
1991 № 1

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

**Ежеквартальный журнал
Отдела внешних церковных сношений
Московского Патриархата**

Председатель редакционной коллегии —

митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ,
председатель Отдела внешних церковных сношений
Московского Патриархата

Редактор — Е. А. Карманов, член Отдела

*Мнения авторов, выраженные в их статьях, могут
не совпадать с мнением редакции.*

Журнал «Церковь и время» зарегистрирован 13 июня 1991 года
Министерством печати и массовой информации РСФСР;
регистрационный № 922

Адрес редакции: 119435 Москва, Даниловский вал, 22
ОВЦС, «Церковь и время»

© Журнал «Церковь и время»

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Ежеквартальный журнал

1991

Отдела внешних церковных сношений

Московского Патриархата

№ 1

К ЧИТАТЕЛЯМ

Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата предпринимает издание своего ежеквартального журнала «Церковь и время». В нем будут помещаться статьи, написанные сотрудниками Отдела, отечественными и зарубежными богословами, официальные церковные документы, а также опубликованные в малодоступных ныне изданиях статьи, представляющие интерес для современного читателя.

Журнал мыслится как богословский, церковно-исторический, философский и церковно-общественный (отношение Церкви к современным вопросам жизни общества) печатный орган, адресованный как членам Церкви, так и тем, кто не равнодушен к религиозной тематике.

*Председатель Отдела внешних церковных сношений
митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ*

Митрополит АНТОНИЙ Сурожский

СОБЛАЗН РАЗЪЕДИНЕНИЯ

На протяжении многих лет митрополит Сурожский Антоний призывал священноначалие Московской Патриархии отнестись к русской церковной группировке за рубежом с пониманием и снисхождением, адресовать ей не требования безоговорочного покаяния, а материнский призыв к воссоединению. Ныне, однако, ситуация изменилась: Зарубежная Церковь сама требует публичного покаяния от Православной Церкви в России, диктует свои условия, заявляет свои права... В связи с этим 12 мая сего года митрополит Антоний в религиозной радиопрограмме Би-Би-Си сказал:

Я с большим волнением слышу, что в данное время наши верующие в России, вместо того чтобы соединяться, начинают

раскалываться или восставать один против другого. В частности, я с большой сердечной болью узнал, что Русская Зарубежная Церковь, которая откололась от Московской Патриархии много лет тому назад, в двадцатые годы, считает, что Россия является ее законной территорией, и что Русская Патриаршая Церковь, которая перенесла десятилетия гонений, страданий, является раскольническим образованием.

В защиту желания присоединиться к Зарубежной Церкви всегда приводится довод, что Русская Православная Церковь на Родине много раз поддавалась разным соблазнам, подчинялась государству, дала себя унижить, дала власть над собой враждебным силам. Но при этом, осуждая митрополита Сергия и его Декларацию, осуждая отдельных лиц в среде епископата или духовенства, или огульно упрекая Русскую Церковь в компромиссе, забывают, что Русская Церковь за рубежом, та, которая не признавала Московской Патриархии, тоже пошла на компромиссы, на какие *ни один человек* в России не пошел бы. Я имею в виду сейчас, что в начале войны митрополит Анастасий, глава Зарубежной Церкви, обратился к Гитлеру с письмом, где называл его богоданным вождем народов, который освободит Россию от коммунизма. Многие из их сторонников шли против нашей родины; если можно говорить о том, что Русская Православная Церковь была связана с судьбой России, то можно сказать также, что Зарубежная Церковь *десятилетиями* восставала против нее. В Париже во время оккупации были ежедневные молебны [карловчан] о победе немцев. Можем ли мы считать, что эта Церковь больше, чем наша родная Церковь, была свободна от политического вмешательства?

Но это частный вопрос, и в нем люди разберутся постепенно. За ним стоит другое, гораздо более важное. Стоит вопрос о том, что, не будучи в силах разбить верующих в Советском Союзе, все вероненавистники сейчас стараются их расколоть на отдельные группировки, противопоставить одну другой с тем, чтобы ослабить каждую из них. Это касается не только отношений Русской Патриаршей Церкви и «зарубежников», но и так называемой «катакомбной церкви», и других верующих, которые обособились для того, чтобы, не прикасаясь к государственному аппарату никаким образом, продолжать хранить свою веру и ее проповедовать. Все верующие должны осознать, что единственная возможность им проповедовать Христа неразделенного — это проповедовать Его одним голосом, одним сердцем, одним умом. Там, где между нами есть разногласия, они должны бы быть разногласиями между братьями, — не между Каином и Авелем! — которые друг друга признают за братьев и хотят *вместе* обсудить *общие* проблемы, *вместе* найти верный, безусловно верный путь *Христов* и достигнуть вместе того, что апостол Павел называет умом Христовым (1 Кор. 2, 16).

Н. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ,
профессор С.-Петербургской Духовной Академии

ПРАВОСЛАВИЕ ПО ЕГО СУЩЕСТВУ *

Вопрос о том, что такое «православие» по своему существу, не имеет догматически утвержденного ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразные освещения, а относительно инославного Запада, кажется, не рискуя неделикатностью, можно утверждать, что там наименее знают его, если оно и считается древнейшим христианским исповеданием. Посему уместно для православного богослова, как частного лица, разъяснение данного предмета по существенному содержанию и для устранения предубеждений, которых слишком достаточно в этой области повсюду, особенно же на Западе. О богослужении, где проявляется жизнь верующих по общению во Христе Иисусе, либеральный протестантизм устами известного профессора Адольфа Гарнака (в «*Das Wesen des Christentums*») высказал, что тут происходит лишь простое бормотание (*murmeln*) стереотипных возгласов и молитв. Другие видят в православии своеобразный католический ритуализм, между тем католики упорно подозревают, что православные совсем не почитают Богоматери даже наряду со святыми. Православная доктрина сводится к неподвижному сохранению разных традиционных догматических формул, символов и вероопределений, не получивших рационального раскрытия и имеющих разве подражательную схоластическую обработку, а на практике якобы господствует суеверие чуть не во всех слоях. Частные учреждения не менее перетолковываются, — и мы доселе слышим (от Rev. T. A. Lacey, *Marriage in Church and State*. London, 1912), будто по-католически брак в православии нерасторжим и развод допускается только по диспенсации [разрешению, предоставляемому в исключительных случаях. — *Ред.*], так что новый брачный союз разведенных фактически бывает собственно двоебрачием. Церковное устройство рисуется либо папистическим нерократизмом (в греческой Константинопольской церкви), либо явным цезаризмом с деспотией светской власти (через Обер-Прокурора Святейшего Синода в России). Усилению подобных

* Трактат этот писан специально для американского журнала «*The Constructive Quarterly*», edited by Silas McBee, и помещен там (Vol. I, No. 2: June 1913, p. 282—305) в английском переводе магистра богословия, профессора Королевской Коллегии в Лондоне Николая Васильевича Орлова, а здесь [в журнале С.-Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение», 1914, январь, с. 3—22, и отдельно: Н. Н. Глубоковский. *Православие по его существу*. СПб., 1914, 23 с. — *Ред.*] печатается лишь с незначительным изменением в начале и с добавлением одного примечания. — СПб., 1913, XII, 1 — воскресенье.

недоразумений и извращений в последнее время много способствовала религиозная пропаганда графа Л. Толстого. О нем на Западе склонны думать, что — положительно или отрицательно — это был продукт русского православия, о котором и судят соответственным образом. При этом ему усваивали всё худшее в толстовстве, подчеркивая для лучших его сторон, что православие, как таковое, само отвергло их, отлучив от Церкви графа Толстого. Фактически всё здесь неверно, — и православные справедливо могут применить к Толстому слова св. Иоанна Бослова (1 послание, 2, 19) в такой вариации, что он «не от нас вышел и не был наш», ибо не знал православия в истории и действительности и не пережил его внутренним проникновением и сердечным подчинением, а свои религиозные искания питал грубо-популярным критическим либерализмом и обосновывал на началах автономического рационализма. Все стихии у Толстого чужды православию и нимало не отражают его. Однако в аспекте толстовства и привыкли на Западе смотреть на православие, относясь к нему с подозрением или пренебрежением, иногда же и с прямым осуждением, как царству религиозного мрака и нетерпимой тирании.

I

Описанное положение усугубляется тем, что по многим причинам оказывается для Запада крайне затруднительным непосредственное изучение православия, к чему ничуть не привлекает и плохая его репутация. Для ориентировки обыкновенно ищут — по западному масштабу — «православных символических книг», но с этой точки зрения православные догматические памятники слишком растяжимы по своей догматической общности и не дают точных определений самой природы православия.

Последнее не имеет выработанных и санкционированных формул, выражающих его отличительную сущность в себе самом и по сравнению с другими христианскими исповеданиями. Поэтому принимаются и утилизируются для характеристики православия разные ходячие сентенции, употребляемые и иногда защищаемые также и самими православными. На деле этим вносятся новые недоразумения, где внутреннее подавляется внешним и искажается от подобного насилия.

Таково наиболее распространенное убеждение, что православие есть известная националистическая форма христианства, которое получает в нем и национальное ограничение и националистическую исключительность, когда, замыкаясь в рамки своей национальности, усваивает ей особые права преимущественного обладания и необходимого посредничества в получении и раздаянии христианских благ. Оporою для этого понимания служат общепринятые — даже у православных — названия «Греко-Восточное православие», или «Восточная Греко-Российская Церковь». Здесь эпитеты отмечают отличительные свойства

предмета, и о нем приобретает такое суждение, что православие представляет нечто «греко-восточное» или «восточно-греко-русское». А бесспорно, что в этой комбинации националистический момент оказывается если не единственным, то доминирующим.

И нельзя отрицать, что для данного воззрения отыскиваются исторические оправдания и фактические подкрепления. Греческая Византийско-Константинопольская церковь имеет величайшие заслуги, что преемственно сохранила православие во всей типичности и спасла его от уничтожения и поглощения. Ей мы обязаны, что среди тяжелых и страшных исторических превратностей православие не погибло под гнетом мусульманства и не поддалось напору инославной пропаганды — особенно со стороны католичества, издавна и усиленно стремящегося к полному владычеству на Востоке. Греческий национализм исторически слился с православием и ограждал его самым своим самосохранением, в свою очередь находя в нем духовный базис для своей самобытности. Православие и эллинизм объединились в тесной взаимности, почему первое стало квалифицироваться вторым. И христианский эллинизм осуществлял и развивал этот союз именно в националистическом духе. Религиозный момент являлся фактором национальных стремлений, соподчинялся им и вовсе не у одних фанариотов¹ обращался на служение панэллинистических мечтаний. Последние глубоко вплетались в религиозно-православную стихию и сообщали ей свой колорит, наделив достоинством и правами «этнарха»² для всех христианских народов Востока именно Византийского патриарха, который почитался живым и одушевленным образом Христа (Матфей Властарь XIV века в «Синтагме» л 8). В результате получалось, что всё духовно-христианское превосходство принадлежит эллинизму и может другими лишь вторично восприниматься от него. Для православия это значило, что оно всецело содержится в эллинизме и им распределяется под его господством и контролем. В этом отношении просвещенный Григорий Византиос (или Византийский, по месту рождения в Константинополе, с 1860 г. митрополит Хиосский, † Ираклийским в 1888 г.) категорически свидетельствовал, что «миссия эллинизма — божественная и всемирная». Отсюда исконные и непрекращающиеся притязания на исключительное верховенство в православии собственно эллинизма, как его обладателя и раздателя. По словам первого ответа (от мая 1576 г.) тюбингенским богословам Константинопольского патриарха Иеремии II († 1595 г.), говорившего в качестве «преемника (διάδοχος) Христа» (введение), — греческая «святая церковь Божия есть мать церквей, и, по благодати Божией, первенствует в знании, неукоризненно хвалится чистотою апостольских и отеческих постановлений, и, будучи нова, стара по православию и поставлена во главу», почему «и всякая христианская церковь должна священнодействовать

литургию так же, как и она», церковь Греческо-Константинопольская (глава 13). В Константинополе всегда обнаруживали тенденции к церковному абсолютизму в православии и вовсе не благоволили развитию национально-автономных церквей, не легко признавая их даже при иерархическом равенстве. В восточных патриархатах византийско-константинопольский эллинизм нисколько не способствует национально-христианской самобытности и всячески отстаивает свою правительственно-иерархическую гегемонию, борясь против национальной независимости Дамаска (Антиохии) и Иерусалима. В Константинополе далеко не с полной охотой согласились (в конце XVI в.) на самостоятельность Русской церкви и не совсем помирились с автокефалией Элладской (с половины XIX в.), а по отношению к Болгарской церкви простерли националистическую нетерпимость до церковного разрыва, объявив ее (в 1872 г.) — во всем объеме — «под схизмою». Достоин великого удивления, что поборники крайнего национализма в церковной сфере тогда же (в 1872 г.) признали у других недозволительными национально-церковные стремления и даже провозгласили их новоизмышленною ересью под именем «филетизма»!..

В обрисованном самыми общими штрихами виде национализм эллинский почти прямо покрывает православие, причем последнее и будет как бы националистическим исповеданием. Православие представляется националистическим в качестве исповедания восточного или — частнее — греко-русского. Но описанное явление есть чисто историческое и обусловленное: оно не исчерпывает православия, а только приспособляет его к известным национально-историческим формам. Этим свидетельствуется, что по существу своему православие выше всяких внешних комбинаций, хотя не уничтожает их насильственно, но одухотворяет и преобразует внутренне. Это всегда и громко провозглашал даже сам византийско-церковный эллинизм, потому что свое церковное владычество принципиально оправдывал обязательною попечительностью о добром устройении и нормальном развитии поместных национальных церквей. Константинопольская патриархия, глава которой со времен Иоанна IV Постника (582—595 гг.) носит титул «вселенского» (οἰκουμενικός), в пользу своего верховенства ссылается прямо лишь на свою материнскую заботливость о младших сестрах и юных дочерях, не выдвигая наперед своих националистических прерогатив, хотя бы последние фактически и господствовали по преимуществу или всецело. Православие проникает и вдохновляет христианский эллинизм, но вовсе не принадлежит ему на началах собственности с исключительными правами. Поэтому и другие православные народы не видели там нерасторжимого союза, где обе стороны неразрывны и страдают совместно в одинаковой степени. Так, по случаю исправления славянских богослужебных книг по греческим образцам, старые церковные

русские люди, образовавшие потом «раскол», не стеснялись (в XVIII веке) твердить, что у греков православие «поисшталось» и стало «пёстрым», но много после (в 40-х годах XIX в.) именно у них искали себе архипастыря для образования своей «Белокриницкой иерархии».

