу Вашего письма.

Раз я признаю благодатность Вашего священноначалия и священнодействий, то не м[ожет] б[ыть] речи о навязываемой Вами нам солидарности с крайними течениями, перечисляемыми Вами, также в силу высказанных выше оснований, делаемое Вами сближение нас с арх[иепископом] Григорием⁸ теряет всякое оправдание. Вопрос о полномочиях и связанный с ним вопрос о праве Вашем самолично изменять установленный раньше

⁴ Имеется в виду так называемая «условная» резолюция от 1 февраля 1926 году митрополита Петра Крутицкого на докладе членов Временного высшего церковного совета, в которой митрополит Петр указал, что проведение в жизнь «вопросов принципиальных и общецерковных» допустимо лишь с благословения Патриаршего Местоблюстителя (см. Акты... С. 436-437).

⁵ «Если же кто не послушает слова нашего в сем послании, того имейте на замечании и не сообщайтесь с ним, чтобы устыдить его».

⁶ 2-е правило Антиохийского собора гласит: «Все входящие в церковь и слушающие священные писания, но, по некоему уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом, или отрицающиеся от причащения святой Евхаристии, да будут отлучены от Церкви дотолы, как исповедаются, окажут плоды покаяния, и будут просить прощения, и таким образом возмогут получить оное...»

⁷ «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойдй прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой».

⁸ Архиепископ Екатеринбургский Григорий (Яцковский) – основатель самочинно образованного в конце 1925 года Временного высшего церковного совета.

(и следов[ательно] обязательный для Заместителя) курс корабля Ц[ерк]ви – имеет широкое принципиальное значение; сведенный по тактическим соображениям к одному, безопасному для открытой трактовки вопросу о Вашем синоде, он естественно вмещает в себя и все друг[ие] недоуменные вопросы, но мудрость Ваша почему-то игнорирует это обстоятельство.

Считаю долгом заявить В[ашему] В[ысокопреосвященст]ву, что забота о единстве церковном не менее близка мне, чем Вам, и что я, будучи противником «Вашего курса» и ожидая авторитетнейшего разъяснения недоуменных вопросов от Патриаршего Местоблюстителя, доселе продолжаю оставаться сдерживающим началом в сем отношении, как я заявлял Вам и в своем пасх[альном] письме.

Да ниспошлет Господь В[ашему] В[ысокопреосвященст]ву мудрость и силы вновь всех привести к единomyслию во славу Св[ятой] Правосл[авной] Росс[ийской] Ц[ерк]ви.

В[ашего] В[ысокопреосвященст]ва усердный богомолец убогий Е. Д.
г. Стародуб.
14 X 29

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 91-92 (рукописная копия), 95-96 (автограф епископа Дамаскина). По-мета красным карандашом: «Обнаружено при обыске у Дамаскина».

«Письмо к легализованным»

1929 года

К о п и я

«Блюдите убо, како опасно ходите: не якоже не мудри, но якоже премудри, искупующе время, яко дние лукави суть»

(Еф. 5, 15-16).

Плодом необдуманной и противной всецерковному сознанию политики м[итрополита] Сергия явилась так наз[ываемая] легализация церкви. Церковь, как богоучрежденный и таинственный союз всех верующих во Христа Бога нашего, удовлетворяет своему названию и назначению лишь тогда, когда твердо держится обуславливающих ее бытие догматов Христ[ианского] учения и свящ[енных?] <канонов?>. Ц[ерковь] приемлема, как мировая организация, стирающая всякие нац[иональные] и классовые перегородки людские и уравнивающая всех в высоких званиях чад Божьих. Церковь мыслит в своем составе всякие человеческие организации и государства, сама же не должна принижаться до убогих и несовершенных форм человеческого устройства, а наоборот, должна поднимать несовершенные человеческие организации до высоких, идеальных степеней совершенного взаимоотношения в духе еванг[ельской] любви и братства. Церковь должна простираться над всем человечеством, как небо, для всех близкое, всех объединяющее.

Многовековая история Церкви ясно показывает, что сплетение интересов Ц[ерк]ви с интересами государства всегда служило ко вреду Ц[ерк]ви, к умалению авторитета ее, к иссяканию в ней духа и к постоянным усилиям государства превратить Ц[ерк]вь в орудие своих грубо-политических целей. Вот почему отделение церкви от государства в России было приветствовано искренними сынами Церкви. Ц[ерк]вь, союз «призванных к свободе чад Божьих», не может эту свободу ни в чем стеснять. Не должна стеснять Ц[ерк]вь свободы и человеческих организаций и государств, она может призывать их лишь к выправлению пути их и осуществлению государства Божия на земле. Вот почему обращение епископата, приготовленное было для подачи советскому правительству в 1925 г[оду], давая торжественные обязательства не вмешиваться в политическую жизнь страны, в то же время решительно отстаивало достоинство и свободу Церкви, ее внутр[енней] церк[овной] жизни и организаций, такое положение занимает правосл[авная] Ц[ерк]вь в Китае, Японии, Персии, Турции и др[угих] нехристианских государствах, это положение так естественно и понятно.

Митр[ополит] Сергей, выступивший с своей декларацией от лица Ц[ерк]ви, поступил совершенно обратнo, чем вызвал глубокое возмущение всех верующих. Он и не вправе был самолично выступать с актом, обязывающим всю Ц[ерк]вь без благословения предстоятеля Ц[ерк]ви м[итрополита] Петра и без согласия всего епископата.

За это ждет его суд и наказание. Подавляющее большинство близких и дальних иерархов уже осудило этот акт м[итрополита] С[ергия]. Ему подано масса протестов, увещаний и требований отказаться от своего незаконного акта. Однако м[итрополит] С[ергий] упорно продолжает развивать свою деятельность в духе отвергнутой всею Ц[ерковь]ю декларации.

Отцы и братья! Пока еще не поздно, подумайте, вникните в сущность милостиво дарованной вам «легализации», чтобы впоследствии не раскаиваться горько в совершаемой всеми вами во главе с м[итрополитом] С[ергием] ошибки!

То, что принимается вами под названием «легализация» в сущности является кабальным актом, не гарантирующим для вас решительно никаких прав, на вас же налагающим тяжкие обязательства. Иного и ожидать было наивно.

Коммунистическая советская власть откровенна и последовательна. Она открыто заявила себя враждебной религии и государственной целью своей поставила уничтожение Церкви. Она не перестает открыто и ясно заявлять о своих богоборческих задачах, как через представителей высшего Правительства своего, так и через всех своих мелких агентов. Поэтому весьма наивно и преступно думать, что так наз[ываемая] легализация со стороны Соввласти хоть частичной целью своей поставляет благо Церкви. А если цель легализации не благо – то, значит, зло. Так оно в действительности и есть. Вам временно (только временно!) оставляются храмы, а легализация не гарантирует сохранение их за вами. Уже у многих «легализованных» общин отняты последние храмы. Свобода церк[овной] при[ходской] жизни даже в мелочах крайне стесняется культотделами. Ваши епарх[иальные] управления в сущности являются отделами тех же культотделов и связаны между ними множеством открытых и секретных предписаний, а ведь культотдел является госуд[арственным] учреждением определенного направления. Система удушения духовенства путем квартирных утеснений и непомерных налогов все больше утончается. Весьма часто «легализованным» архиереям вашим не позволяют служить, где им желательно. Система обложений и штрафов, система перезаключения договоров, перерегистраций направлена всецело к тому, чтобы выдавливать из верующих деньги, деньги. Возмутительная система регистрации духовенства у нас на Украине: рассчитано поставлять духовенство на одну доску с уголовниками-рецидивистами...

Вдумайтесь, отцы и братья! Вы – которые в прежнее время так возмущались консисторскими требованиями отчетностей, каково содержание требуемых теперь от вас анкет и отчетностей и к чему таковые направлены? Неужели вам не приходит в голову то, что даваемые вами сведения ничего общего с ц[ерковны]ми интересами не имеют? А не мелькнула у вас мысль о том, что если эти требования отчетностей немножко углубят, да вы будете добросовестно их выполнять, то верующие с отвращением отвергнутся от вас, как от открытых агентов охранных органов, тем более что сами власти постараются выставить вас именно в таком свете? Нет никакого сомнения в том, что большинство вас просто обманулось в своих надеждах на легализацию и запуталось в ней, доверившись своим представителям от имени м[итрополита] Сергия. Однако верующие невольно подметили то обстоятельство, что самыми рьяными сторонниками легализации явились как раз те, кто благодаря простоте своей или малодушию побывали недавно в обновленческом болоте.

Особенно крепко пораздумайте, отцы и братья, над тем, что настоящая ваша легализация в планах объявившей войну Церкви Соввласти является ступенью к превращению всех вас в таких же покорных слуг по разрушению Церкви, какими являются в руках властей, безусловно, все обновленцы – григорианцы и др[угие]. Остановитесь же, чтобы не плакаться вам после на свою наивную доверчивость.

Есть еще одно крайне печальное в вашем положении обстоятельство. Вы удивляетесь, что ваша легализация встречает столько противников в среде верующих, что многие из них отходят от вас... Такое обстоятельство должно бы побудить вас призадуматься над правильностью избранного вами пути. К несчастью, многие из вас думают путем нападок на «нелегализованных» братьев ваших укрепить свою позицию. Разумно ли это? Посмотрите – ведь все противники вашей линии – это все те же братья ваши, которые в свое время распознали под овечьей шкурой волков – ж[иво-]ц[ерковников]-обновленцев. Они тогда не ошиблись. Уверены ли вы, что они теперь ошибаются, предпочитая скорби и лишения «спокойствию» легализации? Пораздумайте над тем, что эти братья ваши, с коими вы теперь чуть ли не враждовать начинаете, для многих и многих из вас сохранили ненарушимой истину и чистоту православия и помогли тем воссоединиться с Церковью...

Как же расценивать деятельность некоторых из вашей среды, кои распространяют про не доверяющихся легализации злобные клеветы, как, напр[имер], такую, что те будто бы получают денежную поддержку из-за границы?! Неужели такие клеветники не понимают, что для всех ясно, кем нашептана эта ложь, чьи лукавые слова они повторяют? Одумайтесь, отцы и братья, и не берите на души свои еще тяжкого греха – клеветничества на братьев своих! Подумайте над тем, что те идут на всякие скорби ради сохранения чистоты и правды православной Церкви, а вы своим отношением увеличиваете их скорби, клеветники же поставляют их под угрозу тяжких ущемлений.

Предлагаем для вашего серьезного размышления еще некоторые положения. – «Легализуются» Соввластью только сторонники сергиевской декларации, а утверждающиеся на основе, выраженной в подготовленном в 1925

г[оду] обращении к правительству – все продолжают томиться в бессрочных ссылках и тюрьмах⁹. Легализуются только – «угодные». Легализация ваша мало того, что не способствует укреплению веры в массах, а наоборот – весьма многих оттолкнула не только от вас, легализованных, но и вообще от Ц[ерк]ви, а это последнее и является целью достижения дарующих вам «легализацию». Поразмыслите, наконец, над тем, что, м[ожет] б[ыть], завтра вам самим придется горьким сознанием совершенного греха (Мф. 6, 24¹⁰; Лк. 16, 13¹¹; 1 Коринф. 6, 14-15¹²; 1 Коринф. 3, 11-15¹³; Гал. 5, 1¹⁴; Филипп. 1, 28-29¹⁵) отрясать прах от настоящей вашей легализации.

Так не мечите же камня вместе с врагами Церкви в тех, кто сохраняет для вас чистым источник благодатного исцеления и очищения и коим вы тогда понесете ваше покаяние.

Мир вам, отцы и братия! Да пребудет Христос посреди нас и Своею любовью и благодатию да умудрит и усовершит всех нас во спасение! Ему слава во веки. Аминь.

Ссылный епископ

В е р н о : П[омощник] / Упол[номоченного] [подпись] Свикис.

ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 9. С. 65-66; УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 182-183. Машинописная копия. Документ содержит большое количество опечаток, которые, если не вызывают сомнений, исправлены без оговорок.

Показание на следствии (1930 год)

16 января 1930 года

16-I-30

В Смоленское Областное ОГПУ

Заключенного Епископа

Дамаскина-Цедрика Д. Д.

Показание

В целях выяснения правды и облегчения Вам ведения следствия по делу, по коему я привлекаюсь, считаю необходимым в добавление к ранее данным присоединить и настоящие разъяснения.

Главное предъявленное мне обвинение – организация и участие в конспиративных контррев[олюцион-ных] собраниях, как это уяснено мною из читанной мне Вами чьей-то информации, – лживо от начала до конца и не имеет для себя ни малейших оснований. Информация настолько противоречива, нелогична, полна явных несуразностей, что недобросовестный характер ее разоблачить совершенно легко. Я теперь жалею, что не пожелал тогда дослушивать до конца читку этого ложного на меня доноса, – вероятно, еще больше несообразностей было бы вскрыто в нем самом.

⁹ Проект декларации был составлен митрополитом Петром Крутицким и епископом Иоасафом (Удаловым), властям не был передан. В нем, свидетельствуя о своей лояльности, митрополит Петр призывал власть «сделать категорическое распоряжение ко всем исполнительным органам Союза о прекращении административного давления на Православную Церковь», зарегистрировать православные общества, проживающих в Москве архиереев возвратить на свои места (см.: *Иеромонах Дамаскин. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь: Булат, 1992. Кн. 2. С. 472-475).*

¹⁰ «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне».

¹¹ «Никакой слуга не может служить двум господам, ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить, или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне».

¹² «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею. Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак, отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет!»

¹³ «Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос. Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так как бы из огня».

¹⁴ «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства».

¹⁵ «...И не страшитесь ни в чем противников: это для них есть предзнаменование погибели, а для вас – спасения. И сие от Бога, потому что вам дано ради Христа не только верить в Него, но и страдать за Него».

Прежде всего о собрании 31 авг[уста] (18 по ст[арому] стилю). Если бы было такое собрание, да еще с противоправительственными целями, на которое якобы собирались лица, заранее приглашенные – то можно ли допустить, чтобы такое собрание могло осуществляться после всенощной, за которой бывает много постороннего народа, из коего кто угодно мог оставаться в храме, тем более что архиерей – главный центр внимания их – зачем-то остается и что-то собирается устраивать? Возможно ли допустить такую несообразность со стороны контрреволюционеров, когда методы государственного надзора хорошо всем известны? Если таковое собрание состоялось, то при участии стольких лиц нашлись бы лица из посторонних, кои могли бы подтвердить донесение информатора, – а есть ли таковые? Между тем несомненно найдутся многие, кои смогут подтвердить, что после службы я тотчас ушел из храма, и некоторые из них некоторое расстояние сопровождали мне. Это оч[ень] легко установить.

Лживость информации особенно ясна из того, что там указывается, как на видного участника в собрании, читавшего какое-то мое послание – на диакона Цокота¹⁶, между тем диакон Цокота в это время спокойно заканчивал свои полевые работы в деревне за г. Конотопом, что установить не представляет ни малейшего труда. Да и зачем было читать мои послания, если я там был налицо? Цокота был приглашен и приехал в г. Стародуб лишь накануне храмового праздника. Так же лживо указание информатора на присутствие 31 авг[уста] в Предт[еченском] храме ряда др[угих] лиц, что легко установить опросом прихожан храма.

Был раз такой случай, что в половине сентября я <после> службы задержался не более, как минут на 10, чтобы с певчими прорепетировать напев акафиста, но и тогда, кроме известных всем певчих да случайных 2-3 стар[ух], никого не было. Диакон же Цокота тогда уже был <в поле?>.

Еще более несообразно донесение о моем участии в собрании 1 с<ентября?> у д[окто]ра Кибальчича. Было ли у Кибальчича вообще какое-либо собрание в этот день, мне неизвестно, так как я НИКОГДА не бывал у него на квартире, вовсе не знаком с его женой. Был я раза 3 в его докторском кабинете, как пациент, в вечерние часы его приема.

В указанный день 1 сент[ября] я никуда из дома вечером не отлучался, да и вообще за все время своего проживания в Стародубе я не отлучался из дома позднее 9 ч[асов] вечера и то разве только накануне праздников, что могли бы подтвердить мои тогдашние домохозяйка.

В описании хода собрания 1 сент[ября] обращает на себя внимание способность информатора и записывать речи ораторов на собрании, и присутствовать с хозяйкой в столовой, где та кого-то «отвлекала чаепитием», и наблюдать, как на улице дежурил на часах «Ма<ксим> в полушубке». Вероятно, информатор писал свое донесение <здесь> и потому вспомнил о полушубке, «собрание» же датируется 1 сент[ября] (19 августа), то есть еще в летнее время, когда в Стародубе было почти жарко. Главное же в том, что Максим в указанное время также работал на своем поле на Глуховщине и приехал в Стародуб только около 20 чисел октября.

Меня невольно останавливает мысль, – не спутал ли информатор меня с кем-либо из когда-либо посещавших д<ом?> духовных лиц, приписав мне всякую отсебятину в виде «речей».

Лживость указаний на мое участие в следующих собраниях у Кибальчича 1 и 11 окт[ября] (18 и 28 сент[ября]) особенно ясна из того обстоятельства, что в это время я физически нигде не мог быть, так как болел тяжелой формой гриппа и все это время с 29 сент[ября] по 13 окт[ября] пролежал в постели. Как раз 30 сент[ября] приехал ко мне по поручению Синода Епископ Могилевский Феодосий, который застал меня больным и, уехав 1 окт[ября], оставил меня с температурой 40°, и именно при нем посетил меня д[окто]р Кибальчич, бывший потом еще раз у меня дней чрез 5, прописывая мне рецепты, что также нетрудно установить с точностью, как и то, что все это время я не вставал с постели. Все здесь изложенное показывает, как бессовестно-лживо сделано государственному органу донесение, и я не сомневаюсь, что столь серьезный орган государственного управления, как ОГПУ, не позволит вводить себя в обман бессовестной личности, сделавшей ложный донос о контрревол[юционных] выступлениях не причастных к сему лиц, и сделавшей эту гнусность, м[ожет] [быть], из своекорыстных расчетов.

Относительно второй части обвинения – об участии моем в распространении письма «Как нам жить»¹⁷ я прошу беспристрастно принять следующие мои заявления. Я не побоялся пред Вами солидаризироваться с

¹⁶ Диакон Кирилл Матвеевич Цокота родился в 1888 году в г. Нежине. Неоднократно судим. Проходил по одному делу с епископом Дамаскином в 1929 году. Приговорен к заключению в концлагерь сроком на 10 лет. Возможно, что он и был тем самым «диаконом К.», упоминаемым на следствии, которому епископ Дамаскин поручил сбор средств для помощи гонимым к митрополиту Сергию.

¹⁷ В делах П-8979 (Архив УФСБ по Брянской обл.) и Н-7377 (ЦА ФСБ РФ) имеется документ под названием «Как нам теперь жить?», который следователями приписан епископу Дамаскину.

основными мыслями этого письма неизвестного автора, я признался, что сделал его известным некоторым лицам. Я сознаюсь, что снаивничал, допустив ознакомиться с письмом др[угих] лиц, не изменив по крайней мере резких его выражений, которые и мне лично кажутся неуместными и даже умаляющими главную цель письма. Я обязан был щадить престиж соввласти и не сделал сего. За это и несу наказание. Но да позволено будет мне вопрос вообще контрреволюционности писем церковного направления поставить в иную плоскость.

Я читал в газетах частные мнения, слышал то же и от Ваших представителей, что быть верующим, религиозным, – это ЗНАЧИТ стать врагом рабочего класса, быть контрреволюционером. – Справедливо ли такое суждение? Где в законодательстве СССР основания к такому отношению? Пусть кружки безбожников развивают свой поход против религии на идеологическом фронте, это единственная сфера их деятельности; пусть кто угодно выражает им сочувствие или выражает любые мнения о религии, – все это будут лишь частные мнения. Жизнь гражданского общества и государства любой структуры определяется лишь законодательными нормами, и где происходит смешение законодат[ельных] норм с частными проявлениями, там возможна лишь путаница гражданских отношений. Но где Вы найдете в законодательстве СССР основания для обвинения в государств[енном] уголовном преступлении лиц, кои в защиту своих идеологических верований выдвигают против своих противников такое оружие, как «полное несопротивление», «мужественное терпение», тактикой своей принимают «полное подчинение гражданским требованиям», «спокойное отношение к лишению их самых дорогих для них предметов внешнего религ[иозного] культа».

Несомненно, и Вы не допускаете возможности заставить всех мыслить только по Вашему, только по партийной указке. А если так, то возможно выражение и иных мнений. Посему-то и законодательство СССР допускает даже агитацию религиозную.

При таком положении даже в отношении письма «Как нам жить» можно говорить не о его контрреволюционности, а лишь недопустимости, нетактичности выражений его. Мое мнение такое, что автор этого письма резко полемизировал лишь с частными мнениями и возражал против отдельных нарушений отношения к церковникам, определяемого законодательством.

И он, полагаю, совершенно прав, не почитая ни «кружков безбожников», ни отдельных частных писателей правительством.

Моя политическая физиономия вполне для Вас выясняется из моего «письма к легализованным», какое вовсе не рассчитывало попадать к Вам. Тем свободнее я позволю себе высказать мои мысли из своего заключения, которые я м[ожет] б[ыть], не высказал бы им...

Вы любите часто упирать на то, что Церковь в СССР не преследуется, и утверждаете это, конечно, на основании объявленной конституции. Тем самым Вы осуждаете тот непрерывный ряд печальных явлений ущемления духовенства, закрытия храмов и проч[ее], и проч[ее]. Тем самым Вы подтверждаете, что все подобные явления – результат «местной инициативы» и выхода за границу идеологич[еского] поля борьбы «кружков безбожников» и партийных органов. Ведь очевидно для всех, что борьба против Церкви ведется далеко не <?> оружием... Вы – большевики, прекрасно знаете из истории своей борьбы, что таким путем идею победить нельзя, а прямым следствием таких методов борьбы будет «уход в подполье» – по Вашей терминологии, а по нашему – «в катакомбы». Будучи сам противником загрязнения идейно-церковной деятельности политическими тенденциями, я считаю слепым недомыслием Ваше настоящее отношение к Церкви. Вы, упираясь лишь на внешние отрицательные формы и структуры прежнего времени, из-за терпимых Вами ц[ерковных] группировок не желаете видеть истинное Православное течение в Ц[ерк]ви, которое навсегда отгородилось от политиканства. Не желая служить орудием Ваших партийных целей, оно в то же время не желает быть и полит[ическим] орудием, поставляя себе дух[овно]-нравственные цели превыше всяких иных и потому спокойно говорит о «непротивлении и мужественном терпении». Совершенно напрасно Вы стали бы определять это течение известными Вам личностями из духовенства – оно в глубинах народных, оно уже скрылось «в катакомбы» среди сумятицы жизни, оно уже отказалось от показности, а все эти внешние разговоры, писания – все это незначительные всплески большого течения. Грубая же государственная ошибка Ваша заключается в том, что вы лишаете себя, м[ожет] б[ыть], самых здоровых, неподкупных сил. Они всюду вокруг Вас – они в городах и деревнях, на фабриках и заводах; они не против Вас, но они поневоле и<золирова?>ны, а в этом и заключается громадный госуд[арственный] минус. Как невозможно никаким давлением уничтожить пара, и тем лишь усиливается сопротивляемость его, так невозможно уничтожить вековечную идею христианства, ибо она в духе чело- века. Я верю, что вопрос об отношении Вашем к Ц[ерк]ви необходимо будет пересмотрен и отношение изменено в государственных интересах, если – конечно – вопрос об уничтожении Ц[ерк]ви не поставляет-

ся совершенно особой самостоятельной целью. Все дело о создании некой стародубской контрреволюционной организации... [далее прочесть невозможно].