Вывод теперь ясен, что по своей природе православие не покрывается национализмом и не срастается с ним. Оно превышает националистические обособления и, водворяясь среди них, бывает примиряющею стихией. В этом направлении развивается новое воззрение, которое тем замечательнее, что в нем конец далеко ушел от своего начала. Идейными творцами и лучшими выразителями этого мирозерцания в православной России были так называемые «славянофилы». Горячие, искренние и просвещенные поборники всецелой русской самобытности, они в настоящем случае отпоявлялись от доктрин гегелианской философии о господстве антиномического раздвоения, объединяемого в третьем принципе. И если этот закон действует во всемирной истории вообще, то его влияние обязательно и в сфере религиозно-христианской. С этой точки зрения освещается далее и всё положение христианства. Нечто основное, покоряя народы, постепенно дифференцируется националистически, пока на Западе не слагается окончательно в две грандиозные христианские группы — католичества и протестантства. Тут два взаимно отрицающие и противодействующие полюса, в которых целостное христианство преломляется в националистических формах и раздвояется соответственно типическому развитию их. Этот раздор противоборства вызывается не самим единым предметом, а узко-националистическим его восприятием и потому не может оставаться непримиренным, так как иначе пришлось бы признать двойственность в самом основоположительном факторе, чего абсолютно не допускается уже по всесовершенной божественности христианства. Для антиномии католичества и протестантства — объединяющим и поглощающим их объявляется именно православие. В этом своем достоинстве оно должно бы мыслиться безнациональным или сверхнародным. Так это и есть по идее. Однако тогда православие будет чистой отвлеченностью, между тем в истории создают и движут лишь конкретные силы. Посему и православие может быть историческим фактором только в определенном конкретном воплощении, но таковое всегда, везде и непременно бывает национальным, осуществляясь в известном народе, который служит носителем его духа и распространителем его действия. Нация оказывается вместительницею православия по всему содержанию. В «Окружном послании единой, святой, соборной (кафолической) и апостольской Церкви ко всем православным христианам», изданном при Константинопольском патриархе Анфиме VI в мае 1848 г. (в ответ на энциклику папы Пия IX от 6 января 1848 г. с обращением к восточным христиа-

нам) и принятом в России, прямо говорится (в § 17) от имени православия, что «хранитель благочестия у нас есть тело Церкви, т. е. самый народ». Но последний для выполнения подобной миссии должен быть не механическим конгломератом, готовым распасться, а целостным комплексом с заправляющим центром и объединяющим главою. Православие входит здесь в союз с национальным царством и утверждается на нем. Отсюда старинная русская формула, что первый Рим изменил, второй или новый (Константинополь) пал, но им наследовал третий — Москва, четвертому же не бывать. Царство немислимо без царя, который ограждает и символизирует его по всем сторонам, включая, конечно, и православие. Так было в Византии, где императоры фактически являлись насадителями и стражами правотверия, а принципиально усвоили божественное происхождение и церковно-иерархическое достоинство самой своей власти. То же истинно и для России. Здесь — по «Духовному Регламенту», нормирующему церковное устройство от Петра Великого с 20-х годов XVIII столетия, и по Основным законам (статья 42) — «Император, яко Христианский Государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры, и блюститель правотверия и всякаго в Церкви святой благочиния». При Павле I (1796—1801 гг.) даже обнаружались некоторые притязания на церковное главенство для императора. Единение тут самое тесное, ибо выковано исторической жизнью и спаялось в ней до монолитности: Церковь православная исторически создала православного царя в России и обеспечила ему единовластительство, а царь патронировал и оберегал ее, доставляя внутреннее господство и внешнее величие. Православие сливалось с народом в самодержавном Помазаннике. Так в результате всего процесса на почве славянофильских идеалистических концепций вырастал и на практике сложился более конкретный тезис, исповедуемый многими доселе. Это — знаменитая триада: «Православие, Самодержавие и Народность».

В этой формуле доминирующим является религиозный момент, который проникает оба другие, ибо религиозно санкционирует и делает неприкосновенною светскую власть, сообщая нации вселенское предназначение в ее православно-христианской миссии по всей земле. Тем не менее православие по самому своему влиянию фактически посредствуется национальностью и вспомоществуется светским властительством. Конечно, это фактически применимо к православию в его историческом положении, как верно для католичества и протестантства, если первое носит ясный отпечаток латинства в романской своей природе и физиономии, а о втором свидетельствуется (у † Eduard von Hartmann), что оно в «германстве» (Germanentum) даже превосходит само христианство. Но столь интимные сближения всегда грозят отождествлением. Неотразимый пример сему

у всех пред глазами в позднейшем иудействе, где национализм до того возобладал в самой религии, что здесь сначала надо (кровно) приобщиться к народу иудейскому (через обрезание), чтобы потом соучаствовать в его вере и обетованиях. Нечто подобное неотрицаемо и для вышеуказанной триады, хотя никогда не выражалось исторически во всем масштабе и с совершенною типическою отчетливостью. В ней народность не уравнивается без остатка с православием, но всё же служит опорой и вместительницей последнего, почему оно действует и воспринимается под формами ее. Здесь очевидно националистическое ограничение, которое тем резче и теснее, что православие по преимуществу связывается с одним типом государственного устройства, и в данном направлении еще недавно делались в России авторитетные, научно-иерархические попытки догматического оправдания на основании истины Пресвятой Троицы, хотя другие базировались на этом в пользу ограниченной монархии и даже народовластия. Во всяком случае рассматриваемые доктрины или разрешались теоретическою отвлеченностью, или впадали в узкую национализацию. Первое отличалось совершенною расплывчивостью и не представляло самого нужного, ибо лишь говорило о православии, но не показывало и не определяло его в качестве конкретной жизненной силы. Второе грешило обратным, что выдвигало только известное фактическое обнаружение и заслоняло или искажало натуральную сущность, втискивая ее в национальные рамки. Ни там, ни тут не достигалось главного, чтобы выяснить в православии его внутреннюю, эссенциальную природу, которая проявляется «многократно и многообразно», никогда не изменяясь в своей глубине и не исчерпываясь в своей полноте. Взамен сего предлагалось собственно простое описание исторических картин понимания или применения православия, но совсем не оказывалось определения его, как такового.

Сюда относится и третья формула. Она наиболее поверхностна, однако требует упоминания по ее популярности и распространенности, хотя последние приобретаются собственно примитивностью ее. Разумею ходячую сентенцию, что православие есть золотая середина или царский путь между католичеством и протестантством. Нет нужды аргументировать, что этот тезис не годится даже с чисто внешней стороны, ибо по сравнению с примиряемыми крайностями необходимо должен быть позднейшим сам посредствующий для них момент, между тем он почитается и обязательно мыслится раннейшим и независимым, а здесь и возникает единственно важный вопрос: что же такое было православие тогда — без соотношения с этими несуществовавшими противоположностями? Если в данной формуле предлагается наглядно-сравнительная характеристика православия, то она ведет к обезличению его и, пожалуй, к уничтожению. Попробуем отнять у католичества всё, что отри-

цает в нем протестантство, произведя у этого все католические вычитания,— и в итоге у нас почти ничего не останется на долю православия. Выйдет, что последнее потому и не разделяет этих конфессиональных крайностей, что не имеет собственного содержания, обращаясь в беспредметную фикцию. Но идейно и фактически православие претендует на автономную независимость, и потому в нем непременно должна быть доктринальная самобытность, обеспечивающая ему отличительную самостоятельность.

II

По предшествующему обзору очевидно, что православие в равной мере превышает и рамки всякого исторического национализма, и особенности всех конфессиональных разновидностей. По этим свойствам кажется, что, находясь вне исторического движения реальной жизни и конкретной мысли, православие будет какой-то крайней отвлеченностью, близкой к эфемерности. Но фактически оно всегда заявляет и выступает живую стихией в христианском историческом процессе, где всегда действует созидающим образом, не исчерпываясь конкретными формами национального воплощения и конфессионального опознания. Это совсем не идеальная, а всецело реальная сила, которая функционирует с самого возникновения христианского развития, держит его собою и служит животворным регулятором последовательного процесса. Никакая иная точка зрения неприменима кроме той, что православие чувствует себя и представляется живым и жизненным началом со строго индивидуальностью. Теперь и надо найти характеристические черты этой последней. Но в общем описании содержатся все данные для частных определений.

Прежде всего, православие безусловно независимо от всех исторически-национальных осуществлений, а — наоборот — эти питаются и живут им, нимало его не истощая и только подготавливая основу для лучших и более широких применений. Православие с этой стороны есть неисчерпаемая христианская энергия, идущая из первоначала с непрерывностью и никогда не изменявшая себе и не ослабевавшая. Ясно, что по этим своим качествам оно сливается с самим христианством, как благодатно-божественным жизненным фактором. Но в мировой истории христианское течение постепенно разделялось на множество ручейков, иногда настолько отдалявшихся взаимно, что они совершенно забывали о своем общем источнике. Всем этим обособлениям православие противопоставляет себя в достоинстве центрального единства, целостного в своем существе и непреложного при всех исторических перипетиях.

Этот контраст с христианскими исповеданиями решительно утверждает, что в них имеются лишь частные отражения христианства, между тем православие усваивает себе всю его пол-

ноту по бытию и по содержанию. Однако и в первом случае частичное восприятие почитается историческим воплощением целого и фактически реализует его. Естественно, что тут целое принижается до частного и оценивается по этой узкой мерке, совсем ему не тождественной. Целое не захватывается во всю широту, но постигается в частичной ограниченности и по тому самому рисуется несоответственно своему натуральному величию, или неправильно в объективном отношении. Предмет открывается только в части своей и, поглощаясь в ней, обнаруживается односторонне и неверно. Это есть понимание «неправое» по его частичности, которая необходимо бывает ограничением и даже искажением целого, когда старается заменять его, являясь в известный исторический момент единственным фактическим представителем всей христианской целокупности. Наоборот, православие хочет быть полным откровением христианства, чтобы последнее выражалось в нем адекватно и — значит — правильно. В этом смысле православие есть «правое» исповедание — *ὀρθό-δοξία* — потому, что воспроизводит в себе весь разумеемый объект, само видит и другим показывает его в «правильном мнении» по всему предметному богатству и со всеми особенностями. Православие удовлетворяет своей «правой» норме именно тем, что совпадает по всему объему со своим предметом, как он дан фактически и существует независимо. Но таковым является подлинное и первоначальное христианство Господа Спасителя и Его Апостолов, — и православие по преемству сохраняет и вмещает его, применяя и раскрывая среди разных исторических условий.

Так получаем, что по своему внутреннему упованию православие мыслит себя христианством в его изначальной полноте и неповрежденной целостности. Оно принципиально разграничивается от других христианских исповеданий не как истина от заблуждений, а собственно в качестве целого по сравнению с частями. Последние уже выделяются из него и для оправдания и обеспечения своей автономии вынуждаются настаивать на прямом обособлении с резким оттенением своих отличительных свойств и такой несродности, которая исключает смешение и передачу. По самой своей целостности православие не чувствует к сему внутренней надобности, ибо носит в себе все части и не имеет ни нужды, ни желания дифференцироваться от них. В том и специальная его природа, что православие всё в себе содержит и внедряется до тесного гармонического единства всех органов церковного тела. Тогда для него бывает нормальною лишь функция внутреннего сплочения всех частей с господством претворяющей центростремительности и с подавлением всяких уклонений и отпадений. Тут нет объективной расчлененности, а потому не находится ее и субъективно, или в самом вероисповедном самоопределении. С этой точки зрения в православии натуральны собственно вероизложения общего харак-

тера с откровением своего подлинного апостольского содержания, но ничуть не с раздроблением в нем разных элементов. Ведь целому никогда и нигде не могут противостоять и противоставляться известные части, и подобная адверсативность [«противительность». — *Ред.*] мыслима только среди них самих, или со стороны их по отношению к целому. Они расходятся между собою именно по своей частичности и для оправдания самого выделения из целого типически обособляются от него. В контраст сему целое не имеет ни малейшей причины и внутренней потребности нарочито различать себя от частей — по самой непосредственной очевидности этого факта для всех зрячих. Целое искони было прежде частей и всегда остается больше их, для чего не нужно никаких доказательств, которых — естественно — и не дается по собственной инициативе ради своего самоопределения.

В данном свойстве заключается источник своеобразного явления, недостаточно понятого и оцененного в западном инославии. Последнее ищет точных «символических книг» у православия и даже старается помочь ему собранием и изданием таковых. Но в этом кроется большое недоразумение, которое практически переходит уже в заблуждение. На самом деле православие не имеет «символических книг» в техническом смысле, и всякие речи этого рода ведутся лишь крайне условно и приспособительно к конфессиональным западным схемам вопреки природе и истории православия. Оно почитает себя правым или подлинным учением Христовым во всей первоначальности и неповрежденности, а тогда — какая же может быть у него особая отличительная доктрина кроме Евангельско-Христовой?! И сама Церковь православная доселе не употребляет специальных «символических книг», довольствуясь общими традиционными документами вероопределяющего характера. Это мы видим при архиерейском посвящении, где хиротонисуемый во свидетельство своего правоверия прочитывает только древнейшие символы. Но еще решительнее и рельефнее эта черта обнаруживается в «чине православия», поныне совершаемом на литургии в кафедральных соборах в «Неделю православия» (ἡ κυριακὴ ἡ ἐορτὴ τῆς Ὀρθοδοξίας), т. е. в первое воскресенье Великого поста, в память «торжества православия» (19 февраля 842 г.)³ при императрице византийской Феодоре (842—845 гг.). При этом священнослужении лишь отвергаются и осуждаются ложные еретические мнения — с молитвою об обращении и спасении заблуждающихся грешников, а исповеданием веры православной бывает древнецерковное вероизложение. «Последование спасительному откровению» Божью выражается здесь общепринятым «Никео-Цареградским» символом, и именно по отношению к нему громогласно возглашается: «сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди». Далее прибавляется: «Еще же соборы святых

Отец, и их предания и писания Божественному откровению согласная приемлем и утверждаем... Якоже убо пленяющих разум свой в послушание Божественному откровению и подвизающихся за оное ублажаем и восхваляем: тако противящихся сей истине, аще ожидавшему их обращения и раскаяния Господу не раскаяшася, Священному Писанию последующе, и первенствующия Церкви преданий держащеся, отлучаем и анафематствуем».

Православие апеллирует к старым исконно христианским нормам и не указывает для себя особых «символических книг», потому что не имеет ничего символически нового в догматическом отношении по сравнению с эпохой до заключения семи вселенских соборов. Этим показывается, что православие сохраняет и продолжает изначальное апостольское христианство по непосредственному и непрерывному преемству. В историческом течении христианства по вселенной это есть центральный поток, идущий от самого «источника воды живой» и не уклоняющийся на всем своем протяжении до скончания мира. Здесь корень и объяснение всех других принципиальных свойств православия. Если в нем исповедуется достоинство подлинного христианства по соответствию своему оригиналу, то данное качество производится и обеспечивается тем, что всегда удерживается теснейшая неразрывность от последнего — с освобождением ему собственного действия, которое и образует православие в его историческом бытии. Исконное христианство в православии почерпается, доставляется и гарантируется путем преемственного восприятия, когда новое приобретает авторитет христианской изначальности, а она в самой своей старине обнаруживает непрестанную обновляющую живительность. Материальное совершенство сочетается с формальным принципом традиционной преемственности, которая способствует тому, что историческое движение православия на всех стадиях соприкасается со своим основоположительным началом.

Итак, по его внутреннему сознанию и убеждению, православие является подлинным апостольским христианством по прямому наследованию, хотя бы в определенных исторических формах, каких — в духе своей эпохи и условий — не чужды были и первохристианские времена. Но по этой стороне, обезличиваясь совпадением с первохристианством, православие, по-видимому, не разнится от других вероисповеданий и некоторых новейших научно-богословских течений, иногда даже явно рационалистических. Ведь католичество своим именем (от *καθολικός*) говорит о своем божественном универсализме, свойственном Евангелию Христову. А протестантство мотивировалось при возникновении и гордится доселе собственно тем, что, усматривая в католицизме несомненные искажения первоапостольского христианства, хотело возвратиться именно к последнему и устранить все позднейшие наслоения и побочные уклонения. По своей идее

протестантизм должен бы быть и представляться восстановлением изначального, подлинного христианства против католических извращений его. К тому же собственно направлялось и англиканство путем протестантского своего обновления в католичество, принципиально связав свою судьбу с протестантизмом. И если не всеми англиканами признаётся успешность этой попытки, то и у этих скептиков не теряется одинаковая движущая цель, которая проникает их критику и вдохновляет стремления. Нет надобности распространяться об этом, ибо всем известно, сколь часто, громко и энергично раздавались в англиканстве решительные призывы: «назад ко Христу» (Back to Jesus!), хотя бы и чрез труп Апостола Павла (From Paul!). Протестантская наука давно и усердно культивирует эту идею, стараясь рационально отыскать подлинное христианство и возвратить к нему религиозное внимание, которое, будто бы, везде омрачено туманом церковно-исторических модификаций и приращений.