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Подлинник. Автограф епископа Дамаскина. Л. 506-507.

Записка к уполномоченному Смоленского ОГПУ Василевскому

18 января 1930 года

Уполномоченному Смоленского ОГПУ
гр[ажданину] Василевскому

Вы видели, насколько я во время допроса моего Вами 15-го янв[аря] был нездоров и ослаблен вследствие долгого недоедания, даже дошел до такого позорного состояния, что кланчил у Вас купить мне хлеба и дать стакан чаю. Еще одно обстоятельство с Вашей стороны весьма подавляло меня и лишало способности спокойно мыслить. Всем этим я объясняю то обстоятельство, что, как теперь начинаю припоминать содержание своих показаний, допустил неточности и даже нелепости в своих ответах, которые необходимо должны быть исправлены мною, почему и прошу не ставить того протокола в основу дальнейшего следствия. Я приготовил более подробные показания по существу вопроса, поставленного Вами 15 января и не имею пока бумаги переписать.

Епископ Дамаскин Цедрик.

18 янв[аря] 30 г[ода].

Вместе с сим представляю свое дополнительное показание, написанное мною ранее.

[Подпись]

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Подлинник. Автограф епископа Дамаскина. Л. 506-507 об.

Дополнительное показание (1930 год)

22 января 1930 года

Заключенного Епископа Дамаскина-Цедрика Д. Д.

Дополнительное показание.

По существу допроса 15 января имею представить следующие данные.

В переживаемый нами период больших церковных потрясений естественно возникла целая литература осуждающая с разных сторон различ[ные] моменты и явления церк[овной] жизни. Раз мы лишены возможности иметь свой частный орган, нужда находит себе выход в письмах, распространяющихся среди заинтересованных кругов. Даже официальные бумаги церк[овных] органов распространяются только таким путем. За время проживания моего в г. Стародубе прошло предо мною немало таких писем. Нам нет оснований делать из них секрет, поэтому я совершенно свободно могу назвать много таковых: циркуляры митр[ополита] Сергия и его синода; переписка м[итрополита] Сергия с м[итрополитами] Агафангелом и Арсением¹⁸; ответные письма тех; письма сторонников и протесты против него; письма Петроградск[ой] группы отделившихся от м[итрополита] С[ергия]; протесты арх[иепископа] Серафима Угличского¹⁹; послания м[итрополита] Михаила и циркуляры его²⁰; возражения противников его; постановления Киевского Собора еп[ископ]в; возражения м[итрополита] Кирилла; письмо Соловецк[их] еп[ископ]в²¹; послания Восточн[ых] Патриархов²²; довольно обширная литература против обновленцев, григорианцев; самосвятков; наконец мнения отдельных церк[овных] лиц по отдельным вопросам. Все, что приобретает в ц[ерковной] жизни существенный интерес, поэтому многие делаются имеющимся у них материалом с интересующимися. Таким путем попало мне и письмо «Как нам жить», о котором я говорил в другом своем показании. Все письма появлялись в связи с тем или иным создавшимся положением, вызывались обстоятельствами момента и затем утрачивали свое значение, отходя в область истории. В силу этих же обстоятельств появилось несколько писем, выражающих мой взгляд на создавшееся в Церкви положение. Круг лиц, интересующихся взглядами изв[естного] епископа, совершенно не определен, и зачастую обращаются к нему многие лица по одному и тому же вопросу. Именно в силу этого обстоятельства написал четыре «письма о. Иоанну»²³ и копиями этих писем отвечал своим корреспондентам. Такой же характер имело и письмо «к легализованным». У Вас, конечно, имеются копии моих писем к «о. Иоанну», и из них Вы видите, что они не выходят из круга чисто церковных интересов и вопросов. 1-е письмо явилось результатом моей беседы с митр[ополитом] Сергием; 2-е и 3-е касалось вопроса о превышении им власти и вопроса о разрыве братского общения; 4-е – явилось ответом на угрозу его м[итрополиту] Кириллу и мне запрещениями. Мое письмо – обращение к м[итрополиту] С[ергию] я так же отсылал известным нек[оторым] лицам в тех же целях. Из вышеназванных писем я также некоторые передавал др[угим] лицам или давал списывать.

Из всего этого Вам станет понятным, почему я зачастую не могу конкретно указать, что именно я давал читать или списывать изв[естному] лицу, т[ак] к[ак] в зависимости от имеющегося по времени материала или проявляемого интереса я мог дать тот или иной церк[овный] документ.

Естественно, что я считал себя вправе ставить в курс ц[ерковной] жизни и некоторых из своих ссыльных собратий, при возможности посылал им копии или оригиналы получаемых церк[овных] документов, чаще всего обоим против<ных> лагерей. Так[им] образ[ом], и о своей связи с ссыльными я смог бы указать лишь в общей форме – посылал или нет такому-то лицу церк[овную] литературу, совершенно не отказываясь в то же время выявить пред Вами все точно запечатленное памятью.

¹⁸ Возможно, имеется в виду митрополит Арсений (Стадницкий). О его письме к митрополиту Сергию см.: Акты... С. 605.

¹⁹ См.: Там же. С. 570-572.

²⁰ См. Богословский сборник. 2002. № 9. С. 297-312.

²¹ См.: Акты... С. 515-516.

²² См. например: «Отношение Восточных иерархов к обновленчеству и выдержки из письма, полученного из Иерусалима на имя одного из Православных иерархов», хранится в деле П-8979.

²³ Возможно, отец Иоанн – близкий к святителю Дамаскину священник Иоанн Смоличев (1889-1937). Расстрелян вместе с епископом Дамаскином в Карагандинском лагере. Деянием Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви включен в Собор новомучеников и исповедников Российских в 2000 году.

На допросе 15-го января нек[оторые] факты я совершенно перепутал вследствие своего болезненного состояния. Так, о. Горский вовсе не переписывал мое письмо к м[итрополиту] Сергию, а переписывал «письмо к о. Иоанну 1-е», написанное 1-го янв[аря] 29 г[ода], которое я пересылал с Е. Кисель²⁴ в Харьков. Это я теперь ясно вспомнил. А вот в отношении З. Козминской²⁵ я по той же причине указал, что в действительности только предполагалось мною: и 2-е письмо м[итрополиту] Сергию вовсе не копировалось, так как ответил <...> сразу обширным «4-м письмом».

Я совершенно не допускаю мысли, чтобы общая тенденция Правительства СССР в церк[овном] вопросе была направлена на то, чтобы запретить всякое движ[ение] цер[ковное], что шло бы вразрез с Советской конституцией. Это и является основанием для всех верующих не считать преступлением против Соввласти всякий обмен мыслями по церк[овным] вопросам посредством писем. Совершенно искренне заявляю, что говоря в своих письмах о врагах церкви, я всюду имел в виду незаконные – по нашему убеждению – уклонения «на местах», каковые явно направлены к стеснению религиозной свободы граждан, имел в виду безбожников, очевидно выходящих из рамок идеологической борьбы против Ц[ерк]ви, каковая сфера на съезде безбожников и была определена, подчеркнута указаниями съезду чле[нами] Правительства. Вместе с тем я имел в виду и обновленцев, григорианцев, самосвятов и др[угих] врагов Православия.

Так[им] обр[азом], как бы широка ни была моя, как епископа, сфера общения с верующими – путем личного общения, путем ли письменного сообщения, – Вы имеете право рассматривать мою преступность <перед> Государством лишь на основании отдельных конкретных данных как, на<пример> письмо «Как нам жить», в отношении коего известную виновность я и сам признал.

Епископ Дамаскин Цедрик
22-I-30 г[ода].

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Подлинник. Автограф епископа Дамаскина. Л. 508-508 об. В левом верхнем углу помета: «С[екретный] о[тдел] Василевскому»

Письмо к неизвестным лицам

1934 год

К о п и я.

ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ.

Шлю свой сердечный привет и молитвенное пожелание всем моим друзьям и прошу передать Божие благословение. Пасху провожу в тюремной больнице и в ближайшие дни ожидаю высылки, но куда – не знаю. Легкого наказания не жду. Весьма великое гонение на меня.

Извещаю Вас, что дедушка Петр²⁶ предложил м[итрополиту] Сергию распустить незаконный Синод свой, изменить свое поведение и принести покаяние перед Церковью и собратиями.

Сдержит ли он это? Конечно, нет. Значит, нам не по пути, не по дороге с ним.

Убогий еп[ископ] Дамаскин.
В Е Р Н О: [подпись неразборчива].

ЦА ФСБ РФ. Д. 31265. Л. 55. Заверенная машинописная копия.

²⁴ В документе под названием «Список объектов, имеющих связь с арестованным епископом Цедрик-Дамаскином, значит: «Кисель-Киселенко, странствующая монашка... являлась связистом ссыльного епископата» (ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь»).

²⁵ Козминская Зинаида Сергеевна родилась в 1897 году. Переписывала воззвания и письма Владыки Дамаскина. Она и ее отец, священник С. А. Козминский, были арестованы вместе с епископом Дамаскином в 1929 году. Приговорена к заключению в концлагерь сроком на три года.

²⁶ Митрополит Петр (Полянский).

**Послание к священномученику Серафиму (Самойловичу),
архиепископу Угличскому**

15 апреля 1934 года

К о п и я.

Из переписки двух епископов.

Вопрос о благодатности
сергианства.

Не сумею, Дор[огой] Вл[адыко], выразить благодарение своего Господу, влагающему единые мысли и даже единые формы выражения их разделенным телом, но единым по духу рабом своим. Многожды в сем я убеждался. Ваше письмо – подтверждение сего. М[ожет] б[ыть], в деталях мы не совпадаем, но в основном единодушны. Выказал Вам свое слово по сему вопросу.

Путь митрополита Сергия – путь несомненной апостасии. Отсюда и отщепление благодати у него несомненны. Несомнен отход от благодати и всякого сознательно внедряющего в жизнь план «мудрейшего».

Здесь встает вопрос о том, насколько повинны в этом грехе те массы верующих и рядового духовенства (епископам оправдания никакого быть не может), кои не в состоянии разобраться в тонком лукавстве сергиевского «курса», кои, подчиняясь авторитету большинства епископата, боятся «раскола», к тому же не слыша авторитетнейшего суждения по сему вопросу предстоятеля церкви Патриаршего Местоблюстителя.

Встает и другой вопрос, – имеет ли право кто-либо называть безблагодатными таинства, совершаемые в сергианских храмах, раньше чем церковь Соборным решением отсечет согрешивших, предварительно призвавши их к покаянию и исправлению?

Отщепились благодати м[итрополит] С[ерги]й, X, Y, Z, но пока они не отсечены – не действует ли в Ц[ерк]ви то положение, исповедуемое Церковью, что «вместо недостойных служителей алтаря Господь ангелов своих невидимо для совершения блаженственного [так в копии] таинства посылает». Если такое положение существует (я верую, что такое есть), то не благоразумнее ли потерпеть, не обвинять в беззакониях сознательного сергианства массы тех, кои страдают в душе от творимой беззаконниками неправды, кои несколько не разделяют их мнений, но, не будучи в состоянии уяснить себе сущность наших расхождений, боятся ошибиться при самостоятельном выборе пути, находя же единственную отраду и утешение среди окружающего мрака и скорби в церковных службах, – посещают сергианские храмы?

Такое состояние я полагаю терпимым в отношении тех слабых, непросвещенных, коим в силу их младенческого неведения и простоты не может быть вменен грех сергианства.

Погрешают те из них, кои понимают всю неправду и проистекающее из нее зло сергианства, но по инертности своей или по малодушию остаются в рядах тех.