Всюду проповедуются возобновление и восприятие истинного первохристианства в его подлинной целостности. Это по-видимому вполне сходно с самоопределением православия, но скрывает глубочайшее различие. Ничуть не для критики, здесь неуместной и нам совсем не любезной, а просто для выяснения дела позволим себе напомнить, что протестантство родилось при активном пособии научного знания и могущественно способствовало его грандиозному прогрессу. Научное западное богословие является порождением протестантизма и потому может служить для него самою наглядною характеристикой. И вот в этом отношении существенно важно, что протестантская рациональная наука ни во всей современной церковности, ни в предшествующем церковно-историческом развитии не находит более или менее точных воплощений первоначального христианства. Оно, якобы, сразу где-то затерялось и никогда не имело адекватного выражения. В историческом процессе имеются лишь фрагментарные осколки с неполными и нечистыми преломлениями подлинных христианских лучей. Пред нами оказываются только разрозненные христианские материалы, по которым и надо воссоздать изначальное целое. Понятно, что для сего требуется работа научно-рационального творчества, чтобы по туманным очертаниям через тьму веков разглядеть подлинный лик Христов и зарисовать его с реалистическою жизненностью. Для наших целей мы получаем отсюда, что здесь созидающим фактором бывает научный разум, действующий рациональным методом. И как далеко можно уйти по этому пути,— мы хорошо знаем по печальным урокам новейшей протестантской критики. В своих крайних фракциях она не принимает ни одного автентичного изображения Господа Искупителя и всё усвоет таинственному безличному процессу постепенного формирования христианских преданий, отлагавшихся в новозаветных книгах. Частные индивидуальности не играли тут конститутивной роли и для дела

вовсе не нужны, а наука, как и жизнь, не терпит ничего излишнего. Но верное для продолжения процесса должно быть не менее справедливым и по отношению к началу, что для него столь же мало надобен индивидуальный фактор, который ныне прямо устраняется новейшим «религиозно-историческим» знанием от всякого участия в последовательном развитии, где действуют лишь общие законы поступательного движения с дифференциациями, переплетениями, новообразованиями и т. п. В конце концов, при возникновении христианства оказывается совершенная пустота, где нет ни Христа, ни Павла, ни Апостолов.

Этот вывод, конечно, совсем не общепринятый в протестантской науке, но он вовсе и не является для нее чудовищным, ибо представляет только крайнее применение основных ее начал. Тогда для нас неотразимо, что в них принципом христианской реставрации полагается если не прямой рационализм, то непременно чистая рациональность. А при таких условиях для всех ясно без всяких аргументов, что здесь мы имеем самый резкий контраст православию. Оно решительно и исключительно базируется на традиционной преемственности непосредственного восприятия и всецелого сохранения*. По православному самосознанию, подлинное христианство догматически принудительно само по себе, исторически же представляет нечто фактически данное и реально действующее именно в православии. Но искомым не может быть налично существующее. Его нечего открывать, а надо только сохранять в священном благоговении, обязательно для того, что явлено свыше от Бога через Сына в Духе Святом. Момент рациональности христианства для православия бывает вторичным, как разумное постижение и научное оправдание факта, который может быть непосилен для человеческой ограниченности и по своей божественной сущности всегда останется для нее иррациональным (1 Кор. 1, 18 след., 27 сл.; 2, 11 сл., и мн. др.). Православие исповедует с Апостолом Павлом (2 Кор. 4, 13): «имуще той же дух веры, по писанному [Псал. 115, 1]: „веровах, тем же возглаголах“, и мы веруем, тем же и глаголем». Православие есть лишь провозглашение исконного христианства — восприятием его, а не обоснованием, — верую, а не разумом. Последний познаёт именно ве-

* Здесь уместно вспомнить слова известного философа — профессора В. Н. Карпова († 1867, XII, 2), который по случаю пятидесятилетия С.-Петербургской Духовной Академии свидетельствовал, что «она не сделала ни шагу от сокровищницы богооткровенного учения, что этот светильник православной истины в продолжение пятидесятилетнего своего светения не сдвинут с места никакою силою враждебных идей суемудрия или иноверия, но твердо стоит на незыблемом камени исповедания своего. И в настоящий день [— вторник 17 февраля 1859 г.—] Академия воздвигает хоругвь торжества не во имя прогресса, а напротив — во имя неотступного своего пребывания в недрах православной Церкви, на страже апостольских и отеческих вероопределений». См. в сборнике: Пятидесятилетие С.-Петербургской Духовной Академии (СПб., 1859), стр. 36.

рой (Евр. 11, 3: πίστει νοοῦμεν) и в самом рациональном постижении христианства всецело подчиняется его фактическому верховенству, только стараясь осмыслить для себя своими недостаточными средствами.

Христианство рисуется живою действительностью, независимой по бытию и свойствам от человеческого понимания. Конечно, здесь тоже требуется доктринальная точность, но она создается действием самого предмета и потому традиционно передается вместе с ним самим. Отсюда очевидно, что для православия христианство является не учением, а жизнью таинственного общения с Богом во Христе и благодатного обновления от Духа Святого в целокупном братстве верующих, когда все они единением веры с Сыном Божиим усыновляются в Нем Отцу Небесному и затем естественно бывают по благодати братьями между собою. Вот почему в православии доминируют благодатные таинства, обнимая всё человеческое существование по всем сторонам. Они тут не внешний символ, не ритуальный аксессуар, устрояемый, расширяемый и сокращаемый по усмотрению, а необходимая стихия самой живительности христианства, обеспечиваемая иерархическим священством по прямому преемству от Господа Спасителя.

Но бесспорно, что к жизни нельзя реально примкнуть теоретическим зачислением чрез простое рациональное ее признание. Обязательно присоединиться фактическим погружением в нее, как общение отделившегося ручейка восстанавливается лишь сливанием с центральным потоком. Православие гарантирует себе подлинную изначальную христианственность преемственным восприятием, обеспечивающим непрерывное течение, и ни для кого не допускает возможности иных путей и связей. Рациональная реституция [восстановление] подлинного христианства принципиально неприемлема для православия, которое в самом корне не согласно с подобными предпосылками. В них христианство представляется по преимуществу доктриной, если и божественной, то все-таки больше рациональной в качестве особой религиозной концепции, хотя бы даже «богооткровенной». В этом у него совершенная аналогия со всеми другими религиозно-философскими школами и учениями. А по отношению к ним всячески допустимо, что можно приходить к сходным выводам и созерцаниям вполне независимо, почему мыслимы, например, пифагорейцы по убеждениям, вовсе не знавшие Пифагора и его системы по изучению их. Еще проще усвоить по книгам известные религиозно-философские воззрения и стать исповедником их, не будучи в действительных отношениях с самими творцами. По существу так смотрят на христианство и рациональный протестантизм, и научный рационализм, для которых не было бы странным принять за христианина, например, покойного Лихунчана⁴, якобы читавшего Новый Завет, если бы этот «китайский Бисмарк» принял последний, но ограничился теоретическим со-

гласием с ним, не вступая в фактическое единение ни с одною христианскою церковью.

Православие безусловно отвергает этот метод и в самой основе и в смягченных модификациях. В первом отношении предполагается, что какой-нибудь язычник, изучив новозаветные книги, усвоил христианские истины и тем самым сделался бы настоящим христианином — это и неизбежно и нормально по рационалистической логике. Типом второго рода был бы такой случай, что та или иная еретическая община отвергнет свои заблуждения и данным актом *eo ipso* [тем самым] восстановит свое истинно-христианское достоинство. Подобное явление опять же вероятно по рационалистическим взглядам и фактически достаточно иллюстрируется старокатоличеством. Последнее, доказывая и свидетельствуя свою верность догматам и канонам древней нераздельной Церкви семи вселенских соборов, желает и домогается от православия прямого церковного признания его помимо и вне присоединения к какой-нибудь из существующих православных церквей. Предлагается и требуется не собственно воссоединение, какое было, например, в 1898 г. в России с сиро-халдейскими несторианами (айсорами), присоединившимися в С.-Петербурге (25 марта) в лице своего главы покойного епископа Супурганского Мар-Ионы, а лишь взаимообщение, столь несоответственно практикуемое на Западе (во всяких *Intercommunion's*). Доселе эти старокатолические притязания не имели успеха и вполне справедливо встречали решительный отказ. И со стороны православия здесь не было и нет ни надменности, ни каприза, ибо это вызывается самим существом дела, — и старокатолики, добиваясь совсем иного отношения, обнаруживают наглядно, что они пока не проникли жизненно в глубину православия и не срослись с ним по духу в своем христианском строении, которое продолжает оставаться у них рационально-западным. Немыслимо получить воду из недостижимого источника, не обратившись к текущей из него реке, и без ее посредства нельзя войти в единение с ним. Православие есть благодатно-христианская жизнь, — и преимуществами последней можно фактически воспользоваться совсем не теоретическим познанием или отвлеченным зачислением, а исключительно живым реальным союзом, когда к ней сначала примыкают и потом уже почерпают отсюда все блага.

Необходимое бывает для всех равно обязательным и ни для кого не служит к господству или уничтожению. В этом отношении православие предъявляет лишь свойственное его природе, которою и определяются его отношения ко всем христианским исповеданиям. По прямой апостольской преемственности оно представляется традиционно-воспринятым и неповрежденно-хранимым христианством в его изначальной жизненной целостности. Конфессиональные группы выделяют в ней частные стороны

и развивают систематически, но почерпают свою силу именно в производящем целом и взаимно сближаются между собою чрез него. Православие ничуть не отрицает у них этой родственной связи с собою и потому вовсе не покушается на их христианское достоинство. Его отличие заключается не в своеобразной обособленности, требующей приспособления к себе, а во всеобъемлющем существе, по которому оно, будучи христиански божественным и универсальным, бывает кафолическим (*καθολικός*) или вселенским (*οἰκουμένης*). По таким своим качествам православие не вытесняет другие исповедания, захватывая у них принадлежащие места, но лишь срастворяет их в себе постольку, поскольку наравне с ними само поглощается в божественном океане возрождающей, спасающей и животворящей благодати Христовой. Посему православие, богатое подвигами апостольского миссионерства, чуждо прозелитической пропаганды и никогда не было энергично-активным на этом скользком поприще. Оно возвышалось над другими исповеданиями не по надмению для подчинения всех под ноги свои, а именно по присущему его природе сознанию отношения основного целого к производным частям. Православие призывает к единству с собою лишь ради своего единства со Христом в преемственно сохраняемой, неповрежденно содержимой и благодатно действующей истине божественной. И на его знамени сияют одни эти святые слова:

«Сия вера апостольская, сия вера отеческая,
сия вера православная, сия вера вселенную утверди!»

С.-Петербург,
1913, III, 3(16) — 1-е воскресенье Великого
поста, «Неделя Православия»

Примечания редактора

¹ Фанариоты — обитатели греческого христианского квартала в Стамбуле; в более узком смысле — сторонники взглядов Константинопольской Церкви и Патриархии.

² Этнарх — начальник, правитель, вожь народа.

³ Эта дата, весьма распространенная прежде, вызвала в конце прошлого века серьезные возражения (см. об этом у Васильева А. А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. СПб., 1900, Приложения, с. 142—146: О годе Восстановления Православия; Православная богословская энциклопедия под ред. А. П. Лопухина, т. III, Пг., 1902, кол. 394—395), и событие «Торжество православия» датируют ныне вполне обоснованно 11 марта 843 года (см. примечание А. Бриллиантова на с. 578 четвертого тома «Лекций по истории древней Церкви» проф. В. В. Болотова, Пг., 1918).

⁴ Ли Хун-чжан (1823—1901) — государственный деятель Китая, проводивший, в частности, политику «подражания Западу».

*Проф. Д. В. ПОСПЕЛОВСКИЙ,
Университет Западного Онтарио, Канада*

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОГО ЦЕРКОВНОГО ЗАРУБЕЖЬЯ *

В период гражданской войны [X.1917—X.1922] Русская Православная Церковь силою обстоятельств была разделена фронтами физически и политически, хотя еще и не юрисдикционно, на ту ее часть, которая была в руках красных, и те части, которые пребывали под разными белыми армиями или в условиях сменяемости власти — от белых до местных национальных сил, как на Украине.

Поскольку Московским Собором и Патриархом Тихоном на место убитого 26 янв./8 февр. 1918 г. митрополита Киевского Владимира был назначен избранный в Киеве в мае 1918 г. митрополит Антоний Храповицкий; будущий экзарх Московского Патриарха в Западной Европе Евлогий был архиепископом Волынским уже с 1914 г., а митрополит Платон был Херсонским и Одесским с февраля 1918 г., то именно эти лица станут самыми видными деятелями эмигрантских церковных течений, уйдя в зарубежье вместе с остатками белых армий.

Если учесть, что при выборах патриарха на Поместном Соборе 1917 года наибольшее число голосов было подано за митрополита, тогда еще архиепископа, Антония, который к тому же пользовался большой известностью и славой как богослов во всем православном мире, то станет понятным, почему стратегия и деятельность митрополита Антония в зарубежье сыграет такую роковую роль в церковных раздорах.

* Несколько сокращенный текст четырех лекций («Московская Патриархия и русское зарубежье», «Расколы углубляются», «Вторая мировая война и после нее», «Американское православие», «Зарубежный Синод» и «Московская Патриархия»), читанных автором летом 1991 года в Ленинградской духовной академии, Московской духовной академии и Костромской духовной семинарии.

Данный текст, просмотренный и исправленный автором, печатается с согласия проф.-прот. Владимира Сорокина, ректора Ленинградской духовной академии, которой Д. В. Поспеловский предоставил приоритетное право публикации упомянутых лекций. Ленинградская духовная академия публикует эти лекции в своем журнале «Христианское чтение» — так будет называться с № 4 журнал «Вестник Ленинградской духовной академии». — *Ред.*, 18.VI.1991.

Употребляемые в этой статье сокращения: архиеп. — архиепископ; м. — митрополит; н. с. (при датах) — по новому стилю; п. — патриарх; РПЦ — Русская Православная Церковь.

Судьба м. Антония и архиеп. Евлогия, даже в условиях превратностей гражданской войны, была несколько необычной. Оба они были арестованы петлюровцами в Киеве в декабре 1918 года и отправлены в монастырскую тюрьму, сначала к униатам в Галицию, а позднее к польским католикам в Краков. Через девять месяцев, под давлением союзников, поляки освободили обоих архиереев и они были отправлены в Новороссийск. Естественно, м. Антоний отправился с белыми войсками в Киев на свою кафедру, а поскольку до Волыни белые не дошли, архиеп. Евлогий остался на Кубани, принимая участие в работах Временного Высшего Церковного управления, созданного в мае 1919 года Ставропольским «собором», в котором участвовали все находившиеся в наличии на юге России бывшие участники Московского Собора.

Такое же Временное управление существовало у Колчака в Сибири. Но там с окончанием гражданской войны оно прекратило свое существование, так как часть епископата и приходского духовенства эвакуировалась с остатками сибирских белых в Маньчжурию и Китай. Там они основывали храмы и продолжали служить, сознавая себя частью РПЦ, пока остатки, вернее часть остатков ВВЦУ юга России не преобразилась в Высшее заграничное церковное управление, переименованное в 1922 году в Зарубежный Синод РПЦ. Видя, очевидно, легитимность преемственности этого учреждения, известного также под именем Карловацкого Синода, от Управления Юга России, епископат Маньчжурии и Китая признал его. Таким образом, с самого начала мы видим две основные географические точки карловчан — Сербия и Маньчжурия.

Остановимся на вопросе преемственности и каноничности будущего Карловацкого Синода. Карловацкие претензии каноничности опираются на Постановление Патриарха Тихона и его Синода от 20 ноября 1920 г. н. с., известного как постановление о временных автокефалиях. В нем говорилось, что в случае невозможности поддержания контактов с Патриархией оторванные от центра епархии должны войти в контакт друг с другом и образовать временные управления для своей территории. Если же у епархиального архиерея нет возможности поддерживать постоянный контакт даже с соседними епархиями, пусть он «воспринимает на себя всю полноту власти». Если такое положение станет затяжным, временно автокефальным архиереям рекомендуется возвести своих викарных в епархиальные архиереи, предоставляя им самые широкие полномочия самоуправления.

Как видим, это постановление задним числом полностью узаконивало самостоятельные церковные управления на территориях, занятых белыми. Более того, хотя Патриарх Тихон, как мы знаем, отказался благословить Белое движение и осуждал тех священнослужителей, которые демонстративно становились на

сторону одной из воюющих сторон в гражданской войне, он и до постановления об автокефалиях признавал рукоположения и назначения, сделанные «белофильскими» церковными администрациями. Ясно и то, что Патриарх имел в виду только свою каноническую территорию, когда разрешал своим архиереям временные автокефалии. Однако остается загадкой, почему постановление было выпущено в день эвакуации последних белых частей из Крыма. Вероятно оно было предназначено к применению на оторвавшихся бывших частях Российской империи — Польше, Прибалтике, например, а возможно также и на территориях, где не было местных православных церквей. Не мог он распространять действие постановления на канонические территории, например, сербского или константинопольского патриархатов; а именно так толкуют это постановление карловчане, оправдывая свои действия в эмиграции.

Не менее неубедительны карловацкие претензии, что Заграничное церковное управление является непосредственным преемником ВВЦУ Юга России. Дело в том, что митрополит Антоний и около десятка архиереев эмигрировало с деникинцами в Константинополь в то время, когда Врангель еще был в Крыму, и там образовалось по ноябрьскому патриаршему постановлению Крымское церковное управление, подчиненное местному епархиальному архиерею, который при эвакуации остался в Крыму.

После окончательной эвакуации в Константинополе оказалось 4 епископа из членов Ставропольского и Крымского церковных управлений. Кстати, неясно, имел ли какое-либо отношение к Ставропольскому управлению м. Антоний — ведь в мае 1919 года он был еще в польском плену, а прибыв в Россию, отправился на свою кафедру в Киев. Только эмигрировав из Киева в конце 1919 года, он короткое время был правящим митрополитом Кубанской епархии. Как бы то ни было, идея создания центрального церковного управления в эмиграции принадлежала архиепископу Вениамину Федченкову, возглавлявшему в Крыму военное духовенство Врангелевской армии, тому самому Федченкову, который позднее станет экзархом Московской патриархии в Америке. Когда он предложил м. Антонию создать такое управление для эмиграции, митрополит реагировал отрицательно, грубо сказав: «Только последний дурак может мечтать о создании отдельного церковного управления на канонической территории Патриарха Вселенского». Но вскоре он дал себя уломать, и во главе с ним церковная делегация отправилась к местоблюстителю Патриарха Вселенского. Речь в тот момент шла лишь о церковном окормлении почти миллиона русских людей в Константинополе, окрестных городах и на островах. И вот Константинопольская патриархия, не уведомив об этом Патриарха Тихона и не спросив его разрешения, бе-

рет на себя роль распорядителя церковными делами и функциями епископов, Константинополю не принадлежащих и канонического отпуска от своего патриарха не получивших. Константинополь разрешает м. Антонию создать Временное Высшее Русское церковное управление за границей «для окормления русских общин за рубежом, как в православных... так и неправославных странах, под высочайшим омофором Вселенского Патриархата», причем за патриархатом остается и вся судебная власть. Следовательно, речь шла на самом деле о подчинении зарубежного церковного управления Патриархату Вселенскому с правами широкой внутренней автономии. Следует отметить, что когда по своем выходе из тюрьмы в 1923 году Патриарх Тихон в послании повторно запрещает Карловацкий Синод, он там подчеркивает, что предшествовавшее Синоду Временное Высшее церковное управление было создано Константинопольским патриархатом без его, Патриарха Тихона, ведома.

Как видим, с самого возникновения своего это Управление и само его создание нарушают все канонические основы. Вряд ли стоит еще напоминать, что по церковным канонам епископ, покинувший свою паству, теряет все свои архиерейские полномочия, покуда его не примет в свои ряды и даст назначение иерархия той страны, куда он прибыл, и если у него есть отпускная грамота.

Но нарушения канонов новоиспеченным константинопольским ВВРЦУ за границей на этом не окончились. В 1921 году стараниями уже жившего в это время в Сербии архиеп. Евлогия, по приглашению Сербской Церкви всё константинопольское русское церковное управление перебирается в Сербию, в Сремские Карловцы, не спрося никакого разрешения у Константинопольского патриархата. Приехав в Сербию, пользуясь радушием сербского епископата, предоставившего русским иерархам полную свободу действий в русских церковных делах, митрополит Антоний и его окружение уже начинают действовать совершенно независимо как некая высшая церковная власть для эмиграции.

В январе 1920 г., несколько ранее митрополита Антония, эвакуируется из Новороссийска архиепископ Евлогий (Георгиевский). Встретившийся ему сербский дипломатический представитель приглашает его в Сербию, куда Евлогий и прибывает. Он служит в сербских храмах, пользуясь дружбой и гостеприимством сербского духовенства, и с осени 1920 года преподает Закон Божий в созданном в Белой Церкви, что недалеко от Белграда, русском институте благородных девиц.

В апреле 1921 г. архиепископ Евлогий получает от ВВРЦУ из Константинополя, за подписью его председателя м. Антония, назначение быть управляющим всеми западно-европейскими русскими приходами «на правах епархиального архиерея». При-

чем в приписке указано, что решение о таковом его назначении было принято еще «2/15 октября 1920 г. в Симферополе», т. е. автокефальным учреждением на канонической территории Московского патриархата, устроенным в соответствии с патриаршим указом от 20-го ноября. Эту подробность важно запомнить, ибо она указывает на каноническую основу назначения архиеп. Евлогия с самого начала. Однако ряд священников в Западной Европе отнёсся с недоверием к правомочности этого назначения. Тогда архиепископом Евлогием и одним из западноевропейских священников были посланы запросы через Финляндию митрополиту Вениамину Петроградскому, который по положению ведал русскими заграничными приходами (вернее — посольскими церквями). И вот в начале марта пришло постановление Патриарха и его Синода о назначении архиеп. Евлогия управляющим русскими приходами Западной Европы с возведением его в сан митрополита (Постановление от 14/27 января 1922 г.). Таким образом, м. Евлогий становится единственным канонически полномочным среди всего зарубежного русского епископата в Европе.

Вторым канонически назначенным на свой новый пост — а именно, возглавителем североамериканской паствы — будет митрополит Платон. История Православной Церкви в Америке, конечно, сильно отличается от истории европейского рассеяния. Во-первых, православие в Америке появилось в конце 18-го века как миссия для американских туземцев на Аляске. Центр американского православия сдвинулся на основную территорию США, а частично и Канады, лишь к концу 19-го века, с волнами экономической эмиграции из Австро-Венгрии, Балкан и Ближнего Востока и только в очень незначительной степени из Российской империи. Самый большой толчок к росту православия в Америке был переход больше сотни тысяч униатов в православие в Америке и Канаде в последние два десятилетия перед Первой мировой войной. Кстати, именно возвращавшиеся домой после нескольких лет в Америке новоправославные галичане, лемки и карпатороссы больше всего способствовали возрождению православия в этих районах. И только незначительная часть белых эмигрантов вкрапилась в эту многонациональную православную массу в Северной Америке в 20-е годы.

Иными словами, американское православие было всегда многонациональным, в котором чисто русский элемент был численно совсем незначительным, во всяком случае до конца Второй мировой войны, после которой на Североамериканский континент прибыло сотни полторы тысяч русских «ди-пи» — беженцев из лагерей перемещенных лиц в Германии, Австрии и Италии, а также та часть русской эмиграции в Китае и Маньчжурии, которая предпочла новую эмиграцию возвращению в СССР.

Но поскольку миссия в Америке была начата Синодом в Петербурге, то до самой революции, в основном, сохранялось единство иерархии, правящий епископ назначался петербургским Синодом, щедрые дотации шли оттуда же, как и основной контингент духовенства. Всё это рухнуло с революцией в России и прекращением дотаций. Правивший тогда северо-американский архиепископ Александр (Немоловский), заменявший уехавшего на Московский Собор Евдокима — который позднее примкнет к обновленцам и в Америку не вернется — растерялся, не сумел поставить Церковь на «хозрасчет», начал закладывать церкви и особенно церковные дома под залог, а нерусским священнослужителям советовал связаться со своими материями-церквями, так как русские о них заботиться больше не могут. Так началось юрисдикционное дробление в Америке, и только с этим национальным обособлением Православно-Кафолическая Церковь начала называть себя официально Русской.

Финансово Церковь в этот период спас последний русский посол Бахметьев, давший большую субсидию из личных средств, а затем братства мирян выкупили заложенные церкви, после чего на многие десятилетия у православных мирян Америки оставалось острое чувство недоверия к епископату.

Вот в такую обстановку прибыл в 1921 году митрополит Платон (Рождественский), бывший Одесский. Назначило его туда в 1920 году еще Высшее Церковное Управление на Юге России. Как и Евлогий, митр. Платон запросил Патриарха Тихона одобрить такое назначение. И вот 3-го мая вернувшийся из Москвы и встречавшийся там с Патриархом американский общественный деятель Колтон передал м. Платону устное подтверждение Патриарха о назначении Платона на северо-американскую кафедру. К тому же, в июне 1922 г. сам архиеп. Александр обратился с письмом к м. Платону с просьбой взять на себя управление американской паствой. Сам же архиеп. Александр отбывал в Европу, где позднее возглавил Бельгийскую епархию у м. Евлогия, а после Второй мировой войны перешел в юрисдикцию Московской Патриархии. После выхода из тюрьмы Патриарх Тихон прислал Платону указ о его назначении от 29 сентября 1923 г., в котором упоминает о первоначальном своем назначении Платона на пост главы Северо-Американской епархии еще 14/27 апреля 1922 г. Таким образом, только у двух руководящих митрополитов в эмиграции прерогативы власти были строго каноническими, исходили от Московской Патриархии. Следовательно, когда возникает в 1922 году Карловацкий Синод, эти два митрополита, Евлогий и Платон, совершенно справедливо подчеркивают, что они могут только добровольно сотрудничать с Карловацким Синодом, а не подчиняться ему, ибо они назначены Москвой, не признающей Карловацкого Синода, а не этим Синодом или его пред-

шественником — Константинопольским Временным Высшим Управлением. Итак, мы подошли к роковому Карловацкому Собору 1921 года.

Ранней осенью 1921 года в баварском альпийском курорте Бад-Райхенхалль состоялся учредительный съезд Высшего монархического совета, на который были приглашены митрополиты Антоний и Евлогий. Эти крайне правые монархисты-легитимисты насторожили м. Евлогия своими суждениями о том, что Московский Собор и все его постановления недействительны, так как не были утверждены императором, и вообще желанием подчинить Церковь монархической политике, снова сделать ее инструментом гражданской власти. Хотя ВМС и избрал м. Антония почетным председателем, а Евлогия — его заместителем, на съезде реальный председатель Крупенский не допустил м. Евлогия сделать доклад, хотя именно ему поручил ВМС организовать комиссию по церковным вопросам на съезде. Почувствовав, что ему там нечего делать, еще до конца съезда м. Евлогий уехал освящать новый храм в Брюккенау под Киссингеном. Надо сказать, что в том же 1921 году Высший монархический совет (естественно, без ведома м. Евлогия, а вероятно и м. Антония) вошел в контакт с Гитлером через его главного идеолога Альфреда Розенберга, прибалтийского немца и бывшего офицера-добровольца Российской императорской армии. Как показывают документы, члены ВМС помогли Розенбергу финансово в покупке и ведении первой нацистской газеты, «Фёлькишер беобахтер», печатали в ней свои антисемитские статьи и вели с Гитлером переговоры о совместной борьбе против большевизма, о поддержке Гитлером подготовки православного духовенства на территории Германии, если он придет к власти, для миссионерства в будущей России¹.

Уже в это время м. Евлогий заметил некоторые признаки недоверия к себе в крайне правых кругах. Задним числом он это объясняет тем, что он защищал чисто церковные позиции и был противником подчинения Церкви политике, а также тем, что не удовлетворившись распоряжением м. Антония о своем назначении в Западную Европу и заручившись назначением со стороны Патриарха, он поставил под сомнение каноничность ВЦУЗ. Его подозрения подтвердились как накануне Карловацкого съезда, так и на самом этом съезде или соборе. М. Евлогий пишет, что пока он возился с получением виз, «остальные делегаты незаметно уехали. Была какая-то политика, чтобы опередить меня и чтобы я не попал к началу съезда...» Ни в какие органы, руководящие съездом, м. Евлогий не попал. Напротив, если председателем был выбран м. Антоний, то одним

¹ *Файерсайд*, 59 и 77 сс.; *Буллок*, с. 79. См. эти книги в перечне использованной литературы.

из четырех вице-председателей был Крупенский, председатель ВМС. Именно он задал политический тон и провел политическую программу ВМС на съезде, который к приезду м. Евлогия уже переименовал себя во Всеаграничный Русский Собор. Как пишет м. Евлогий, церковные вопросы проходили на съезде быстро и без особых обсуждений. Главным политическим моментом была предложенная монархистами из ВМС резолюция о восстановлении дома Романовых на российском престоле, как цели зарубежной Церкви. Причем, черносотенец Марков Второй, сделавший по этому поводу доклад, доказывал, что «Дом Романовых продолжает царствовать в России», что эта позиция является не только голосом церковных эмигрантов, но всего русского народа и всей Церкви в России, так как только зарубежная часть, будучи свободной, может говорить от имени всей Русской Церкви.

М. Евлогий протестовал против этой резолюции, как несвоевременной, утверждая, что этой резолюцией «мы отягчим положение. Патриарху и так уже тяжело». За это на него набросились монархисты. При голосовании, из 89 участников 34 отказались от голосования, в том числе м. Евлогий, архиеп. Анастасий (будущий глава Зарубежного Синода) и еще 4 епископа, т. е. половина всех присутствовавших архиереев и абсолютное большинство священников, подав мотивированное заявление о том, что они считают эту резолюцию вообще неуместной на церковном соборе, так как она носит чисто политический характер. Пятьдесят один делегат проголосовал за резолюцию. За, как уже было сказано, голосовала ровно половина архиереев и большинство мирян, в основном членов Высшего монархического совета. Дело в том, что помимо всех находившихся за рубежом членов Московского Собора, членов ВЦУ за границей и делегатов от приходов, на собор были также кооптированы лично м. Антонием некоторые участники съезда ВМС, которые не попали бы на собор ни по каким другим законным каналам; а на соборе уже м. Антоний предоставил всем присутствующим равное право голоса. Какая ирония: ведь тот же м. Антоний еще в 1904 г. решительно протестовал против участия не только мирян, но и приходского духовенства в Поместном Соборе, в крайнем случае соглашаясь только на предоставление некоторым священникам права совещательного голоса, а теперь он предоставлял равные решающие права всем участникам, даже тем, которые представляли только политическую партию, а никак не Церковь!

Резолюция, названная «Соборным посланием к Русскому народу» и начинающаяся словами «Да вернет Господь Бог на Всероссийский престол Помазанника... из Дома Романовых», прошла голосами мирян, т. е. голосами представителей политической партии под названием Высший монархический совет,

но роковое ее значение для Русской Церкви именно в том, что прикрывалась она громкими словами соборного голоса, соборного послания, как бы этим бросая ответственность за нее и на Патриарха, и особенно на митрополита Петроградского, который по положению исторически был ответствен за русские приходы за рубежом. Известный канонист профессор Стратонов напоминает, что в Положении о карловацком съезде (соборе) «определенно было сказано, что собрание во всех отношениях признает над собой полную власть Патриарха Московского». Именно за это ухватилась советская печать в это время и начала всячески раздувать связь Московской Патриархии с карловчанами.

Победив с монархическим посланием, политики теперь смогли запросто отстранить от дел оппозицию, захватить всю власть в свои руки. И вот перед закрытием собора политиканствующее большинство, при одобрении м. Антония, поручает новоутвержденному заграничному Церковному управлению разработать обращение к Генуэзской конференции с призывом предпринять международный крестовый поход против советской власти². Стратонов указывает и на противоканоничность этих постановлений в том смысле, что 34-е правило Апостольское и 9-е правило Антиохийского собора запрещают отдельным епископам принимать решения помимо воли своего митрополита или патриарха по вопросам, выходящим за рамки собственных епархий. Следовательно, никаких резолюций относящихся к судьбам всей России без воли Патриарха Тихона карловчане принимать не имели права.