Еще больше погрешают те пастыри, кои разбираются в положении, но благодаря трусости своей, или, того хуже – по материальному расчету, остаются в рядах сергиан, увеличивая количество и значимость их. К несчастью, таковых не мало.

Что же касается тех рабов Божих, коим дано разобраться в положении, осознать неправду и зло сергианства, понять, что путь сергианства – есть путь апостасии²⁷, – те обязаны не только выступить с протестом против деяний м[итрополита] С[ерги]я и присных его, не только пройти указанный писанием и церковными правилами путь увещания и обличения соблазнительей, но и своим примером должны показать свое противление совершающейся неправде и соблазну, порывая литургическое общение с сергианами, не посещая храмов их, делая все возможное для приближения момента соборного суда над беззаконниками.

Лично я прошел весь этот путь, порвав литургическое общение с м[итрополитом] С[ерги]ем по возвращении из ссылки 1-го января 1929 года, и словесно и письменно обратившись к нему с увещаниями.

Ныне совершается суд Церкви Российской, и каждый свободной волей избирает путь свой. Люди юридического склада ума церковное бытие мыслят во внешних формах отношений, субординации, различии ц[ерковных] учреждений, торжественных храмовых служениях и т. д. Путем соблюдения внешних форм, внешней дисциплины, путем умолчаний, условности, фразеологии успокаивается иногда мятушая совесть, все у них по видимости складно, в порядке, но за всем сим – по слову Господа (Иоанн

²⁷ То есть отступничества от веры.

3, 18, 19²⁸) – совершается суд: «люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы».

Не всем, к сожалению, дано осознать, что бедность и немощь являются теми необходимыми условиями, при коих совершается преизобильная сила Божия. Поистине только во тьме безблагодатности можно было решиться пожертвовать свободой Ц[ерк]ви ради сохранения «богатства» условно разрешенных храмовых служений и подозрительной «силы» синодального управления. Эти именно достижения свои имел в виду м[итрополит] С[ерги]й, горделиво заявляя лишь, что он «спасает Ц[ерк]вь»²⁹.

Мы держимся противоположного взгляда: мы готовы (до времени) отказаться ради сохранения внутренней свободы Ц[ерк]ви и от торжествен[ных] богослужений, и от конструирующих церк[овных] учреждений, предпочитая последним создание и укрепление дух[овно-?] благодатных связей между пастырями и пасомыми. Дальнейшее же, внешнее устройство церкви мы возлагаем на милость Божию к нам, кающимся в прежних своих грехах перед Ц[ерк]вью, на его божествен[ый] промысл и силу, твердо уповая на данные им Ц[ерк]ви обетования». «Верующий не судится, а не верующий уже осужден». Один из Оптинских отцев сказал: «Православие живет среди всяческого неустройства и скудности, именно для того, чтобы было видно, что оно держится не человеческими силами и порядками, а могуществом Божиим».

Несомненно, строгий суд церковный ждет м[итрополита] С[ерги]я и его присных. Строго говоря, суд, как выражение церков[ного] сознания по данному вопросу, в идеальном его содержании уже совершился. Ц[ерк]вь выразила свое полное осуждение м[итрополиту] С[ерги]ю и его незаконным деяниям, а вместе с ним и всем участникам и соратаям м[итрополита] С[ерги]я на его блаженном [так в копии] пути. Выразила это десятками направленных м[итрополиту] С[ерги]ю протестов правосл[авных] архипастырей и массой таковых же со стороны верующих пресвитеров и мирян. Выразила это она массовым отходом от сергиан верующих, прекративших посещать их храмы и общаться с ними. Суд этот сказывается и в совести самих сергиан, в большинстве своем сознающих неправду сергианства и терзающихся от такого противоречия, ибо только малодушие и боязливость удерживают их в рядах сергиан, участь же такой «боязливости» предчувствуется ими (Апок: 21, 8)³⁰.

Недаром, однако, учрежден и видимый суд в Ц[ерк]ви для вразумления погибающих и предупреждения соблазняющимся и каждый из нас должен сделать все от него зависящее для приближения такого момента во имя общего блага Ц[ерк]ви.

Нередко мне приходилось слышать, даже от самих сергиан, недоумение по поводу молчания Патриаршего Местоблюстителя в такой критический момент церковного недоумения. Говоря, «почему м[итрополит] Петр не выскажет своего авторитетного суждения по поводу происходящей церк[овной] разрухи, хотя даже рискуя еще более потерпеть за это? Ведь интересы церкви должны быть для него дороже жизни».

А что если м[итрополит] Петр такое слово свое уже сказал, но его приказчик, присвоивший себе права бульшие, чем были у самого хозяина, не слушает его? Что если будет с очевидностью доказано, что со стороны м[итрополита] Петра дважды было послано м[итрополиту] С[ерги]ю распоряжение (хотя бы и без исходящего №) прекратить его узурпацию власти «исправить допущенную ошибку... устранить и прочие мероприятия, превысившие его полномочия»³¹? Как к сему отнесутся все «малодушные», все неискренние сергиане, вся масса обманутых верующих?

Здесь я, дорогой Вл[адыко], вплотную подошел к вопросу, решение которого потребует с Вашей стороны некоторого терпения. Скажу только одно пока: очевидно, произошло то, что м[итрополит] Кирилл предвидел уже давно», когда в 29 г[оду] писал мне, что наши отдельные протесты не возымеют никакого дейст-

²⁸ «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы (Ин 3:18-19).

²⁹ Известные слова митрополита Сергия в беседе с ленинградскими оппозиционерами 12 декабря 1927 года. См.: Акты... С. 538.

³⁰ «Боязливых же, и неверных, и скверных, и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей, и всех лжецов участь в озере» (Откр 21:8).

³¹ Цитируются фрагменты из письма митрополита Петра Крутицкого к митрополиту Сергию Страгородскому (декабрь 1929 года) (см.: Акты. С. 621). Данное письмо епископа Дамаскина свидетельствует, что письма митрополита Петра к митрополиту Сергию стали известны ряду святителей.

вия на м[итрополита] С[ергия], ибо «он настолько зарвался, что уже не слушает и более строгого окрика»³².

На этом до времени кончу.

Из переписки двух епископов (продолжение).

Господи благослови. Продолжаю.

То, чем вы угостили ДЕДКА³³, предполагалось быть сделано нами еще в 29 г[оду], если бы вовремя была получена великолепная и столь питательная начинка с севера. Предполагалось состряпать пирог значительного размера и достойной формы вкупе с знаменитейшими кондитерами. И в 1934 г[оду] я получил одобрение³⁴ ... на то же и была намечена форма. Теперь я пришел к совершенно иным выводам, когда после «падения с луны»³⁵ присмотрелся к вашей земной жизни и проразумевая во всем совершившемся и совершающемся благую волю Божию, ведущую нас к великой апостасии Ц[ерк]ви православной.

Продумайте, Друже и Брате возлюбленный, следующую мысль. Если происходит суд Божий, если Господь творит отсев пшеницы, отбор воинов для противостояния выходящему из бездны зверю, – какое может быть наше место в этом плане? Мое настроение в отношении данного момента определяется последними стихами 97 псалма³⁶. И чем более углубляюсь я мыслию к уразумению совершающегося, тем более проникаюсь ужасом благоговения перед величию и благодатью промысла Божия о нас и в восторге воспеваю первые два стиха 45 псалма³⁷.

Совершается суд Божий над Церковью и народом русским³⁸. Ныне отняты пастыри от пасомых³⁹ именно для того, чтобы перед лицом суда каждый соверш[енно] самостоятельно избрал путь свой – ко Христу или от Христа, причем и пастыри судятся, как рабы. Совершается отбор тех истинных воинов Христовых, кои только смогут быть строителями нового здания Церкви, кои только и будут в состоянии противостоять самому «зверю», времена же приблизились несомненно апокалипсические.

Разумеется, в таком плане необходимо быть и сергианам, как необходим был Иуда. Недаром апостол говорит: что «надлежит быть и разномыслиям⁴⁰, дабы открылись искусные»⁴¹. Тяжесть греха этих соблазнитель определена самим Господом. Он и судит их уже, ибо они уже приходят к концу своему, как в свое время «живцы». Вам еще неизвестно, вероятно, о готовящемся в Москве преподнесении титула – «блаженнейшего» и «митрополита Московского»⁴². Как видите, они сами себя уже топят⁴³.

³² См. письмо от 19 июня 1929 года // Е. Л. Епископы-исповедники. С. 34. В тексте публикации: «Недостатка в братских увещаниях по отношению к нему за эти два года не было. Но м[итрополит] Сергей глух к ним. Не расслышит он и нового, хотя и более строгого окрика».

³³ Так в письмах святителей кирилловского круга часто называли митрополита Кирилла. Возможно речь идет о неизвестном воззвании архиепископа Серафима (Самойловича). В некоторых документах ОГПУ имеются сведения о том, что он «будучи в ссылке в Архангельске, в 1934 году проводил совещание (нелегальное) нескольких ссыльных епископов, от имени которого им было составлено и разослано воззвание, призывавшее к объединению и решительным контрреволюционным действиям в блоке со всем оппозиционно настроенным духовенством» (допрос архимандрита Симеона (Холмогорова) // Архив УФСБ по Ивановской обл. Д. П-8151. С. 222).

³⁴ Возможно, имеются в виду письма митрополита Петра (Полянского) к митрополиту Сергию (Страгородскому).

³⁵ Имеется в виду пребывание в Соловецком лагере. Ср. фрагмент из письма А. Розанова епископу Дамаскину в 1929 году: «...В настоящее время неудивительно было бы то обстоятельство, если бы кто из нас в одно прекрасное время очутился прямо на луне». Д. П-8979. Л. 136).

³⁶ Пс 97:7-9: «Да подвижится море и исполнение его, вселенная и все живущие на ней. Реки воспещут рукою вкупе, горы возрадуются. От лица Господня, яко грядет, яко идет судити земли, судити вселенной в правду, и людем правостию».

³⁷ «Бог нам Прибежище и Сила, Помощник в скорбех, оберетших ны зело. Сего ради не убоимся, внемгда смущается земля и прелагаются горы в сердца морская».

³⁸ См. первое письмо епископа Дамаскина митрополиту Сергию (Страгородскому), где цитируется послание апостола Павла: «Ибо время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас начнется, то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию? (1 Пет 4:17).

³⁹ Примечание епископа Дамаскина: «В настоящее время нет ни одного правосл[авного] архиерея, пребывающего на кафедре».

⁴⁰ В источнике: разномыслиям.

⁴¹ 1 Кор 11:19.

⁴² 10 мая 1934 года Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием и Священным Синодом был издан циркулярный указ, по которому митрополиту Сергию присваивался титул «Блаженнейший Митрополит Московский и Коломенский» (Акты. С. 703-704).

Что же можем сделать мы при настоящих условиях? Добиваться удаления м[итрополита] С[ергия]я? Поздно, да и бесполезно. Уйдет м[итрополит] С[ергий] – остается сергианство, т. е. то сознательное попрание идеала св[ятой] Ц[ерк]ви ради сохранения внешнего декорума и личного благополучия, которое необходимо является в результате т[а]к наз[ываемой] легализации.

Что собственно имеет м[итрополит] С[ергий]й? Немногие храмы и готовое ко всему приспособиться духовенство. Паства? Там ее почти нет, ибо за храмы в настоящих условиях держатся в большинстве люди внешнего устройства. Печальную картину являют собою люди, приверженные к храму, но совершенно нецерковные, ибо сменяют православных священнослужителей в храме живцы, тех обновленцы или самосвяты, этих сергиане, потом вновь обновленцы, а приверженцев храма это мало волнует, – им нужен храм, декорум богослужебный, привычная обрядность внешнего участия их в таинствах и только. В этом вся сущность сергианской церкви. Это печальное наследие синодального периода церкви, этот показатель угасания духа в Церкви. Все мы – пастыри, много повинные в сем тяжком грехе перед Церковью, крепко должны в сем каяться.

Еще до появления сергианства, во время натиска на Церковь со стороны обновленцев и самосвятых, я писал одному батюшке в ответ на его по сему случаю жалобы: Господь весть, что благодетельнее теперь для Церкви, сохранение храмов во чтобы ни стало или полное закрытие их. Все наши усилия теперь должны быть направлены на установление прочных дух[овно-?] благодатных связей между пастырями и пасомыми, тогда в настоящую бурю Церковь будет непоколебима пред лицом еще более тонких соблазнов и без храмов.

Теперь мы свидетели того, что храмы служат не к единению, а к разделению верующих, ибо без храмов не было бы ни сергианства, ни самосвятства, ни григорианства, ни обновленчества. Идеальных служителей сих совне навязанных учений почти нет, и если бы им не даны были наши храмы, как трибуны для сеяния соблазна и разложения, то и не было бы у нас и поводов для настоящих разговоров.

«Горе, имже соблазн приходит»⁴⁴, однако таковые попущены выявиться, и, очевидно, через посредство их производится «отсев». Каково же наше с Вами место в настоящем плане домостроительства Божия? А свое место нам отыскать необходимо.

Пастыри отъяты, «поражены». Овцы рассеялись или уловлены хищниками-наемниками, которые загнали и сторожат овец, томят их в безводных дебрях. Мы же и не в силах противостоять наемникам, ибо находятся те под охраной надежной.

Теперь, очевидно, все призваны на суд, и сами овцы, ибо могли они в свое время и убежать от «чуждого гласа». Теперь никто ни за кого не ответственен и ответит каждый за себя.

Да не соблазнится брат мой чем-либо в словах моих, заподозрив меня в превозношении, прельщении. Спаси меня, Господь, от греха сего. Я всегда со страхом имею перед собою предупреждение Апостола: «ты стоишь, – берегись, чтобы не упасть»⁴⁵. Я самого себя прежде всего виню и бичую за грех церковный невоспитанности русского народа, за грех утверждающегося на сем богоборческого похода в России.

Каково же мое собственное место при таком сознании моем? Неключимый и ленивый раб, повинный в столь страшном грехе пред Церковью, напоминающий все зло, содеянное при его участии и необходимые последствия сего греха, – что другое должен делать, как не горько плакаться в содеянном грехе, умолять милосердного Судию дать время покаяться и по возможности исправить совершенный грех путем противостояния злу, до готовности кровию омыть грех свой.

Нечего нам мечтать и стремиться к кафедрам, – каждый из нас уже сделал свое. Мы теперь «самим Богом потушенные свечи» (см. письмо старицы⁴⁶ на стр. 47). Если мы умолим Праведного Судию потерпеть на нас, да убелим ризы свои слезами покаяния, смиренным подвигом «гефсиманской» молитвы заслужим милость, – Господь еще возжет нас на свещнице церковной, а если будем мнить, что мы призваны только воссесть на кафедрах и начальствовать в наследии Божиим, – то останемся навсегда потушенными.

Подобное стояние наше не может быть рассматриваемо, как отказ от общественно-церковного служения, ибо таковое стояние в подвиге, как и каждое духовное выявление, имеет многократное значение. Рабо-

⁴³ Примечание епископа Дамаскина: «О титуляции было известно гораздо ранее 2/V, таким образом этим обнаруживается ложь м[итрополита] С[ергия]я, будто это произошло для него “неожиданно”(Пишу сие 15 мая)».

⁴⁴ Лк 17:1.

⁴⁵ 1 Кор 10:12.

⁴⁶ Вероятно, имеется в виду весьма чтимая выдающимися митрополитом Агафангелом Ярославским и архиепископом Серафимом Угличским старица Ксения, проживавшая вблизи г. Рыбинска.

⁴⁷ Так в тексте. Письмо не обнаружено.

та над очищением своей души будет вместе с тем и накоплением благодатной духовной силы, а это и будет то единственное, что только и может быть противопоставлено духу злобы, сияющему утвердить свое царство на место Церкви Христовой.

Внешнее наше противостояние царству зла может выразиться разве в том, что мы имеющимися еще в нашем распоряжении средствами будем утверждать, подкреплять вместе с нами предстоящих суду меньших братьев наших единых с нами по духу, уясняя им путь наш, как правильный и со стороны канонической, как благословенный предстоятелем Росс[ийской] Правосл[авной] церкви, который из своего заточения поручил передать одному из собратий наших: «Скажите Вл[ады]ке Х, что если он с м[итрополи]том С[ерги]ем, то у меня нет с ним ничего общего».

Такою свою обязанность я сейчас и выполняю, в ней я вижу весь смысл моей неожиданной свободы. Следом за этим и Вы, друже мой Вл[ады]ко, получите доказательство сего.

Перечитываю настоящее письмо в присутствии одного хорошего батюшки и в ответ на его недоумение по поводу «потушенных свечей» и в предупреждение возможного по сему же недоумения и с Вашей стороны поясняю следующее. Потушены свечи только в отношении «начальствования», а не благодатного горения, которое необходимо продолжается по мере свободы от личных грехов наших. Ни распоряжаться, ни приказывать теперь кому-либо мы не можем и не должны. Мы можем лишь быть «правилом веры и образом кротости», яко да стяжем «смирением высокая, нищетою богатая». В силу такого моего убеждения все мое старание сейчас направлено к тому, чтобы обрести место, где бы я мог, удалившись в тишину кельи души своей, по возможности изолировав себя от суеты, должным образом приготавливать себя на суд Божий.

Помолитесь обо мне, Брате, да дарует мне Господь сию милость.

Скажу несколько слов по поводу Вашего (вернее о. Н-я⁴⁸) письма, ответного на мое. Вы, вероятно, не вчитались в него, если стучите в открытую дверь. Я сказал: «Путь м[итрополита] С[ерги]я – путь несомненной апостасии. Отсюда и отщепление благодати у него несомненное. Я нахожу возможным «потерпеть», не обвинять в незаконии сознательного сергианства массы простодушных, непросвещенных», и только потерпеть, ибо завтра они сами побегут к нам, вернее – те из них, кои «предустановлены ко спасению». История времен соборов дает нам много примеров такого снисходительного отношения к «простодушным».

Оба пункта обвинений м[итрополита] С[ерги]я, представленные мне в письме о. Н.^[49], лишены оснований, ибо, как мне известно, оба деяния не доведены м[итрополитом] С[ергие]м до конца. В моем обвинительном акте тому же м[итрополиту] С[ерги]ю действительных пунктов обвинения не 2, а 22. Хотите, я когда-либо представлю Вам?

Дерзну высказать свое мнение в противовес и второму Вашему возражению. Излияние и действие благодати не представляется мне как действие струи воды, которой необходимо окачивается всякий подошедший под открытый кран, или коей всякий может напиться, стоит только ему открыть рот. Если искать аналогий во внешних явлениях, то действие благодати представляется мне, как действие света в затхлом подполье, когда откроют туда доступ солнца: вся нечисть, магрицы, миазмы, гнилостные черви будут убиты светом или скроются опять во тьму, всякая плесень потребится, попавшие туда здоровые семена дадут ростки и потянутся к свету, питаются и претворяясь в животворящих лучах света и тепла. Поэтому, пока Церковь не пресечен доступ благодатного света в дебри сергианства, случайно попавшие туда здоровые семена или растеньица могут еще пользоваться дарами благодати Духа Святого в меру веры своей, в меру возраста духовного. Мы же вместе с Вами исповедуем, что одни и те же Св[ятые] тайны служат одним во спасение, другим «в суд и осуждение».

15-IV-34 г[ода].

ВЕРНО:

ЦА ФСБ РФ. Д. 31265. Л. 75. Незаверенная машинописная копия послания, обнаруженного при обыске у митрополита Кирилла. Заголовок принадлежит епископу Дамаскину.

⁴⁸ Неустановленное лицо.

⁴⁹ Примечание епископа Дамаскина: «Снятие клятв собора 66 г[ода] и реабилитация В. Путяты, быв[шего] архиепископа». Знак сноски в копии отсутствует, нами поставлен условно.

Заявление народному комиссару внутренних дел УССР

16 августа 1934 года

Народному Комиссару Внутренних дел УССР

з/к⁵⁰ Епископа Дамаскина –
Цедрика Димитрия Димитриевича

Заявление.

Только вначале с[его] г[ода] я возвратился из Соловков, откуда был освобожден после ряда мед[ицинских] комиссий из центра, как полный нетрудоспособный инвалид, с предоставлением мне права повсеместного проживания. О сем у меня на руках имеется документ выданный Упр[авлением] СЛАГ⁵¹.

Прежде чем поселиться на Украине (я сам уроженец Украины), я в феврале побывал у Зав[едующего] отд[елом] Культов при ВУЦИК⁵²е гр[ажданина] Катунина с целью выяснения, не является ли мое имя настолько одиозным, что мое пребывание на Украине может явиться нежелательным. 10 лет назад я был Управляющим Черниговской епархией, и личность моя достаточно была определена. Хотя я и был выслан администр[ативным] порядком на основе 10 и 11 п. 54 ст. УК, но никогда конкретных обвинений мне не было предъявлено, а от предъявлявшихся обвинений формально отказались, и недаром приблизит[ельно] в июле 1925 г[ода] Наркомюст УССР и Прокурор по набл[юдению] за ГПУ зачитали мне коллегиальное свое суждение, где были точно такие слова: «в политическом отношении епископ Дамаскин вполне безупречен». Вероятно, нетрудно было бы проверить этот документ и теперь. Во всяком случае гр[ажданин] Катунин, который прекрасно помнит мое дело того времени, заявил мне, что препятствий моему поселению на Украине и, в частности, на Черниговщине нет. Затем я заявился в Черниг[овский] обл[астной] отд[ел] культов, высказал свое намерение поселиться на Глуховщине или Нежинщине и также не встретил к сему препятствий. После неудачных попыток устроиться под Киевом и в Глухове я поселился с соблюдением необходимых формальностей в г. Нежине. И гр[ажданину] Катунину в отделе культов я заявил, что вступать в управление каких-либо епархиальных обязанностей не намерен, и действительно, я совершенно устранился от церк[овного] управления. 1 авг[уста] с[его] г[ода] арестован в г. Нежине, очевидно, по распоряжению Черниг[овского] ГПУ. Допроса мне не было, каких-нибудь обвинений мне предъявлено не было, но в постановлении о содержании меня под стражей есть указание, что я обвиняюсь в организации – никогда мною не слышанной и до сих пор не расшифрованной – «ИПЦ». Я попросил Нач[альника] Черниг[овского] ОблГПУ вызвать меня для объяснений и с совершенной откровенностью – ибо мне абсолютно нечего скрывать – высказал ему все то, что и Вам сейчас излагаю письменно. 14-го авг[уста] меня этапом предводили в Киевск[ое] ГПУ. В чем же моя вина?

В краткой беседе с Нач[альником] отд[ела] Черн[иговского] ГПУ гр[ажданином] Абрुцким на вопрос последнего – какой церковной ориентации я держусь, – я заявил, что не признаю митр[ополита] Сергия законным предстоятелем Церкви. В ответ я услышал приблиз[ительно] такое замечание: «Пока вы не перестанете так рассуждать, не перестанут создаваться к.-р.⁵³ дела против вас». – Так неужели мое непризнание м[итрополита] Сергия является к.-р. преступлением в глазах представителей Соввласти? – Не могу верить сему! В разных местах существуют поныне храмы церк[овных] общин, не признающих м[итрополита] Сергия; и в самом Киеве еще совсем недавно существовало 3 таких храма. Не было бы преступлением, если бы я стремился иметь в своем распоряжении такой храм. Но даже такой попытки я не находил нужным делать. Я просто отошел от церк[овного] управления, я желаю жить на правах частного человека, заняться книгами да поддержанием вконец расстроенного здоровья, тем более, что дома мне и молиться никто не запрещает, входить же в столкновение с сергианами я не почитаю благоразумным.