Получив сведения о решениях Карловацкого собора (все его политические резолюции были напечатаны в 1921 г. в московском «Новом времени»), Патриарх Тихон запросил письменного мнения наиболее видных иерархов в России. По словам Стратонова, «все отзывы преосвященных об указанных актах были совершенно отрицательного характера». Соединенное собрание патриарших Синода и Высшего церковного совета, продолжает Стратонов, «признало, что ни послание, ни обращение Карловацкого собора не выражают голоса Русской Церкви, и вынесло категорическое постановление о закрытии Заграничного церковного управления». Резолюция об этом, подписанная Патриархом, была отправлена в Карловцы 5 мая 1922. Патриарх требовал немедленно распустить эмигрантское ВЦУ и всю

² Это утверждает Стратонов, по официальным документам карловчан. Проф. С. Троицкий указывает, однако, что Карловацкий «Собор» закрылся 2 декабря, а первое официальное сообщение в печати о предстоящей Генуэзской конференции появилось лишь в январе 1922 г. Троицкий считает, что карловчане фальсифицировали дату решения о Послании Генуэзской конференции, чтобы придать соборный характер келейному решению политиканов, захвативших власть в Карловацкой канцелярии.

полноту власти над всеми русскими эмигрантскими приходами в Европе передать митрополиту Евлогию.

И тут Евлогий не выдержал характера, как он сам признается. Во-первых, Евлогий написал письмо м. Антонию, в котором, согласно карловацким источникам, он успокаивал м. Антония, что Патриарх Тихон несвободен и быть может его постановление не следует исполнять дословно³. О последствиях м. Евлогий пишет так: «в ответ — телеграмма: „Воля Патриарха должна быть исполнена, приезжайте немедленно“».

Болезнь задержала митрополита Евлогия на 4 недели. По прибытии в Карловцы он обнаружил, что канцелярия м. Антония уже склонялась игнорировать волю Патриарха под предлогом его несвободы. Так же проголосовало и большинство членов ВЦУ, но архиепископ Анастасий (Грибановский) и еп. Вениамин настаивали на выполнении воли Патриарха. Анастасий предлагал м. Евлогию временно взять на себя обязанности председателя, сохраняя существующий Синод, но распустив ВЦУ, а через год собрать новый Собор для устройства новой системы администрации. Епископ Вениамин, однако, настаивал на немедленной передаче всей власти м. Евлогию, упразднении всех учреждений ВЦУ и предоставлении Евлогию самому решать вопрос дальнейшего формирования управления РПЦ за рубежом — воля Патриарха должна быть выполнена дословно, считал Вениамин. Но, как пишет м. Евлогий, «я, ...во имя любви к митрополиту Антонию, старейшему зарубежному иерарху, с которым меня связывала долголетняя дружба, ...пренебрег ...волей Патриарха. В этом была моя великая ошибка, мой большой грех перед Богом, перед Матерью-Русской Церковью и перед святейшим Патриархом, и в этом заключалась главная причина... и источник всех дальнейших нестроений в жизни зарубежной Церкви».

И пользуясь формулой в приказе Патриарха о том, что взяв «временное управление русскими заграничными приходами» в свои руки, Евлогию поручается «представить соображения о порядке управления названными церквами», м. Евлогий уговаривает м. Антония остаться председательствующим в некой новой системе автономных зарубежных епархий, которую он, Евлогий, и берётся разработать. На этом и постановили, хотя м. Антоний сразу выразил готовность уйти в отставку простым монахом на Афон.

Цитируем дальше по м. Евлогию: «На съезде архиереев в сентябре 1922 г. ...было постановлено воле Патриарха подчиниться, и Высшее Церковное управление было упразднено. После этого роспуска, хоть я и мог бы (и даже должен был) сосредоточить в своих руках всю полноту власти, но я не захо-

³ В своих мемуарах м. Евлогий не раскрывает содержания письма.

тел пользоваться единолично этою полнотою... я взял на себя разработку дальнейшего, уже окончательного, плана управления РПЦ за границей».

Распустив ВЦУ, этот съезд создал на его месте Синод епископов. Разница была в том, что в него вошли два мирянина, которые имелись в составе ВЦУ. К 1923 г. проект м. Евлогия был готов. По нему намечалось создать 4 независимых друг от друга митрополичьих округа: Западноевропейский с центром в Париже, Восточноевропейский с центром в Югославии, Дальневосточный с центром в Харбине и Североамериканский. Представители или правящие митрополиты этих округов съезжались бы раз в год для совместного рассмотрения общих вопросов и вынесения по ним соборных решений, для координации своей деятельности и для взаимной информации. В этой системе потребность в Карловацком Синоде, как постоянно действующем органе, отпадала; но м. Антоний, как старший среди равных, оставался бы постоянным председателем на этих ежегодных епископских съездах. Но этот проект не был принят. Вместо него прошел карловацкий, по которому Синод не упразднялся, ему подчинялись все церкви Дальнего Востока и Балкан; Западная Европа определялась м. Евлогию, как автономный округ, и предполагалось, что автономии также запросит для Америки отсутствующий м. Платон. Синод оставался как постоянно действующее учреждение между ежегодными соборами епископов. Не вмешиваясь в дела автономных округов, он остается последней апелляционной инстанцией и арбитром. Затем было добавлено, чтобы в Западноевропейский округ были назначены викарные епископы с широкими правами. Так, не мытьем так катаньем, делались попытки урезывать власть м. Евлогия.

На этом соборе м. Евлогию еще удалось отстоять положение о том, что вся эмигрантская Церковь остается в подчинении у Московской Патриархии, хотя карловчанами делались попытки отклонить эту формулировку и провозгласить Карловацкий Синод высшей церковной властью за границей, временно независимой от Москвы. Большинство голосов одобрило предложение лишить м. Евлогия автономии и подчинить его полностью Синоду. М. Евлогий отверг это постановление, заявив, что Синод неправомошен принимать такие решения, так как он был назначен не Синодом, а п. Тихоном управлять всеми зарубежными церквами в Европе и его прерогативы исходят от Патриарха, а не от карловчан. «Собор» был вынужден взять обратно свое постановление; но всё же вынес постановление, обязавшее м. Евлогия «отчислять 50% доходов с православных церквей в Аргентине в пользу Архиерейского Синода», тем самым утверждая себя как высшую церковную власть за рубежом.

В том же 1924 г. вне соборных заседаний Синод постановляет, что поскольку Московский Патриарх несвободен, впредь

Синодом будут приниматься только те патриаршие распоряжения, которые не будут противоречить направлению и решениям Синода; т. е. всё-таки Карловацкий Синод присвоил себе де-факто права автокефальной Церкви.

Если бы карловацких политиков действительно беспокоили судьбы Русской Церкви, они должны были бы пересмотреть свои позиции после суда и расстрела м. Вениамина и ареста п. Тихона — в обоих случаях в агитации советской прессы против них, так сказать для подготовки общественного мнения, усиленно выдвигались утверждения о связях с карловчанами, цитировались заявления м. Антония о том, что карловчане действуют от имени Патриарха; в «Новом времени» Указ Патриарха Тихона от 5 мая 1922 г. был напечатан рядом с посланиями карловчан о монархии и о крестовом походе, и утверждалось, что резолюция Патриарха о роспуске эмигрантского ВЦУ неискренна, оппортунистична и вызвана только страхом расправы... Из карловчан один лишь архиеп. Анастасий в личном письме кн. Григорию Трубецкому писал: «Карловцы... приобретут себе навсегда негативную память... после суда над Святейшим Патриархом».

Суда над Патриархом, как мы знаем, не было, но вышедши на свободу, Патриарх в своих посланиях повторил осуждение политиканства карловчан и снова требовал роспуска карловацкого Синода. И наконец в апреле 1925 года, сразу после кончины Патриарха, появилось его «Завещательное послание», которое по духу почти ничем не отличалось от так наз. Декларации лояльности м. Сергия 1927 года. Послание говорит о горячей молитве «о ниспослании помощи Рабоче-крестьянской власти в ее трудах для общенародного блага», призывает тех пастырей и мирян, которые не могут примириться с новым строем, отойти от участия в управлении Церковью, обещает создать специальную церковную комиссию для расследования и отстранения от церковной деятельности упорствующих в политической непримиримости к сов. власти. Послание особенно обрушивается на Карловацкий Синод, требуя его немедленного роспуска за политиканство, вредящее Церкви в России. «Особой комиссии мы поручаем обследовать деяния бежавших за границу архипастырей и пастырей и, в особенности, митрополитов: Антония, бывшего Киевского, Платона, бывшего Одесского, и других...» Завещание требовало, чтобы названные архипастыри были готовы явиться в Россию, чтобы предстать перед этой комиссией и дать показания.

Не будем касаться нереальности требования вернуться на родину в те годы. Ясно, что Патриарх этого и не ожидал, тем более, что нет никаких данных даже о существовании такой комиссии. Смысл этих строк был другой: прекратите ваше эмигрантское политиканство, разве вы не понимаете, каким допол-

нительным риску и страданиям вы подвергаете вашей деятельностью Церковь на Родине? Если вы не собираетесь возвращаться в СССР, зная, что это жизнеопасно, то как вы смее подвергать нас, здесь живущих, такой же опасности!

Но карловчанами не был услышан и этот голос. Официальный ответ м. Антония утверждал, что это фальшивка ГПУ, и подпись поддельная. В отличие от своего начальника, его будущий преемник архиеп. Анастасий писал в другом личном письме Трубецкому: «Вы спросите, на чем основана моя уверенность в подлинности „завещания“ ...Патриарха? На внутренней его логике, отвечающей направлению мыслей и действий Св. Патриарха в последние годы...: никаких уступок в области веры и канонов, но подчинение не за страх, а за совесть Советской власти, как попущенной волей Божией... Всё послание проникнуто искренним желанием блага Церкви — и потому, конечно, оно не могло выйти от большевиков».

Казалось бы самым надежным источником относительно подлинности или неподлинности «Завещательного послания» п. Тихона мог бы быть профессор-протоиерей Василий Виноградов, бывший в те годы секретарем правления Московской епархии и членом Высшего церковного совета, пока он существовал. Подлинность основного текста документа о. Василий подтверждает, но о деталях у него две противоречащие друг другу версии: одна в его письмах 1947 г. из Западной Германии в Америку епископу Иоанну Сан-Францисскому (тогда еще Бруклинскому) Шаховскому, другая — в посмертно изданной карловацким Синодом в 1959 г. его книге — «О некоторых важнейших моментах последнего периода жизни и деятельности св. патриарха Тихона».

Поскольку, пишет о. Виноградов, в послании говорится не о смерти, а о том, что п. Тихон намерен делать по выздоровлении — например, с запрещенным им и неподчиняющимся его распоряжениям карловацким Синодом — оно писалось не в качестве завещания, а как очередная версия патриаршей декларации лояльности, требуемой ГПУ как условие легализации РПЦ. Дальше идут расхождения между письмами 47-го года и книгой. В письмах покойный о. Виноградов жалуется на митрополита Анастасия — так изменившегося с 1925-го г.!, — что тот «не может примириться» с утверждениями о. Виноградова о подлинности Московской Патриархии и преемственности п. Сергия от п. Тихона, что «ему хочется жить легендой о... многочисленной катакомбной церкви, ...а это чистейшая фантазия». М. Сергей, пишет о. Виноградов, ничем не изменил линии Завещательного послания п. Тихона, которое, по его словам, «было подписано п. Тихоном за несколько часов до его смерти, и мне хорошо известно, как оно произошло и при каких обстоятельствах подписано».

Но вот в посмертной книге о. Виноградова спрашивается, если этот документ м. Петр получил лично из рук Патриарха, как он утверждал, почему оно не было зачитано на совещании почти 60 епископов, собравшемся сразу после участия их в похоронах Патриарха? Виноградов решительно отвергает версию, которую преподнес в Патриархии в 1930 г. заезжему митрополиту Елевферию Литовскому член Сергиевского Синода м. Серафим (Александров), как вынужденную ложь под давлением ГПУ: мол, м. Петр впопыхах забыл вскрыть запечатанный конверт с завещанием ко времени этого совещания. Такого важного документа м. Петр забыть не мог, резонно замечает о. Виноградов. Он считает, что этот документ-декларация лояльности гулял несколько раз между Патриархом, Синодом и Тучковым — главным чекистским куратором Церкви — пока между ними шла торговля о степени уступок. Последняя версия была, мол, с так далеко идущими вставками Тучкова, что Патриарх отказался их подписать. *Неподписанным* м. Петр понес его Тучкову для дальнейших переговоров. В это время неожиданно Патриарх скончался (именно поэтому о. Виноградов отрицает версию об убийстве Патриарха ГПУ: в интересах ГПУ в данный момент было добиться уступок и подписи *живого* Патриарха). Из-за смерти Патриарха Тучков отправил документ неподписанным в «Известия», где оно и было опубликовано. Кстати, в напечатанном тексте титул Патриарха Московского и всея России был воспроизведен неверно, а именно «всея Российския Церкви» — такой ошибки ни Патриарх, ни Синод сделать не мог. По этой гипотезе о. Виноградова, документ был подлинным, но с вкраплениями ГПУ, не признанными Патриархом. На каком основании автор, который в 1947 году уверял, что документ был подписан и что он доподлинно знает все обстоятельства, 12-ю годами позднее отрицает это и фактически выдвигает гипотезу, а не доподлинно известные обстоятельства, мы не знаем. Можно ли допустить возможность редакторских переделок? В 1948 г. другой церковный деятель из Советской России, бывшая секретарь двадцатки в Ленинграде в течение 10 лет и член одного из тамошних подпольных церковных братств, жалуется м. Анастасию, что официоз Карловацкой Церкви «Православная Русь» переделывает ее статьи о Церкви в России 30-х гг., превращая духовных лиц, верных митрополиту Сергию, в оппозиционеров-катакомбников. На ее протесты редакция ответила: «Правда для церковного дела в Америке крайне вредна»⁴. Недаром протопресвитер Александр Шмеман называл карловчан православными большевиками.

⁴ Наталия Китер — Письмо митрополиту Анастасию (ркп., лагерь Фишбек, Германия, 1948 г.), с. 2. Фонд Б. Николаевского, Архив Хуверовского института, ящик 144, папка 2, № карточки 9.

В чем однако о. Виноградов остается неизменным в обоих материалах, это в решительном отрицании «железности» м. Петра. Он также категорически отрицает версию о. Михаила Польского о том, что якобы между умирающим Патриархом и м. Петром произошла бурная сцена, что митрополит кричал на Патриарха, требуя подписи и угрожая в противном случае отказать от местоблюстительства. Получив подпись, он, якобы, выскочил весь красный из палаты. Как и тогда еще архиепископ Анастасий в вышеупомянутом письме Трубецкому, так и Виноградов, изображают м. Петра как «милого, доброго и простого... человека, но крайне робкого... дрожавшего... при одной мысли попасть в тюрьму и никогда не дерзавшего в чем-либо противоречить требованиям советской власти». Но и этот образ, казалось бы, противоречит стойкости м. Петра после его ареста. Ни на какие сделки с властью он, по-видимому, в ссылку не пошел, даже когда Тучков предлагал ему свободу за отказ от местоблюстительства⁵.

Однако после разъяснения путаницы с Григорианским расколом, который поначалу по неосведомленности в заключении м. Петр признал, а потом, ознакомившись с делом, отверг, и с Агафангелом, которому м. Петр чуть было не уступил местоблюстительство, в конце концов м. Петр признал законность замещения м. Сергия. Свое признание он подтвердил письмом 26 февраля 1930 г., в котором он выражает беспокойство по поводу отколов и неодобрение их, но призывает Сергия «поставить церковную жизнь на тот путь, на котором она стояла в первое ваше замещение», т. е. до декларации 27-го года. Но тут же призывает Сергия не отказываться от руководства Церковью, так как «это послужило бы не для блага Церкви». И в заключение называет м. Сергия самым близким ему «Архипастырем, которому многим обязан в прошлом и от... которого принял... благодать священства»⁶.

Сейчас любят ссылаться на Декларацию м. Сергия 27-го года, как на квинтэссенцию зла и источник всех последующих расколов церковных. Но мы видели, что «карловчане» делали попытки откола от Москвы по крайней мере с 1923 г., против чего, пока мог, удерживал их м. Евлогий.

В 1925 г. архиерейский собор в Карловцах не собирался, но был письменный обмен мнениями между Карловцами и м. Евлогием относительно признания м. Петра местоблюстителем. М. Евлогий возражал, что раз епископат в России его признаёт, то не может быть и речи о непризнании его эмигрантами. Митрополит Петр «может нас признавать, а не мы его», — писал м. Евлогий. Но карловчанам м. Петр был неприятен своей

⁵ Регельсон, с. 461.