Организация «ИПЦ»? – О таковой я впервые слышу. Абсолютно ни в какие организации я вообще не входил и таковых не создавал. Никаких соображений никогда не устраивал. Я провел несколько дней под Глуховом. Посетило меня там несколько лиц в разное время, пожелавших приветствовать меня с возвращением из ссылки. Никаких выступлений я там не делал, разве что запретил одному спекулировавшему моим име-

⁵⁰ Заключенного.

⁵¹ Соловецкого лагеря.

⁵² Всеукраинский центральный исполнительный комитет.

⁵³ Контрреволюционные.

нем священнику возносить мое имя в Церкви. Вот и все. В Нежине же я живу так, что по прошествии нескольких месяцев немногие из нежинцев знали о том, что я живу в их городе. Удобство г. Нежина я увидел между прочим и в том, что ни одного священника, единомысленного мне, там нет!

Гражданин Народный Комиссар! Вот фотография моей жизни после возвращения из Соловков. Все это с точностью м[ожет] б[ыть] установлено. За что же меня лишают свободы? Если мое пребывание на Черниговщине или даже на Украине почему-то не желательно, то не достаточно ли было бы указать мне на то, и также просто выехал бы отсюда, как просто и открыто я запрашивал вначале о возможности проживать здесь. Трещать же тюрьмами и этапами совершенно больного человека – это не значит ли прямо добивать его? Уверенно ожидаю Вашего справедливого и скорого решения по сему вопросу.

г. Киев 16-VIII-34 Епископ Дамаскин – Цедрик Д. Д.

ЦА ФСБ РФ. Д. 31265. Л. 45-45 об. Подлинник. Автограф епископа Дамаскина.

Письмо к народному комиссару внутренних дел УССР

23 сентября 1934 года

Гр[ажданину] Народному Комиссару В[нутренних] Д[ел] УССР
з/к Епископа Дамаскина –
Цедрика Димитрия Димитриевича

Заявление.

14 авг[уста] с/г я послал Вам свое заявление-протест на лишение меня свободы, с изложением фактов сопутствовавших сему.

Уже здесь, в Киеве, следователь Иванов расшифровал мне, что страшная организация⁵⁴ «ИПЦ», в принадлежности к коей я обвиняюсь, есть «Истинная Православная Церковь».

Следователь сказал мне, что по всей вероятности, меня ждет высылка.

Гр[ажданин] Народный Комиссар! Я только что отбыл непрерывно Туруханскую ссылку и 5 л[ет] Соловков, откуда освобожден, как полный инвалид. Единственная моя вина в том, что я Православный Епископ. Меня ужасает перспектива долгих этапов в окружении уголовного элемента, так как и раньше этапы неизменно приводили меня к лазаретной койке.

Разрешите мне обратиться с просьбой к Вам – если предопределена мне ссылка, дайте мне возможность самостоятельно направиться в любой указанный Вами пункт, а если возможно, то предварительно дать мне 5-7 дней на ликвидацию своего имущества в г. Нежине.

Епископ Дамаскин – Цедрик Д. Д.

23-IX-34

ЦА ФСБ РФ. Д. 31265. Л. 60-60 об. Подлинник, автограф епископа Дамаскина. Резолюция: «Т. Гольдфорбу. К делу [подпись неразборчива]».

Заявление следователю Иванову

7 октября 1934 года

Следователю ОГПУ УССР
гр[ажданину] Иванову или его заместителю

з/к Епископа Дамаскина –
Цедрика Димитрия Димитриевича

Заявление.

⁵⁴ Подчеркнуто, по-видимому, сотрудником ОГПУ.

Прошу Вас разрешить мне личное часовое свидание с родственницей моей Лякичевой Е Е или иным лицом, коему она поручила, так как, ввиду предстоящей мне ссылки, мне необходимо дать поручения о ликвидации моих вещей и заготовке необходимых для дороги вещей.

з/к Еп[ископ] Дамаскин Цедрик Д.

7-Х-34

г. Киев

ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 61 и 61 об. Подлинник. Автограф епископа Дамаскина Стародубского.

Публикация, подготовка текста и примечания О. Косик.

НОВОМУЧЕНИКИ И ИСПОВЕДНИКИ ИЗ РОССИЙСКИХ УНИВЕРСИТЕТОВ

Рассмотрим таблицу, в которой представлены сведения о числе студентов университетов, извлеченные из «Большой Энциклопедии» под редакцией С. Н. Южакова (СПб, 1901. Т. 19. С. 9).

Предпоследний столбец содержит приблизительное число выпускников университетов за 1880-1930 годы (число студентов каждого из пяти курсов (1/5 общего числа), умноженное на 50). Конечно, количество студентов распределялось по годам неравномерно: в XIX веке и 1918-1919 годы оно было меньше, а в 1907-1914, 1930-е годы – больше). Как видно из дальнейшего, для целей исследования важны только соотношения чисел выпускников, а не сами числа.

Самый правый столбец содержит сведения, собранные в базе данных по новомученикам и исповедникам Русской Православной Церкви (в дальнейшем – БД)¹. В каждой ячейке этого столбца содержатся три числа: число выпускников, студентов и преподавателей университета, пострадавших за веру и учтенных в БД на 30.01.2001; предполагаемое общее число пострадавших с учетом того, что в БД сейчас 16000 человек – меньше 1/30 части всех (от 0,5 до 1 млн) пострадавших за веру²; и, наконец, третье число – число прославленных из них в лике святых (может отсутствовать).

Аналогично построены две нижние строки таблицы – но не по университетам, а по факультетам. Суммы по столбцам и строкам могут не совпадать, так как часто бывает так, что известен только университет, но не известен факультет, и наоборот.

¹ См. www.pstbi.ru.

² Емельянов Н. Е. Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь с 1917 по 1953 гг. // Богословский сборник. № 3. М., 1999. С. 258-274.

Университе-ты	Ист-фил. (бо-госл.)	Физи-ко-ма-темат.	Юри-диче-ский	Меди-цин-ский	Всего	Всего за 1880-1930-е гг.	В БД на 30.01.01 всего пострадавших свя-тых
Московский (с 1755)	408	1204	1690	1194	4496	45000	72 2200 9
Санкт-Петер-бургский (с 1819)	468 ³	1368	1917		3753	37000	36 1100 6
Киевский (с 1838)	143	643	1132	537	2455	24500	9 270 2
Казанский (с 1804)	46	246	197	384	873	8700	8 240 -
Харьковский (с 1804)	51	316	545	449	1361	13600	5 150 -
Юрьевский (с 1802)	138 (135)	254	446	703	1676	17000	9 270 1
Варшавский (с 1818, бого-слов. с 1925 по 1939)	55	285	590	382	1312	13000	15 450 -
Новорос-сийский (с 1864)	57	500	524	290	1371	13700	2 60 1
Томский (с 1888)			291	305	596	6000	3 90 1
Всего	1030	3448	5415	4242	14140	140000	197 6000 19
в БД	46 1400 5	20 600 2	53 1600 7	23 700 2			

Некоторые следствия из таблицы. Два университета (Московский и Санкт-Петербургский) имеют больше половины общего количества студентов.

БД содержит имена 267 человек с высшим светским (то есть исключая духовные академии) образованием. 92 человека из числа пострадавших за веру, имеют высшее неуниверситетское образование. Следовательно, университеты подготовили в России около 2/3 верующих специалистов, пострадавших за Христа (см. рис. 1).

Из этих двух третей более половины дали Московский и Санкт-Петербургский университеты. Это не удивительно, так как численность студентов в этих двух главных университетах превышала половину числа студентов всех университетов России.

На диаграмме (рис. 1) выделены выпускники богословских институтов (9 %), которые недолго существовали в 1920-е годы в основном как преемники духовных академий.

Новомучеников и исповедников – бывших студентов МГУ – 72, вдвое больше, чем питомцев СПбГУ – 36.

³ Это и два следующих числа отсутствовали в Энциклопедии и получены нами как интерполяция распределения студентов по факультетам в других университетах.



Рис. 1. Распределение выпускников российских высших учебных заведений, репрессированных за веру, по учебным заведениям

Что касается других российских университетов, то Киевский дал 9 человек (из них 2 прославлены), Казанский – 8, Харьковский – 5, Юрьевский – 9 и соответственно 1, Варшавский – 15, Новороссийский – 2 и 1, Томский – 4 и 1.

Сейчас во многих университетах России открывается специальность «Теология». До 1917 года в российских университетах факультетов теологии не было, такой факультет существовал (по традиции западных университетов) только в Юрьевском (Тартусском) университете. И, как мы видим, при большом числе студентов-теологов (135) пока мы не знаем никого из них, кто бы пострадал за православную веру. Правда, в Юрьевском университете преподавали в основном, по-видимому, протестанты. Так что этот факультет можно назвать «протестантским теологическим» в нашем современном понимании конфессиональной теологии.

Особое место занимает Варшавский университет. Число студентов этого университета невелико, в начале века оно составляло 55 человек. На богословском факультете, существовавшем с 1925 года по 1939 год, вряд ли обучались одновременно на всех пяти курсах более 50 студентов. И при этом 15 человек пострадали за Христа (учтено уже сейчас в БД), из них 8 – богословы. Чем это вызвано?

Почему же Варшавский университет дал сравнительно много новомучеников? Ответ на этот вопрос можно найти в воспоминаниях епископа Митрофана (Зноско-Боровского)⁴. С 1918 года более миллиона русских православных людей оказались в независимой Польской республике, где они были национальным меньшинством и сразу попали под гнет поляков-католиков. Было запрещено говорить проповеди на русском языке, в университете даже в коридорах нельзя было говорить по-русски, в противном случае следовали репрессии. Было закрыто более 45 % православных храмов (и многие из них не только закрыты, но и уничтожены), что было сравнимо с коммунистическим гонением⁵. Юноша Митрофан – сын известного протоиерея – всегда хотел идти путем отца. В Польше в 1920-е годы можно было стать священником после окончания семинарии (Кременецкой или Волынской) и богословского факультета Варшавского университета. Митрофан попробовал учиться в Кременецкой семинарии, но после двух недель обучения, узнав девиз семинаристов: «Ешь, душа, пей и веселись, пока не надел рясу», он бежал оттуда⁶. Поразительно, что это было в 1920-е годы, когда в Польше хорошо знали, к чему привело безбожие в России. Как всегда, все определяется людьми – епископ Митрофан вспоминает: «Зажигателем сердец в Варшавском университете был проф. Н. С. Арсеньев, читавший основное богословие и Новый Завет. Сам человек чистой души и детской веры»⁷.

На рис. 2 представлены проценты репрессированных за веру среди окончивших 9 университетов России. Этот график можно назвать оценкой воспитательной работы в университетах. Впрочем, можно назвать и оценкой разлагающей веру дея-

⁴ *Епископ Митрофан (Зноско-Боровский)*. Хроника одной жизни. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1999. С. 369.

⁵ См.: Там же. С. 87.

⁶ См.: Там же. С. 18.

⁷ Там же. С. 27.