⁶ Регельсон, с. 480—481.

известной непримиримостью по отношению к Карловацкому Синоду, и они ловко признали его только 12 ноября 1925 г., когда стало известно об его аресте: за решеткой он был неопасен, но выгоден как мученик.

Но больше всего ошеломило митрополитов Платона и Евлогия провозглашение Карловацким Синодом в 1925 г. м. Антония заместителем патриарха «с правами... *представительствовать* Всероссийскую Православную Церковь и... *руководить* церковной жизнью и Церковью не только вне России, но и в России».

Главными темами на Соборе 1926 года был вопрос о лишении м. Евлогия автономии и обвинение м. Платона в том, что он проводит линию сепаратизма Церкви в Америке от Церкви русской.

М. Платон отрицает, что автономия Церкви в Америке есть сепаратизм, и оба митрополита — Евлогий и Платон — заявляют, что Синод не в силе менять что-либо в их статусе, так как их прерогативы исходят не от Синода, а от Московской Патриархии. «Платон и я признаём за Архиерейским Собором и Синодом лишь морально-общественное значение, но отнюдь не каноническое и не судебно-административное». С этим оба митрополита покидают Собор. В отсутствие Евлогия карловацкий Собор постановляет отобрать у него германское викариатство, выделив его в отдельную епархию под непосредственным руководством Карловцев. Полностью это решение осуществится уже при Гитлере силами гестапо.

В январе 1927 г. Карловацкий Синод послал обоим митрополитам вдогонку прещение, подтвердив это затем «соборным» постановлением осенью того же года. Но, во-первых, по канонам заочное осуждение без троекратного вызова «подсудимых» недействительно. Во-вторых, прещение неканонического церковного учреждения никакой силы не имело, но оно раскололо и зарубежную Церковь, и всю русскую эмиграцию по признаку юрисдикций. Несмотря на все временные примирения в дальнейшем, эту трещину залатать уже не удалось, и болезненный этот разрыв гложет не только православное рассеяние, но косвенно отражается и на РПЦ в России, лишает возможности тесного сотрудничества Православной Церкви в России с православным зарубежьем, резко сокращает возможности зарубежной помощи возрождающейся Русской Церкви. А теперь карловчане пошли уже на полный раскол, объявив 16 мая 1990 г. о создании епархий и приходов своей юрисдикции на территории Московского Патриархата в России.

*

Утверждение карловчан (см., например, постановление Джорданвилльского Синода от 16 мая 1990 г. о создании своих

епархий и приходов на территории СССР) о том, что зарубежный раскол был вызван Декларацией лояльности митрополита Сергия 1927 года, не соответствует действительности. Верно, Собор архиереев в Карловцах в сентябре 1927 постановил отвергнуть требование м. Сергия о взятии подписки о лояльности советской власти у заграничного духовенства — в Соборе участвовал еп. Вениамин (Федченков), который заявил, что долг его совести подчиниться м. Сергию и с этим он покинул Собор⁷, — но, как мы видели, прещение карловацким Синодом митрополитов Евлогия и Платона произошло за 8 месяцев до этого, а объявление себя церковным управлением, для которого постановления Патриарха Московского необязательны, относятся еще к 1924 году.

Как это ни странно звучит сегодня, но и отколы от м. Сергия внутри страны не были непосредственной реакцией на Декларацию лояльности 27-го года, хотя теперь и принято приписывать все расколы справа именно этому событию.

Правда, часть епископов, находившихся на Соловках (от 17 до 26 человек из, по некоторым сведениям, 117 там в это время находившихся) уже 27 сентября откликнулась критическим отзывом на Декларацию, но не призывом к отделению от Сергия. Письмо одобряет «самый факт обращения Высшего церковного учреждения к Правительству с заверением лояльности Церкви в отношении Советской власти... Мы вполне искренне принимаем политическую часть послания... Но мы не можем принять и одобрить послания в его целом», пишут соловецкие узники и разъясняют, что под этим они разумеют «мысль о подчинении Церкви гражданским установлениям... в форме, которая легко может быть понята в смысле полного сплетения Церкви и государства...»

Авторы письма далее возмущаются высказыванием благодарности Правительству «за внимание к духовным нуждам населения», считая это ложью, так как именно духовные нужды попираются этим правительством. Протестуют они также против принятия безоговорочно официальной версии, по которой якобы вся вина в репрессиях лежит на духовенстве, нарушающем гос. законы, а не является преследованием за веру. Одобря осуждение посланием духовенства, занимающегося противоправительственной политической деятельностью и обращающегося к иностранным правительствам с призывом к войне против СССР — т. е. одобряя осуждение карловчан Московской Патриархией — соловецкие узники, однако, считают, что м. Сергий не имеет права угрожать прещением зарубежному православному духовенству, занимающемуся политикой. Это, указывают они, «противоречит постановлению Всероссийского Собо-

⁷ Парижская ежедневная газета «Возрождение», 16 и 17 сент. 1927 г.

ра... 3/16.VIII.18 г.», которое постановило, что Церковь не может лишать священнослужителей сана за политику, так как Церковь отделена от государства и каждый верующий отвечает перед государством за свои дела как гражданин, а не как представитель Церкви. В заключение соловецкие епископы указывают, что Декларация не проясняет вопроса двустороннего отделения между Церковью и государством, так как последнее всё время нарушает свой закон об отделении, вмешиваясь в дела церковные⁸.

Однако, как мы уже сказали, это Послание никак не призывает к отделению от м. Сергия и, как известно, подавляющее большинство соловецких узников во главе с еп. Иларионом (Троицким), бывшим правой рукой п. Тихона, сохранило верность м. Сергию и осуждало расколы⁹.

Среди отколов от м. Сергия наиболее известны, упорны и продолжительны так наз. «кирилловцы» и «иосифляне». Так вот, Иосиф порвал с м. Сергием только в конце сентября 1927 года после того, как м. Сергий, не смогла добиться у советских властей разрешения назначенному м. Иосифу на Ленинградскую кафедру прибыть и поселиться в Ленинграде, перевел его на Одесскую кафедру. По этому поводу еп. Иларион писал с Соловков: «Осиповы письма уж очень мне не понравились... У него будто злоба такая. И самый главный грех тот, что его на другую должность перевели... Это глупость... и других переводят... поневоле делают, как им жить дома нельзя... ругаются по пустякам... вред и себе и другим делают».

М. Кирилл отделился потому, что считал, что будучи только заместителем местоблюстителя, Сергей не имел права единолично назначить себе Синод. Еп. Афанасий (Сахаров) отделился от м. Сергия лишь в 1933 г., считая, что м. Сергей незаконно присвоил себе права Первоиерарха, и оставался в расколе или катакомбах до избрания п. Алексия. Вернулся он в лоно Московской Патриархии, как и подавляющее большинство «катакомбников», после избрания п. Алексия, хотя этим Декларация 27-го года не отменялась и наоборот, послевоенная РПЦ была гораздо более раболепствующей перед властями и «лично товарищем Сталиным», чем довоенная¹⁰.

Но вернемся к делам зарубежным.

В приведенной выше цитате из так наз. патриаршего «Завещательного послания» об обещании вызвать на суд в Россию зарубежных архиереев за политиканство прозвучало имя митрополита Платона, за три года до того назначенного патри-

⁸ Н. Балашов. Еще раз о «Декларации» и о «Солидарности» соловчан.— «Вестник РХД», № 157, 1989, с. 193—197.

⁹ См. там же, с. 199—200, и «ВРХД», № 152, 1988, с. 209—210.

¹⁰ См. аналогичные доводы у Н. Струве: Реплика.— «ВРХД», 157, с. 204—206.

архом Тихоном на Североамериканскую кафедру. Почему же его, ведь он подчеркивал свою независимость от карловацкого Синода и к политике последнего не имел отношения?

Дело в том, что будучи митрополитом Одесским в гражданскую войну, м. Платон по предложению оккупировавших Одессу французов призвал молодежь записываться в священную дружину, чтобы отстоять город от наступающих большевиков. Но наступление было столь стремительным, что французы в панике отплыли на своих кораблях с м. Платоном и архиеп. Анастасием на борту, бросив на произвол судьбы всю записавшуюся молодежь и списки добровольцев, по которым на следующий же день красными было расстреляно больше тысячи молодых людей. Попад в Америку, м. Платон повел очень энергичную и успешную борьбу с обновленцами, которые при прямой поддержке советских властей пытались и там захватить православные храмы. Во главе их стоял самозванный епископ, женатый священник Кедровский. Так вот теперь большевики всячески хотели убрать Платона. Найдя против него компромат в Одессе 19-го года, доказывающий его прямое участие в борьбе против советской власти, Тучков подsunул Патриарху бумагу с приказом о запрещении м. Платона в служении и снятии его с поста руководителя Православной митрополии в Америке. Патриарх Тихон, якобы, сначала подписал это распоряжение в 1924 г., но разобравшись в чем дело, положил его под сукно. А вместо этого только в Завещании вставил (или это была вставка Тучкова?) угрозу вызвать его на суд когда-то. В результате м. Платон понятия не имел об указе 24-го года. Однако в Карловцах, неизвестно какими путями, об этом приказе знали, так как в 1926 году, вдогонку уплывшему в Америку митрополиту, была из Карловцев отправлена в Госдепартамент США телеграмма. Самое интересное в том, что чуть ли не в тот же день Госдепартамент получил такую же телеграмму от советской власти (возможно от обновленцев). Обе говорили, что м. Платон самозванец, так как был смещен со своего поста указом Патриарха Тихона от 16 января 1924 г. Вот тогда от Госдепартамента м. Платон впервые узнал о существовании такого Указа! Синхронность весьма подозрительна, а тем более тот факт, что неотправленный Тихоном указ стал каким-то образом известен карловцам и больше никому за границей. Что это дело рук ГПУ и что где-то в Карловцах был агент ГПУ, который единственно мог доставить туда такую информацию, не может быть и сомнения. Вопрос лишь в том, ограничивалась ли деятельность ГПУ только этим актом? Не их ли агентуры делом были все провокационные указы и постановления карловцев, так ухудшавшие судьбы Церкви в России? Не этих ли неопознанных агентов делом была работа на эмигрантский церковный раскол? Ведь это

было время гепеушных «Трестов» и «Внутренней линии», которые работали на монархистов — стоит только напомнить гепеушную акцию поездки Шульгина в Россию с инспекцией так называемого монархического подполья в России, которое всё было состряпано ГПУ... Как известно, гепеушные курьеры из бывших офицеров-генштабистов поддерживали связь именно с Высшим монархическим советом, который фактически командовал Карловацким Синодом через Махароблидзе и Граббе, Крупенского и Рклицкого (впоследствии карловацкого архиепископа Никона Флоридского), и пр. Если эти предположения верны, а логика вещей подсказывает только такую гипотезу, то можно видеть ту же логику в возникновении карловацкого раскола в России 1990 года. Суздальский архимандрит Валентин Русанцов, который заварил кашу, занимал пост представителя для встреч зарубежных церковных делегаций, т. е. был очень тесно связан с органами. И вдруг он становится борцом за независимость Церкви от органов. Он идет под омофор Карловацкой Церкви — символа антикоммунизма, непримиримости к советской государственности, белогвардейства, монархии и прочих элементов, ставших сегодня весьма популярными в России. И всё это без всяких помех. Едет отсюда никому не известный катакомбный епископ Лазарь в Джорданвилль, там подписывает документ резко антикоммунистического содержания, осуждающий Русскую Православную Церковь за сотрудничество с властями, требующий покаяния от русского духовенства, утверждающий безблагодатность РПЦ. После всего этого еп. Лазарь возвращается нагруженный антиминсами и без всяких помех со стороны «родной таможни» прибывает по назначению. Из Германии и США приезжают два карловацких епископа — причем один из них в свое время получил «плохую прессу» в СССР за то, что будучи студентом приезжал эмиссаром антикоммунистических организаций в СССР, — служат они в Суздале, рукополагают диакона, назначают Валентина экзархом Зарубежного Синода на СССР, т. е. на пост, который обычно занимают архиепископы или митрополиты. Так ли это всё просто? Не явно ли здесь желание третьего радующегося посеять новый раскол, уже под правым флагом, поскольку социалистическое христианство обновленцев сегодня не пройдет? А ведь, как уже было несколько раз в истории России, в условиях распада и вакуума гражданской власти Церковь становится объединяющей общенациональной силой, особенно как антипод скомпрометировавшей себя идеологии.

Но вернемся снова к 20-м годам и зарубежью.

Как мы знаем, раскол не ограничился отношениями между митрополитами Евлогием и Платоном с одной стороны и карловчанами с другой. Еще не миновал 27-й год, когда после пресловутой Декларации лояльности митрополита Сергия

пришло за рубеж его соблазнительное требование присяги лояльности всего зарубежного духовенства по отношению к советской власти.

М. Евлогий «решил исполнить требование... при условии, что термин «лояльность» означает для нас аполитичность эмигрантской Церкви, т. е. мы обязуемся не делать амвона ареной политики, если это обязательство облегчит трудное положение родной нашей Матери-Церкви. Быть же «лояльными» по отношению к советской власти мы не можем: мы не граждане СССР, и таковыми нас СССР и не признает...» Эта линия была выработана на совещании митрополита с ведущими деятелями своей епархии, где ее горячо поддержали богословы Карташев и о. С. Булгаков, а также общественный деятель Демидов. Выдержав напор многих прихожан, желавших немедленного разрыва с Москвой, митрополит сумел собрать подписи лояльности в своей формулировке, т. е. давая «м. Сергию обязательство лишь о невмешательстве Церкви в политику и НИКАКОГО ДРУГОГО ОБЯЗАТЕЛЬСТВА, ни явного, ни тайного, ИМ НЕ БЫЛО ДАНО. Митрополит Сергей пожелал рассматривать *именно это* обязательство, как затребованное им и достаточное»¹¹. Только три священника отказались дать свои подписи и перешли к карловчанам — в женевском, мёдонском и лондонском приходах.

Однако страсти не унимались. Их разжигали карловцы и Высший монархический совет в своей прессе. И м. Евлогию в 1928 году пришлось выпустить декларацию с массовым распространением, объясняющую его церковную политику по отношению к Московской Патриархии (из которой выше уже процитирован один абзац). Вот главные пункты этого обращения или декларации.

Начинается оно цитатой из м. Сергия, по-видимому из первого проекта его декларации от 10 июня 1926 г.:

«Мы не можем замалчивать того противоречия, какое существует между нами, православными, и коммунистами, управляющими Союзом. Они ставят своей задачей борьбу с Богом и Его властью в сердцах народа. Мы же весь смысл и всю цель нашего существования видим в исповедании веры в Бога и в возможно широком распространении и укреплении этой веры в сердцах народа.

Отнюдь не обещаясь примирить непримиримое и подкрасить нашу веру под коммунизм, мы религиозно остаемся такими, какие есть. Прогресс церковный мы видим не в приспособляемости Церкви к современным требованиям, не в урезке Ея

¹¹ От Епархиального Управления православных русских церквей в Западной Европе. Париж, 26.VIII.1928 г. Дело Вышеславцева, ящик 7, папка 9. Бахметьевский архив Колумбийского университета.

идеала и не в изменении Ея учения и канонов, а в том, чтобы при современных условиях церковной жизни и современной обстановке суметь зажечь и поддержать в сердцах нашей паствы прежний огонь ревности о Боге и научить пасомых в самом зените материального прогресса находить подлинный смысл своей жизни все-таки за гробом, а не здесь».

Именно приводя этот текст, а не какой-нибудь отрывок из Декларации 27-го года, м. Евлогий доказывает верность м. Сергия общему курсу «всей Православной Русской Церкви». В политическом отношении, говорится далее, м. Сергий, так же как м. Петр и покойный Патриарх, подчиняется власти «ныне существующей в России... как подчинялась христианская иерархия враждебной самому христианству власти Римской империи и турецких султанов».