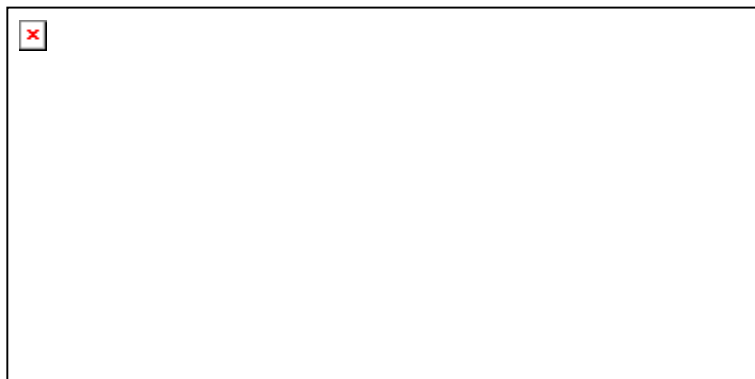


Рис. 2. Относительные оценки воспитательной работы
в университетах

тельности университетов, так как в них приходили больше верующих людей, чем их покидали. Данные получены в результате деления числа всех окончивших университет в 1880-1930-е годы на предполагаемое общее число пострадавших за веру выпускников данного университета.

График показывает, что самый высокий процент пострадавших дал МГУ (4,5 %), СПбУ (3 %), почти столько же у Казанского университета (2,7 %), КГУ и ХГУ (по 1,1 % – видимо, это результат борьбы за «независимость» и в основном даже не в 1920-1930-е годы, а в 1990-е⁸). О сравнительно высоком показателе Варшавского университета (3,4 %) мы уже говорили.

Таким образом, мы сейчас (по прошествии 100 лет) имеем средство сравнительной оценки духовно-нравственной воспитательной деятельности университетов. И не только университетов, но и всех учебных заведений. Может возникнуть вопрос, насколько оправданы полученные оценки? Может быть, боль-



Рис. 3. Первый ряд построен по данным ПСТБИ,
второй ряд – Синодальной комиссии по канонизации святых

шее число пострадавших из числа выпускников МГУ объясняется только тем, что сведения собирались в Москве? Интересно сравнить оценку, полученную по БД Свято-Тихоновского института, с результатами работы Синодальной комиссии по канонизации святых. Материалы для канонизации поступают в Комиссию от правящих архиереев соответствующих епархий. Результаты сравнения по этим совсем разным критериям оказываются поразительно близкими (см. рис. 3).

⁸ Сведения о пострадавших за веру из Украины в базу не поступают.

Теперь проанализируем таблицу в разрезе по факультетам. В ней меньше всего студентов историко-филологических факультетов, студентов физико-математических факультетов в 3,5 раза больше, чем студентов историко-филологических факультетов, медиков – в 4, юристов – в 5,5 раз больше.

Для Московского и Киевского университетов, в которых училось около половины студентов, эта закономерность четко прослеживается. Что касается других университетов, то имеются некоторые отклонения. Юрьевский университет имел студентов-богословов (этим объясняется многочисленность историко-филологического факультета) и большое число студентов-медиков – наибольшее среди других университетов. В Казанском университете медиков тоже больше, чем юристов.



Рис. 4. Распределение числа студентов по факультетам

На рис. 4 представлено распределение студентов по факультетам.

На рис. 5 графически представлено распределение по факультетам людей, пострадавших за веру. Мы видим, что хотя число историков и филологов наименьшее, но пострадали они больше других.

Если взять отношение пострадавших к числу студентов, то получим следующие проценты по факультетам (см. рис. 6):

- историко-филологические – ~9 %,
- юридические – 2 %,
- физико-математические – 1,5 %,
- медицинские – 1,5 %.

То есть за свою христианскую веру пострадал приблизительно каждый десятый из историков и филологов.

Из юристов – каждый пятидесятый.

Из математиков – каждый семидесятый.

Как можно объяснить такое заметное различие в числе пострадавших?

Это означает или то, что верующих историков в процентном отношении было в 9 раз больше, чем верующих математиков, физиков, медиков, или другое – их как идеологических работников старались уничтожить в первую очередь. Видимо, эта причина и была главной.



Рис. 5. Распределение числа выпускников высших учебных заведений, репрессированных за веру

В 1962-1964 годах я был ответственным секретарем молодежного клуба «Родина». Одной из моих обязанностей была запись новых членов. Я принял в клуб более 500 человек, из них более 4/5 были студентами, аспирантами разных вузов Москвы. Это были те молодые люди, которые готовы были послужить делу охраны памятников. Тогда нужно было спасать разгромленные во время хрущевского гонения церкви. Так вот среди той молодежи соотношение было в корне другим. Больше всего было инженерно-технической молодежи, потом математики и физики, и на самом последнем месте стояли историки, искусствоведы, филологи. Историков я помню только троих, среди них был выпускник МГУ, сейчас декан факультета церковных художеств Свято-Тихоновского богословского института протоиерей Александр Салтыков. Когда однажды известный искусствовед академик Михаил Викторович Алпатов пригласил руководство клуба в гости к себе домой, я задал ему вопрос, почему так происходит? Он сказал что-то нам непонятное: «У них это работа, а у вас хобби» – мы совсем не воспринимали свою деятельность как хобби. Сейчас мне кажется, что это был результат пятидесятилетней чистки на идеологическом фронте (может быть, М. В. Алпатов думал так же, но, конечно, не мог тогда это сказать).



Рис. 6. Распределение выпускников, пострадавших за веру по факультетам (в %)

В серии статей газеты «Татьянин день» (№ 18-20, 23, 29, 30, 35, 36) названы имена более 50 пострадавших за Христа студентов, преподавателей и выпускников МГУ. Девять из них причислены к лику святых Архиерейским Собором 20 августа 2000, Священным Синодом 27 декабря 2000 года:

- священномученик Петр Зверев (архиепископ Воронежский) – историко-филологический факультет,
- священномученик протоиерей Илья Громогласов (профессор МДА и МГУ) – юридический факультет,
- священномученик протоиерей Сергей Мечев – историко-филологический факультет,
- священномученик протоиерей Владимир Смирнов – юридический факультет,
- исповедник иеромонах Никон Беляев – физико-математический факультет,
- священномученик иерей Владимир Амбарцумов – физико-математический факультет,
- священномученик монах Феодор Богоявленский – медицинский факультет,
- мученик Михаил Новоселов – историко-филологический факультет,
- мученик Леонид Сальков – физико-математический факультет.

В нашей БД сейчас есть сведения о 36 пострадавших за веру студентах, преподавателях и выпускниках Санкт-Петербургского университета. Шесть из них причислены к лику святых:

- священномученик Сергей Зверев (архиепископ Елецкий) – юридический факультет,
- священномученик Василий Зеленцов (архиепископ Прилуцкий) – юридический факультет,
- священномученик Амфилохий Скворцов (епископ Красноярский и Енисейский) – историко-филологический факультет,
- священномученик протоиерей Владимир Лозино-Лозинский – историко-филологический факультет,
- священномученик иерей Владимир Пищулин (факультет нам не известен),
- мученик Георгий, профессор Юрий Петрович Новицкий – юридический факультет.

В Киевском университете обучались будущие новомученики:

- священномученик Лука Войно-Ясенецкий (архиепископ) – медицинский факультет,
- мученик Георгий, профессор Юрий Петрович Новицкий – юридический факультет (окончил Киевский университет, работал в Санкт-Петербургском).

В Новороссийском университете:

- священномученик Гермоген Долганев (епископ Тобольский и Сибирский) – юридический факультет.

В Томском университете:

- священномученик протоиерей Феоктист Смелницкий – медицинский факультет.

В Юрьевском университете:

- священномученик священник Анатолий Бержицкий – юридический факультет.

Как естественно было бы видеть иконы новомучеников и исповедников в университетских храмах. В 2000 году мне удалось увидеть одну икону мученика Георгия Новицкого в храме Петра и Павла в СПбГУ. Храм производит грустное впечатление. В алтаре Петро-Павловского храма склад музея истории университета. Три года назад в 1997 году в помещении храма была выставка, посвященная богохульнику Демьяну Бедному (о нем Сергей Есенин написал: «Иуда был, разбойник был, тебя лишь только не хватало»). В декабре 2000 года – выставка Рериха. И только несколько икон в углу напоминают о том, что мы в храме.

По известной пословице, «рыба гниет с головы». Именно «гнилая» интеллигенция была одной из главных сил, разложивших Россию и подготовивших захват власти большевиками. Но далеко не все ученые, студенты, выпускники, профессора, сотрудники российских университетов были подвержены «гнили». Была и среди них соль веры и верности. Поскольку сейчас в БД только 1/30 часть пострадавших, то общее число пострадавших за веру, связанных с МГУ ~ 2000, и с СПбГУ – ~ 1500 человек.

А по всем российским университетам – около 7000 человек. Это число напоминает о «7000 мужей между израильтян, колени которых не преклонялись пред Ваалом, и уста не лобызали его» (3 Цар 19:18).

С БЛАГИМИ НАМЕРЕНИЯМИ?

(Рецензия на «Русско-английский и англо-русский глоссарий иконописных, богословских и реставрационных терминов». Сост. Е. Н. Хрущева. М.: Всероссийский художественный научно-реставрационный центр им. академика И. Э. Грабаря, 2001).

Нужен ли нам подобный глоссарий? Ответ кажется очевидным – разумеется! Однако рекомендовать данное издание, адресованное переводчикам, иконописцам и реставраторам, можно только как глоссарий в области реставрационной, но, к сожалению, никак не в области богословской лексики. Хотелось бы предупредить всех читателей проявить осторожность и посоветовать им обратиться к другим, более надежным, изданиям при использовании богословских терминов, так как они рискуют стать распространителями ереси.

Перейдем к примерам серьезных ошибок по существу.

Глоссарий дает термин «иконопоклонение – worship of icons» (с. 18 и с. 109). Но еще на VII Вселенском Соборе (Никея, 787 год) был дан ответ иконоборцам, что христиане поклоняются только единому Господу Богу и они не «поклоняются» иконам, а «почитают» их. У православных верующих нет и не должно быть «иконопоклонения», а есть только **«иконопочитание – veneration of icons»**. Но именно такого термина вообще нет в глоссарии.

Ни в русско-английском, ни в англо-русском глоссарии не найдете статьи «Gospel» – самого распространенного варианта перевода слова «Евангелие» – наряду с возможным «Good News» – «Благовестие». «Евангелие» почему-то переведено как «New Testament» (с. 15), что означает Новый Завет (хотя последнее указано в другом месте – на с. 9). Думается, излишне объяснять здесь разницу между двумя этими словами и понятиями.

«Holy Thursday» дано как «Вознесение» (с. 89), хотя это, прежде всего, «Великий (Страстной) четверг», а в значении «Вознесение» оно употребляется чрезвычайно редко. В статье «Дванадцатые праздники» (с. 13-14) праздник Вознесения Господня переведен уже в двух вариантах: опять же как «Holy Thursday» (с пометкой «feast» – праздник) и как «Ascension of Christ» (со странной пометкой «composition» – композиция (?), хотя именно второй термин является основным при переводе названия этого праздника. В то же время «Великий четверг» переводится принятым преимущественно в англиканской церкви «Maundy Thursday» (с. 48 – кстати, в тексте опечатка – Maudy), хотя на первом месте должно бы быть «Holy Thursday».

Трудность, стоящая перед составителем подобного глоссария, понятна – это наличие в английском языке нескольких вариантов перевода для многих богословских терминов и отсутствие четких критериев их ранжирования. Составителю самому надо было выбрать для себя необходимые критерии и последовательно их придерживаться, однако этого не было сделано. Уместно было бы в данном глоссарии, издаваемом на территории православной России, в первую очередь дать вариант перевода, используемый Православными церквями Америки и Англии, затем английское заимствование из греческого языка (в тех случаях, где это возможно) и, в последнюю очередь, вариант, используемый римо-католической и англиканской церквями с соответствующими пометками.