Но всё это не касается зарубежной части Русской Церкви, которая подчинена власти Патриаршего престола только и исключительно «в вопросах вероучения, нравоучения, таинств, богослужения, церковного управления и церковной дисциплины».

«4. Зарубежная часть Русской Церкви и притом только в лице Ея иерархии и духовенства по-прежнему не вмешивается и не должна вмешиваться в политическую партийную борьбу первых потому, что Церковь по своему существу никогда не имеет политической цели, а во-вторых — ради блага Матери Церкви, страдающей на Родине за политические выступления духовенства за границей.

Православные же миряне в своей политической деятельности совершенно свободны и никакого давления на их совесть в этом отношении Церковь не оказывает и не должна оказывать.

В правовом отношении заграничная иерархия, духовенство и миряне совершенно независимы от обязательств ГРАЖДАНСКОЙ ЗАКОНОПОСЛУШНОСТИ к чуждому для них правительству С.С.С.Р. и никаких обязательств ЭТОГО ХАРАКТЕРА от них не требовалось и не требуется.

5. Православная Церковь внепартийна и надпартийна и в нее могут входить люди самых разнообразных политических убеждений, объединяемые лишь верою в Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и объединяющиеся в ограде Церкви ради спасения душ в жизнь вечную.

6. По отношению к антирелигиозной, антихристианской противонаправственной или нарушающей правду Божию деятельности отдельных лиц, обществ и государств, Церковь сохраняет всю свою свободу суждения и борьбы.

9. Церковная власть митрополита Сергия принимается только потому, что он есть в настоящее время законный, временный, канонический возглавитель Русской Церкви, связывающий нас с Вселенской Церковью.

Если бы митрополит Петр или Собор Русской Церкви осво-

бодили митрополита Сергия от его прав, мы подчинились бы им и пошли бы за ними.

10. Соборность положения митрополита Евлогия и его епархии заключается в том, что он пребывает в каноническом и богослужебном общении со всею Православною Церковью в лице всех глав автокефальных Церквей, в том, что он пребывает в общении с Русскою Церковью через признание его, митрополита Евлогия, со стороны Высшей Власти Всероссийской Церкви в лице Патриарха Тихона и его преемников — законным правящим архиереем русских церквей в Западной Европе, и в том, что он руководится в управлении и жизни епархии постановлениями Всероссийского Поместного Собора 1918 года.

11. Группа же русских архиереев в Карловцах не имеет права притязать на соборность, ввиду откола своего от Русской Церкви и потому, что эта группа существует вне какой-либо поместной Церкви, чего не допускают священные каноны.

Распоряжения и запрещения Карловацкого Синода ничтожны, ибо изданы не законною властью, а группою епископов, не имевших на то прав, *распоряжения и прецеденты коих признаны недействительными высшею русскою церковною властью* и не признаны ни одним из Патриархов Вселенской Православной Церкви. К актам осуждения и запрещения митрополита Евлогия не присоединилась ни одна из автокефальных церквей Вселенской Православной Церкви.

12. Мы не питаем враждебных чувств, которыми преисполнены наши противники, но молимся о прекращении разделения и с радостью встретим тех, кто поймет соблазн, в который впал, вернется к единству, и снова вместе с нами будет членом единой Православной Всероссийской Церкви.»

Надо сказать, что в такой формулировке «лояльности» ничего нового в церковной политике м. Евлогия не было. В 1922 г. м. Евлогий категорически отказался участвовать в комедии «благословения на царство» вел. кн. Кирилла Владимировича в его резиденции в Сен-Бриак (Франция). В 1924 г. Евлогий отказался от предложения эмигрантских политических деятелей послать делегации от приходов на общеэмигрантский политический съезд и от участия в съезде в качестве представителя Церкви. Отслужив молебен при открытии его, м. Евлогий удалился и в съезде не участвовал, в отличие от м. Антония, специально приехавшего и участвовавшего во всех заседаниях съезда. При этом м. Евлогий никак не мешал своим прихожанам и духовенству участвовать в съезде в качестве частных лиц или членов тех или иных эмигрантских политических групп.

Но такая примиренческая позиция явно не устраивала тех в Москве, кто работал на раскол эмиграции по всем направлениям и на полную изоляцию Церкви в России от каких-либо внешних связей. Не надо обладать особым духом проницания,

чтобы в работе на раскол между м. Сергием и м. Евлогием увидеть ту же руку, что работала на раскол, исходивший из Карловцев, и что посылала депеши Госдепартаменту США о «самозванстве» м. Платона.

Хотя м. Сергей и согласился на евлогианскую формулировку лояльности, отношения между ними обострялись не по вине м. Евлогия. Взрыв, а затем и разрыв, произошел после того, как м. Евлогий в 1930 г. согласился по приглашению архиепископа Кентерберийского приехать в Англию и участвовать в совместных публичных экуменических молениях за страждущих христиан в Советском Союзе. М. Сергей счел это за политическую акцию и требовал от м. Евлогия обещания впредь в таких акциях не участвовать. М. Евлогий спорил, что это долг пастырский — молиться за страждущих, а не политический, и от этого как пастырь он отказаться не может.

Полемика завершилась Указом м. Сергия от 11 июля 1930 г. об увольнении м. Евлогия с передачей должности архиепископу Владимиру (Тихоницкому) Ниццскому. Последний отказался. Тогда м. Евлогий собрал снова епархиальное собрание и изложил всё как есть. Собрание единодушно просило его в отставку не уходить и управлять епархией самостоятельно, опираясь на волю патриарха Тихона. Всё это Евлогий изложил в письме м. Сергию, испрашивая у него разрешение на временную автокефалию или автономию, отделение от Москвы, на основании постановлений п. Тихона от ноября 1920 года и м. Агафангела от 1922 года. М. Сергей это предложение не принял на спорном основании того, что связь с Москвой возможна и церковная организация в его и его синода лице там существует.

Известный канонист С. Троицкий указывает, что тот же м. Евлогий отрицал применимость этих постановлений об автокефалиях в отношении Карловцев на том основании, что они вне территорий Московского патриархата. Троицкий не согласен с такой трактовкой, считая, что распоряжение о вынужденных автокефалиях вполне действительно для зарубежья во всех случаях, но для этого — как и говорится в указанных постановлениях — выделившаяся епархия должна преобразоваться фактически в митрополичий округ, создав внутри себя епархии и возвысив своих викарных в епархиальных архиереев, чего Евлогий не сделал. Четыре его епископа оставались викарными. Что касается Германии, то как только м. Евлогий покинул собор в Карловцах в 1926 году, оставшиеся архиереи выделили Германское викариатство во главе с еп. Тихоном в епархию, но тут же отобрали ее у м. Евлогия и подчинили непосредственно Карловцам. Оба акта, конечно, были совершенно незаконными: во-первых, это противоречило и постановлению п. Тихона от 1921 г., назначавшего м. Евлогия епархиальным архиереем на

всю Западную Европу (даже включавшую первоначально балканские приходы вне Сербии); эти же права подтверждали за ним все постановления Карловацких архиерейских соборов; во-вторых, Карловцы официально признавали права автономии за митрополитами Евлогием и Платоном; в-третьих, ни одно церковное учреждение не имеет права вмешиваться во внутреннюю структуру епархии без присутствия и согласия епархиального архиерея данной епархии. Можно спорить также и с Троицким, когда он указывает, что постановления о временных автокефалиях равнозначны для любой территории. Сербия и Константинополь — канонические территории своих патриархов, так что на их территории Московский Патриархат не вправе учреждать русские епархии. Другое дело — Франция и та часть Западной Европы, где не было традиционных православных епархий до назначения м. Евлогия. Поэтому, видимо, м. Сергей, отказывая м. Евлогию в праве на выделение в самостоятельную епархию, не использует аргумент недействительности московских постановлений об автокефалиях для зарубежья.

Тут Троицкий в своей первой большой работе по этому вопросу критикует решения и м. Сергея, и м. Евлогия. Сергия он упрекает в том, что он не имел канонического права накладывать прещения на м. Евлогия самолично без суда, а только мог его и паству исключить из состава Московской Патриархии, о чем и шла речь в Декларации, говоря о *размежевании* с теми заграничными клириками, которые откажутся дать подписи о лояльности, а не о прещении их. Евлогия же он упрекает в том, что когда м. Сергей отказал ему в автокефалии, он отправился в Константинополь. По словам Троицкого, Константинопольская Патриархия страдает папистским уклоном, претендуя на юрисдикцию над всей Западной Европой, и по этому вопросу была в конфликте с Русской Церковью и что поэтому было бы логичнее обратиться под омофор Патриарха Сербского, как своего славянского патриарха без имперско-папистских уклонов. Но, как правильно указывает м. Евлогий в своей книге, юрисдикция Сербского патриарха ограничивается Югославией, а у Вселенского престола уже был свой экзарх в Лондоне, заведывавший греческими приходами всей Западной Европы. Кроме того, Русская Церковь была в течение 500 лет под Вселенским патриархом и теперь, оставшись в подвешенном состоянии, русской епархии в Западной Европе было естественно сохранить свою православную соборность, а следовательно и духовную связь с Православной Церковью в России, через Вселенский престол.

Так или иначе, Вселенский престол признал все доводы м. Евлогия обоснованными и выдал ему томос, предоставивший ему и всем русским приходам западной Европы статус экзархата, «сохраняя неизменною и неумаленною доселе существую-

щую свою самостоятельность, как особой Русской православной церковной организации, и свободно управляя своими делами». Весь церковный народ и духовенство, за исключением епископа Вениамина и трех священников, оставшихся под омофором м. Сергия, приняли новый статус своей Церкви. Но, как пишет м. Евлогий, со стороны карловчан «посыпались инсинуации: я проданся грекам, я передал им церковное имущество, за свое положение экзарха заплатив большие деньги... и прочие небылицы»¹².

Надо здесь напомнить, что в ответ на сообщение м. Евлогия о решении его епархиального съезда о выделении из Московской юрисдикции, м. Сергий указом от 26.XII.1930 упразднил Парижское епархиальное управление и управляющим приходами Московской Патриархии в Европе назначил м. Литовского Елевферия, оставшегося под Московским омофором. В ответ на февральский 1931 года переход м. Евлогия под омофор Вселенского патриарха, 30 апреля Синод м. Сергия налагает на м. Евлогия и всех его пастырей прещение — совсем как карловчане четырем годами раньше, хотя, как и последние, м. Сергий мог подвергнуть митрополита такой каре только по суду, а без такового мог только исключить их из состава своей юрисдикции. Так м. Сергий, или толкающее его руку ГПУ, усугубляет зарубежные расколы, создавая еще третью юрисдикцию — Московскую.

А не четвертую? — спросит осведомленный читатель. А как насчет Америки? Дело в том, что Американскую Церковь следует рассматривать как поместную — статуса автокефалии или автономии для нее добивался еще патриарх Тихон, будучи архиепископом Америки и Канады до 1907 г. — и как таковая она всегда сотрудничала с так наз. Евлогианской и всеми прочими поместными Церквами, и никогда не претендовала на приходы, находящиеся вне Америки.

Но и Америку карловчане не оставили в покое. Во-первых, после «прещения», наложенного на м. Платона карловчанами в 1927 г., они назначают некоего архиеп. Аполлинария своим представителем на Америку и, таким образом, создают там параллельную карловацкую юрисдикцию, в которую до 1946 года входило не более 15 приходов.

Учитывая поползновения карловчан на его территорию, м. Платон попросил в 1928 г. подтвердить, что верховной властью его, м. Платона, митрополии является Московская Патриархия. На это м. Сергий ответил, что подтверждение каноничности Платона зависит от успеха сбора подписей о лояльности

¹² С. Троицкий. Размежевание или раскол? (Надо сказать, что в своей книге «О неправде карловацкого раскола» /1960 г./, проживавший в Югославии Троицкий уже совершенно некритически оправдывает во всем м. Сергия.) См. также: *Митрополит Евлогий. Путь моей жизни*, с. 618—627.

его духовенства, и напомнил ему об указе Патриарха Тихона 1924 г. о якобы отставке м. Платона. Это было первое подтверждение Московской Патриархией существования такого указа. М. Платон упрекнул м. Сергия в неуместности и бестактности упоминания об этом указе в данный момент, но не указал никаких трудностей в сборе подписей, которые в его митрополии были бы еще большим юридическим абсурдом, чем в Европе, так как подавляющее большинство американского духовенства были гражданами США или Канады, и церковный народ по преимуществу не был выходцами из Российской империи, а тем более СССР. Не получая никаких результатов, м. Сергий отправил в 1933 г. в Америку архиеп. Вениамина (Федченкова), оставшегося верным Патриархии, на инспекцию. Тот рапортовал, что в Американской Митрополии никаких подписей лояльности не собирается. После этого м. Сергий отрешил м. Платона от должности, передав свое представительство в Америке архиеп. Вениамину. Как и Евлогий, м. Платон не признал этого прещения, получив всеобщую поддержку поместного американского Собора духовенства и мирян. Американская Церковь объявила себя временно автономной впредь до момента, когда станут возможными нормальные отношения с Москвой.

После этого были периоды воссоединения общения Американской Митрополии с Карловцами, а затем разрыва с ними, но это уже другая тема.

А пока вернемся в Европу. Акты м. Евлогия и Карловацкого Синода повлекли за собой переписку между м. Сергием и Вселенским патриархом Фотием, с одной стороны, и патриархом сербским Варнавой, с другой. Переписка с Фотием кончилась тем, что последний, заверив Сергия в том, что принятие русской экзархии — временное явление до восстановления единства Русской Церкви, повторил притязания Вселенского патриархата на всю территорию неправославной части Европы и потребовал от Сергия убрать м. Елевферия с территории Франции, к которой он, мол, не имеет отношения. Переписка же с п. Варнавой касалась неканоничности Карловацкого Синода.

Интересно по этому поводу рассуждение проф. Троицкого, на котором он основывает свое утверждение, что на Сербском Патриархе лежала особая ответственность за зарубежные русские церковные дела. Как он пишет, «нет ни одного акта Русской высшей церковной власти, который бы мог послужить основанием для существования... Управления в Карловцах, тогда как актов о закрытии этого Управления... издано этой властью уже несколько. ...единственный законный титул на свое существование [карловацкое] Управление получило от Сербской патриархии в виде постановления ее Собора от августа 1922 г. о признании за ВРЦУ за границей юрисдикции *в пределах Сербии* [выделено нами — Д. П.] над русскими священниками, не

состоящими на сербской службе, и по бракоразводным делам русских беженцев». Иными словами, своим широким гостеприимством и невмешательством в деятельность карловчан, шупальца которых протянулись далеко за пределы определенной Сербской Церковью для них территории Югославии, Сербский патриархат невольно причастен и к русским зарубежным церковным расколам и несет ответственность за их урегулирование, рассуждает Троицкий.

Об этом же толкует и м. Сергий в своей переписке с п. Варнавой между 1933 и 1936 г., предлагая Патриарху быть посредником между Москвой и карловацкими епископами. Указывая на неканоничность этого учреждения, он предлагает одно из двух: возвращение карловчан под его, Сергия, омофор или переход их в юрисдикцию Сербского патриархата. Варнава соглашается, и сообщает м. Сергию о своих планах превратить Карловацкий Синод в автономное церковное управление в составе Сербского Патриархата для русской эмиграции. Причем п. Варнава ссылается на Декларацию м. Сергия 1927 г., исключаящую из своей юрисдикции то духовенство, которое откажется подписать присягу лояльности. Сергий же утверждает, что п. Варнава может принять карловацкое духовенство только как индивидуальных епископов и священников и включить их в сербский клир, но никак не в качестве особой церковной организации. Варнава возражает, не совсем правильно ссылаясь на письмо Сергия карловацким епископам от 12.XII.26, в котором он, в частности, говорит, что Московская Патриархия в нынешних условиях не может решать эмигрантские церковные споры, что ее решения могут вызывать подозрения в несвободе и предлагает два способа урегулирования конфликтов: 1) создать общеэмигрантский церковный центр, если можно гарантировать всеобщее единство и доверие этим путем; 2) в противном случае следует в православных странах русским приходам подчиниться местной православной власти, а в неправославных организовать «самостоятельные общины или церкви, членами которых могут быть и нерусские». Именно второй вариант он называет каноничным, т. е. предпочтительным. Так что это письмо никак не может быть оправданием устройства именно в Сербии автономного русского управления для всей диаспоры. М. Сергий предупреждает, что поскольку существование Карловацкого Синода последовательно запрещалось Московской Патриархией с апреля 1922 г., терпению ее наступает предел. И 22 июня 1934 г. Сергианский Синод, наконец, наложил прешение на карловацкое духовенство, парадоксально позже, чем на евлогиянское и платоновское, хотя последние сохраняли лояльность по отношению к Москве дольше всего и до конца не осуждали м. Сергия, объясняя его постановления и поведение его несвободой.