Например, почему «Спас Нерукотворный», «зубрус» составителем везде переводится только как «Saviour of Veronica type», «Veronica's kerchief»? Почему составитель ограничился только распространенным на Западе вариантом предания, связанным с платом святой Вероники, причем без всяких примечаний, и не дал варианта, соответствующего восточно-православному преданию? Ведь в данном случае речь идет даже не о вариантах перевода, а именно о двух различных преданиях, по-разному объясняющих происхождение образа «Спас Нерукотворный» в Западной и Восточной Церкви. Православная Церковь пользуется или вариантом «The Icon of Christ the Saviour Not Made by Human Hands», или греческим заимствованием «Acheiropoietos», но ни первого, ни второго варианта в глоссарии нет. Данный перевод нам кажется недопустимым с иконографической точки зрения, так как византийско-русская и западная иконографии этих двух образов различны.

Примеров произвольного выбора в переводе и нечуткости к различию в словах достаточно много: «ересь» (с. 18) стала в глоссарии «controversy» (надо – «heresy»), «присноблаженный» (с. 35) – «eternally happy» (надо – «everblessed»), «предстоятель» (с. 35) – «by-stander» (правильнее – «Primate»). В англо-русском глоссарии

«Jehovah» и «John the Baptist» (с. 83) переведены соответственно как «Саваоф» и «Иоанн Предтеча», хотя точный перевод – «Иегова» и «Иоанн Креститель», а «Саваоф» и «Иоанн Предтеча» имеют английские эквиваленты – соответственно «Sabaoth/Lord of Sabaoth» и «St. John the Forerunner». Последние встречаются в других местах глоссария, но непонятно, почему для единого понятия не даны сразу все возможные варианты.

Выше уже была отмечена непоследовательность в методике отбора терминов, однако заметны некоторые странные предпочтения, которые отдает составитель при своем выборе перевода. Почему при выборе одного из нескольких возможных вариантов перевода предпочтение отдано, как правило, варианту, характерному для западных конфессий? Почему при нескольких вариантах перевода так часто отсутствует вариант, принятый Православными церквами Америки и Англии?

Так, «Пасха» – это только «Easter» без «Pascha»; «Сретение Господне» дано только как «Purification of Our Lady» и отсутствует более приемлемый православный вариант «Meeting of Our Lord» (с. 14); «Евхаристия (Причастие)» дана как «Eucharist», «Lord's Supper» (с. 15), но нет «Communion»; «Пришествие» – только как «Advent (of the Messiah)», но нет ни «Coming of the Lord» («пришествие Господне»), ни «the Second Coming of Christ» («Второе Пришествие Христа»); «Троицын День» – как «Whitsun, Whitsunday», но совсем нет «Trinity Sunday»; «пращаница» – только «Epitaphios» (с. 31), но нет ни «The (Holy) Shroud», ни «Winding sheet». «Славословить» (с. 45) переводится как «glorify, eulogize, hymn», хотя возможно правильнее было бы дать отдельно «славить» («glorify, praise, laud») и «славословие» («Doxology, Magnificat»), но последнего термина вообще здесь нет. Поскольку в предисловии составителя не сказано, чем руководствовался составитель при выборе вариантов перевода, нам остается только гадать, что лежит за подобной избирательностью? Не подвели ли составителя те упомянутые в предисловии издания, которыми она пользовалась, а именно «русские словари, изданные до 1917 года» (?), а также «переведенная греками (?) искусствоведческая литература». В настоящее время, в условиях существования Автокефальной Православной церкви в Америке и Православной церкви Англии достаточно английских и американских богослужебных и богословских книг, молитвословов и т. п., изданных **Православными** церквами Америки и Англии, которыми обязан был воспользоваться составитель, не говоря уж о «Русско-английском глоссарии религиозной лексики», составленном коллективом английских и русских церковнослужителей, а также мирян – переводчиков, профессоров и научных сотрудников (М., 1999).

Произвольность и непоследовательность наблюдается и при сравнении англо-русского и русско-английского глоссариев. Например, в статье «Дванадцатые праздники» (с. 13-14) в русских названиях присутствует слово «Господне» (Преображение Господне, Вход Господень в Иерусалим, Вознесение Господне, Воздвижение Креста Господня), а в английских (Transfiguration, Entry into Jerusalem, Exaltation of the Cross) нет соответствующего ему «Our Lord».

Самая большая непоследовательность наблюдается в части «Указатель 1» – «Сцены Ветхого и Нового Завета» (с. 111-131). Русские названия сцен взяты в церковнославянском варианте. Логично предположить, что более архаичному церковнославянскому варианту должен соответствовать в английском языке более архаичный вариант так называемого перевода «Библии короля Иакова» (The King James Bible). Однако сплошь и рядом помещаются варианты перевода, которые не только не обладают подобной архаичностью, но вообще взяты из каких-то неведомых переводов Библии на английский язык, на которые нет никаких ссылок ни в предисловии, ни в Указателе.

Составитель не удосужился познакомиться и со словарем церковнославянского языка. В результате неправильного понимания составителем церковнославянских слов появились грубые ошибки.

Так, например, «Целование Мариино» (Лк 1:40-56) означает на церковнославянском «приветствие» и соответственно на английском – «salutation» или «greeting», а вовсе не «Kiss of the Virgin and Elisabeth» (с. 123). Этот «Kiss of the Virgin» очень знаменателен, так как невольно заставляет вспомнить о единственном действительно знаменитом евангельском поцелуе – предательском поцелуе Иуды – «Kiss of Judas».

В других местах составитель позволяет себе сократить евангельский текст таким образом, что искажает его смысл и тем самым обнаруживает его незнание. На с. 126 читаем «Христа ищут Матерь и братья Его» (Мф 12:46-47) и тут же перевод «Christ is being looked for by His Mother and brothers». Но такого эпизода вообще нет в Евангелии – Дева Мария и братья Его «стояли вне» и внимали Ему, «когда же Он еще говорил к народу» и им незачем было «искать» Его. В подлинном тексте – не «ищут», а «ищуще глаголаше Ему», что означает «желая говорить с Ним» и соответственно на английском это должно быть «desiring to speak with Him». Только однажды Отрока Иисуса в двенадцатилетнем возрасте «искали» Матерь Его и Иосиф (а не братья Его) «между родственниками и знакомыми», когда возвращались с праздника пасхи и не заметили, что Отрок Иисус остался в Иерусалиме. Но это совсем другое событие, описанное в другом Евангелии (Лк 2:42-49).

Слово «descent» (сошествие) наиболее привычно употребляется в сочетаниях «Descent into Hell» (Сошествие во ад) и «Descent of the Holy Spirit» (Сошествие Святого Духа), однако «Снятие с Креста» неверно переводить как «Descent from the Cross» (получилось «Сошествие с Креста» – с. 38). Хотелось бы напомнить составителю, что «с Креста не сходят» – «с Креста снимают», поэтому надо бы использовать другой глагол – «The Body of Christ *Taken Down* from the Cross».

Далее, если бы составитель хотя бы заглянул в английский перевод Библии короля Иакова, то он бы заметил, что «блудница» в Евангелиях (на которые сделаны ссылки в самом глоссарии) переводится как «sinner» или как «woman taken in adultery», а слово «whore», которое всюду дает составитель, неуместно, поскольку в английском переводе Нового Завета оно встречается лишь в Откровении святого Иоанна Богослова. Следовало бы также уйти от утомительного однообразия в переводе русского «исцелил» только английским «heal», а использовать глаголы «cure» (Ин 5:2-10; Ин 9:1-7); «make whole» (Мф 9:20-22; Лк 17:19), «loose from infirmity» (Лк 13:11-13) и «cleanse» (Лк 17:11-19; Мк 1:40-42).

Чтобы не занимать далее слишком много места, дадим еще некоторые примеры некорректного и неподобающего в стилистическом отношении перевода в виде таблицы:

Глоссарий		Библия короля Иакова
Русский	английский	
Иосиф и Богородица <i>бегут</i> в Египет	The Virgin and Joseph <i>journey</i> to Egypt	The Virgin and Joseph <i>flee</i> into Egypt
Христос ... посылает бесов в стадо <i>свиней</i>	Christ ... sends the demons <i>into</i> the herd of <i>pigs</i>	... the herd of <i>swine</i>
Христос обедает с <i>мытарями</i>	Christ eats with the <i>tax-collectors</i>	... with <i>publicans</i>
<i>Вопрос</i> волхвов	<i>Questioning</i> of the magi	Herod <i>enquires</i> of the wise men
<i>Избиение</i> младенцев	The <i>massacre</i> of the infants	<i>Slaying</i> the children
Христос, <i>срядущий</i> креститься в Иордан	Christ <i>arrives</i> from Galilee to be baptized	Christ <i>comes</i> to the Jordan ...
Христос <i>призывает</i> учеников во время ловли рыбы	Christ <i>summons the fishermen disciples</i>	Christ <i>calls the fishers</i> to follow Him
Христос проходит <i>среди нив</i> , и ученики его <i>исторгают колосья</i>	Christ goes through the <i>fields</i> , and His disciples <i>pick out the heads of grain</i>	... through <i>the corn</i> , and ... <i>pluck the ears of corn</i>

По-видимому, нет смысла продолжать, так как пришлось бы переписывать довольно значительную часть всего этого раздела (Указателя сцен). Остается только посоветовать любому иконописцу или переводчику, желающему перевести названия тех или иных сцен из Ветхого Завета и Нового Завета, проявить осторожность и заглянуть в английский перевод соответствующей главы и стиха в любой из версий Библии короля Иакова. Заодно хотелось бы обратить внимание на несколько вольные названия некоторых сцен на русском языке: «Вопрос волхвов» является не совсем грамотным названием этой сцены – ближе к евангельскому тексту было бы название «Ирод выведывает у волхвов» (или «Ирод тайно призывает волхвов»).

Помимо неточностей и ошибок в переводе, недоумение вызывают также несовпадения русско-английского и англо-русского глоссариев. Так, «Greek Church» в англо-русском глоссарии (с. 79) переводится почему-то как «Православная Церковь», хотя правильнее было бы «Греческая православная церковь». При этом в русско-английском глоссарии «Православная Церковь» (с. 35) дана как «Greek Church» и как «Orthodox Church» (точен только последний вариант).

Можно задать еще много недоуменных «почему». Например, как можно было, включив так много богословских терминов (увы, с большими погрешностями, как показано выше), забыть о таком важном для иконописцев и реставраторов термине, как «обратная перспектива» – «Back-to-front perspective»? Ведь это гораздо ближе для составителя в профессиональном отношении.

По сравнению с вышеизложенными ошибками, погрешности издательского и типографского характера кажутся мелочами, хотя, к сожалению, количество грамматических и орфографических опечаток намного превышает минимальный уровень, допустимый в издании словарного типа. Чтобы не быть голословными,

укажем на некоторые из них. На с. 8 и 43 находим соответственно статьи «Апокалипсис» и «Священное Писание» – в обоих случаях вместо перевода нас отсылают к статье «Библия». Смотрим эту статью (с. 9) – а там только «Bible», «Old Testament», «New Testament»; ни «Апокалипсиса» («The Revelation of St. John»), ни Священного Писания («Holy Scripture/s») в помине нет. Правда, «Апокалипсис» вдруг неожиданно возникает в «Указателе» среди «Сцен Ветхого и Нового Завета» (с. 131), где принят не алфавитный порядок расположения, но как об этом может узнать читатель?

Вот только некоторые из замеченных грамматических и орфографических опечаток: «постриг» (с. 34) – «taking a monastic vows» (надо: «taking monastic vows»); «Christ... send...» (с. 125, строка 6 сверху) – надо «sends»; «Twelve years old Christ...» (с. 123) – надо «Twelve-year-old Christ...»; «Expalsion» (с. 113) – надо «Expulsion» (изгнание); «imement» (с. 88) – надо «Eminent» (преосвященный).

В заключение приходится только выразить сожаление, что данное издание увидело свет без должной редакторской проверки со стороны богословов Православной Церкви. Вместо того, чтобы внести свой скромный вклад в процесс плодотворного взаимодействия между восточно-православной и западноевропейской богословской мыслью и способствовать более широкому распространению представлений о Православии, подобное издание может только вводить в заблуждение.