ГПУ достигло своего: Русская Православная Церковь оказалась почти в полной изоляции, порвав отношения со всеми русскими церковными образованиями за рубежом, за исключением оставшейся верной Москве православной Церкви в маленькой Литве и одного-двух десятков московских приходов в Америке и Западной Европе. При такой изоляции, достигнутой в годы так наз. Безбожной пятилетки (1932—1937), легче было обрушить шквал того, что тогда казалось окончательным уничтожением Церкви в СССР в 1936—1939 гг.

Но в предвоенной истории русского церковного зарубежья было еще несколько интересных моментов, на которых стоит остановиться.

Оказавшись и сами в изоляции, после успокоения бури эмоций, все эмигрантские церковные руководители почти одновременно начали принимать меры к воссоединению между собой. Митрополит Платон скончался в 1934 году и на его место был избран поместным собором м. Феофил, который через свою покойную жену-сербку был связан с Сербской Церковью. В Карловцах дряхлел и болел м. Антоний, которого связывала с м. Евлогием старая дружба еще с дореволюционных лет. И вот в Прощенное воскресенье 1934 г. м. Евлогий получает письмо от м. Антония с предложением помириться даже «при существующем положении», т. е. без ухода м. Евлогия из юрисдикции Константинополя. Затем приходит телеграмма из Югославии от архимандрита Виталия, который просит м. Евлогия участвовать в его хиротонии в Карловцах во епископа. Иными словами, сами карловацкие иерархи и духовенство не придавали значения собственным прещениям. Как впрочем и московские: когда в 1945 г. п. Алексей приглашал м. Евлогия вернуться в Московскую патриархию, прещение не было даже упомянуто, и м. Николай Крутицкий, будучи в Париже, сослужил м. Евлогию. М. Евлогий решил ехать в Карловцы против воли многих своих советников, которые опасались, что из-за политического окружения м. Антония добра из этого не выйдет.

Встреча с м. Антонием была очень теплой. Оба они прочитали друг над другом разрешительные молитвы, т. е. оба признали свои действия отступническими. В таком случае, замечает Троицкий, они не имели права снять обвинение в отступничестве друг с друга, а должны были бы обратиться к третьей стороне, в данном случае патриарху Варнаве, чтобы он отпустил отступничество обоим. А если отступничества не было, то зачем такая молитва?

Тем не менее, м. Антоний предложил в будущее же воскресенье вместе сослужить с м. Евлогием, но против этого запротестовала карловацкая камарилья, утверждая, что это невозможно без снятия прещения специальным заседанием Синода. В свою очередь, п. Варнава явно этих прещений не признавал,

так как взял м. Евлогия с собой в сербский монастырь, где они вместе сослужили. И тут в крайне правой печати карловацкого направления («Царский вестник», «Двуглавый орел») началась подача примирения в качестве акта особого снисхождения к Евлогии. Евлогий был приглашен на Собор в Карловцы в качестве просителя о снятии с него прещения, от чего он отказался, заявив, что прещение может снять Собор по собственной инициативе, а не по его просьбе, ибо считает с самого начала это прещение незаконным. Собор все-таки заочно прещение снял, но в акте говорилось, что Евлогий просил проявить такое к нему снисхождение, что он признал свою вину и раскаивается. М. Евлогий публично отверг эти искажения. Затем началось на него давление, чтобы он вышел из Вселенской патриархии. Наконец в 1935 году лично п. Варнава пригласил м. Евлогия и м. Феофила прибыть в Сербию на особое совещание епископов всех 4-х областей (Карловцы, Америка, Западная Европа и Дальний Восток). На этот съезд-собор м. Евлогий поехал, испросив и получив разрешение своего Патриарха. Председательствовал п. Варнава, который видимо этим актом как бы начинал приводить в исполнение тот план введения карловацкого синода в состав своей патриархии, о котором писал м. Сергий¹³. На соборе Евлогию был представлен на подписание новый устав, который значительно сужал и уменьшал права глав округов и расширял права епископов, входящих в эти округа, значительно в то же время усиливая власть и прерогативы «Карловацкого центра». Усиление роли епископов, подчиненных митрополитам, тоже усиливало влияние Карловацкого центра, так как в Америке, например, находились карловацкие епископы Аполлинарий и Виталий, в ведении которых было не больше полутора десятка приходов из примерно 350 у м. Феофила, войдя в юрисдикцию которого их удельный вес был бы незначительным. По новому же уставу они становились почти автономными от своего митрополита, чем и воспользуются, так и не слив свои приходы полностью с Митрополией; и когда после Второй мировой войны двинутся беженцы в Америку из Западной Германии, именно эти приходы и станут базой становления и внедрения карловацкого раскола в Америку.

Поскольку Феофил принял на соборе позицию большинства и подписал Устав без особого сопротивления, Евлогий был вынужден, после протестов, тоже на это пойти, однако приписав, что: 1) он и его митрополичий округ остаются в составе Константинопольской патриархии; 2) должно иметь место сослужение духовенства всех округов; 3) должна прекратиться всякая враждебная пропаганда, устная и письменная, друг против дру-

¹³ Кстати, белый митрополичий клубок на м. Анастасия после смерти м. Антония надел п. Варнава за чаем.

га; 4) не может быть открытия приходов Карловацкой юрисдикции на территориях американского и западно-европейского округов и наоборот и перетягивания духовенства друг у друга.

Но западно-европейский епархиальный съезд не одобрил этого устава, видя в нем уничтожение автономии своего экзархата, что вызвало новую волну атак в про-карловацкой печати, обвиняющих м. Евлогия в расколе. В результате этой пропаганды м. Евлогий на карловацкий Собор 1936 года не поехал. Собор, в свою очередь, объявил Устав недействительным, поскольку его не принял м. Евлогий, а следовательно недействительно и запрещение отнимать приходы и открывать свои приходы на территориях других округов.

Так возобновилось насильственное отбирание приходов у м. Евлогия при помощи гитлеровского гестапо и передача их карловчанам. К началу 1938 года у м. Евлогия оставалось только 9 приходов в Германии, но вскоре уже шесть из них были отобраны и переданы карловчанам, и у м. Евлогия оставалось только 3,— один из них на Находштрассе в Берлине, в котором до конца войны служил архимандрит Иоанн (Шаховской), будущий епископ Бруклинский, а затем архиепископ Сан-Францисский, ныне покойный.

Выполняя свои обещания, данные Высшему монархическому совету в 21-м году через Розенберга, нацисты, однако, поставили условие, чтобы карловацкую епархию в Германии возглавил немец — епископ Серафим (Ляде), который кстати принял епископский сан от обновленцев на Украине, но был принят карловчанами в сущем сане без повторной хиротонии.

Тихону пришлось покинуть Германию. М. Серафим был человеком очень порядочным, хотя и не сильной личностью, и с ним в личном плане евлогианское духовенство находило возможным и сотрудничество и сослужение, что видно из следующей записи беседы чиновника нацистского Министерства церковных дел Гаугга с вызванным архимандритом Иоанном (Шаховским) в Берлине 22 июня 38 года. Гаугг пытается заставить архим. Иоанна перейти в Карловацкую юрисдикцию. Вот отрывки этой беседы:

Гаугг: ...мы двух церквей не хотим иметь и не допустим. Мы признали Карловацкий Синод... и только из этого факта можно исходить и с ним считаться.

О. Иоанн: С еп. Серафимом у меня хорошие отношения и с ним возможно литургическое общение... Но... при отсутствии объединения архипастырей я не считаю для себя возможным самовольно вступать в Карловацкую юрисдикцию.

Гаугг настаивает и угрожает: Мы не хотим непременно в отношении Вас применить полицейские меры теперь, но к тому идет. Государство должно провести свой закон в жизнь.

О. Иоанн: Я вполне отдаю себе в этом отчет..., но я не могу под

давлением этого обстоятельства изменить свою основную точку зрения... канонической невозможности... переходить в другую юрисдикцию... С еп. Серафимом всегда есть возможность сослужения... [поддержания] модуса вивенди.

Гаугг: Нас не интересует литургическое сослужение и не о модусе вивенди идет речь, но о включении в Карловацкую юрисдикцию. Правительство... заботится о Православной Церкви, построен прекрасный храм.

О. Иоанн: Мы в России имели много великолепных храмов, но Господь все их взял у нас и попустил уничтожить, ибо мы внутренне не заслужили их пред Богом. И теперь только внутреннее единение в Христовой любви может быть названо единением, а не внешнее.

Гаугг: Государство интересуется только одно... православная церковь должна быть одна и именно Карловацкого Синода...¹⁴.

К этому документу, присланному мне Владыкой за два года до его смерти, приложено письмо, в котором он пишет, что юридически все отобранные у «евлогнан» храмы в Западной Германии можно было бы вернуть после войны через суды, поскольку отбирало их насильно гестапо, «но при всеобщем разгроме немцев, было немилосердно с ними судиться».

Эту картину можно было бы дополнить в заключение благодарственным посланием м. Анастасия, главы Карловацкого Синода после смерти м. Антония, Гитлеру 12 июня 1938 года в связи с постройкой по его приказанию и за германские государственные деньги православного собора в Берлине. Поблагодарить его и германское правительство было и долгом вежливости, и необходимостью во имя русских эмигрантов, живших в Германии. Но всё же можно было обойтись без таких эпитетов в адрес Гитлера как «Тот, кто ведает судьбами всех... послал Вас германскому народу...» Цитируя молитву «Боже всемогущий, освящаяй тех, кто любит лепоту Дома Твоего, прослави их Твоею Небесною Силою», м. Анастасий пишет, что это моление и о Гитлере, и добавляет, что молитвы за Гитлера будут возноситься не только в германских храмах, не только в берлинском православном соборе, но «и во всех православных церквах России»¹⁵.

Откуда такое ослепление? Ведь письмо писалось когда Югославия, где пребывал Карловацкий Синод, была свободной страной еще почти 3 года до ее захвата Гитлером. И чем это сикофанство отличается от таких же восхвалений Сталина Московской Патриархией? Отличается только тем, что в момент написания этого послания Гитлеру Синод карловацкий был на нейтральной территории, а не в самом логове, как Церковь русская.

¹⁴ Записано по памяти И. Ф. Васильевым. «Верно и точно. Архим. Иоанн 22.VI.1938». Письмо вл. Иоанна автору 29 июня 1986 г.

¹⁵ Обратный перевод по подлиннику в Деле Е. Саблина, Бахметьевский архив, ящ. 51, папка «Русская православная Церковь в зарубежье».

*

Переходя к эпохе Второй мировой войны, нельзя не коснуться судеб Православия на бывших территориях Российской империи, отошедших от России к государствам, возникшим после революции. В каждой из них проходили аналогичные процессы государственного национализма с принуждением местных православных Церквей порвать связь с Матерью-Церковью. Давление это было продиктовано столь же национализмом, рассматривавшим русское православие как один из видов русского империализма, сколь и страхом какой-либо зависимости части своих граждан от Церкви, контролируемой или плененной коммунистическим режимом. В результате без и против согласия Московской Патриархии возникают отдельные местные Церкви в Финляндии, Эстонии, Латвии и Польше. В первых трех они принимаются под омофор Вселенского патриарха. В Польше же с 1924 г. создается автокефальная Православная Церковь. Но так как Патриарх Тихон соглашается только на автономию, томос автокефалии выдает Патриарх Вселенский на основании того, что исторически православное население Польши входило в состав митрополии Киево-Галицкой, которая до 1686 г. подчинялась Константинополю и что, мол, подчинение ее Москве было совершено силою власти Московского царя, а не волей духовенства Киевской Церкви, что, конечно, соответствует истине. М. Антоний и Карловацкий Синод, так осуждавший подчинение Константинополю митрополита Евлогия, с готовностью признал Польскую автокефалию и поддерживал с этой Церковью весьма дружеские отношения.

Православию в Польше приходилось очень туго между войнами. За 20-е и 30-е годы было отобрано у православных и по большей части взорвано около 800 храмов, духовенство, сопротивлявшееся полонизации или пользовавшееся особым пастырским успехом, бросалось в тюрьмы и лагеря, запрещалось в служении и высылалось за границу. Так после отсидок в концлагере Береза Картузска были выгнаны за рубеж епископы Сергей — будущий Пражский (а после войны окончивший свои дни архиепископом Казанским) — и Владимир — будущий после смерти м. Евлогия митрополитом-экзархом Константинопольского патриарха в Париже. Особенно тяжело приходилось тем галицийским униатам, которые целыми селами и городами пытались возвращаться в лоно православия. По отношению к такому польское правительство применяло дискриминационные законы бывшей Австрийской империи, поскольку эта территория была до Первой мировой войны австрийской. По этим законам всё церковное имущество принадлежало Папе Римскому; поэтому, даже когда всё село переходило в православие, пустующие храмы оставались за несуществующими униатами. Дети, кре-

щенные в католической церкви, не могли переводиться в православие в возрасте между 7-ю и 14-ю годами. Православный священник не мог быть зарегистрирован как священник в селениях, числящихся католическо-униатскими, даже если население и перешло в православие. Как «частные лица» православные священники не допускались к преподаванию вероучения в государственных школах. И всё же между 1926 и 1928 гг. в Лемковщине и Восточной Галиции в православие перешло по собственному почину 42 села и образовалось несколько городских православных общин (Львов, Коломыя, Галич). Но польское правительство под давлением католической и униатской иерархий насильственными мерами и отказом признать какие-либо права за православными прекратило дальнейшее развитие православия к началу 30-х гг., лишило существующие приходы пастырского окормления, запрещая православным священникам обслуживать эти районы, арестовывая и штрафуя их. Частично православие возродилось в Галиции и Лемковщине под немецкой оккупацией. Немцы не желали усиления роли Ватикана и польского элемента, с которым ассоциировалась любая форма римо-католичества¹⁶. Процесс расширения и углубления православия в Западной Украине несомненно продолжался бы естественно и без нынешних уродливых реакций и после 1945 года, если бы не вмешался Сталин со своим насильственным переводом униатов в православие и с фальсифицированным львовским собором 1946 года.

В Прибалтике обстановка была более благоприятной для Православия, особенно в преимущественно протестантских Финляндии, Эстонии и Латвии. Хотя и там к тридцатым годам восторжествовали полу-фашистские режимы с сильными диктаторскими замашками и оказывалось давление на православных эстонцев, финнов и, в меньшей степени, латышей переходить в лютеранство, которое якобы было национальной религией, но дальше косвенного давления дело не могло идти, например в Эстонии, где православным был президент государства, чей близкий родственник, митрополит Александр (Паулуc), возглавлял Эстонскую православную Церковь, в которой состояло 17% этнических эстонцев. В отличие от Эстонии, где Православная Церковь чуть ли не наполовину была эстонской и по национальному составу, в Латвийской православной Церкви латышей было не больше 20—25 процентов, но там не действовал аргумент о лютеранстве как национальной религии, ибо около 500 тысяч латышей — почти 30% населения — римо-католики. В Финляндии процент православных был небольшой, но это были главным образом карелы, а финские националисты глядели именно на вос-

¹⁶ А. Свитиц, — машинописный меморандум, по-видимому 1942 г.: «Православная Церковь в Галиции и на Лемковщине». Бахметьевский архив. Дело А. Свитица, ящик 1.

ток — на карелов, вепсов и прочие финские племена, как на мечту о будущей великой Финляндии, — а они сплошь были православными. В преимущественно римо-католической Литве, как и в Польше, но в гораздо меньшей степени, был некоторый нажим на православных, отобраны были отдельные храмы, трудно было получить разрешение на строительство православного храма. Но с другой стороны, именно потому, что литовцы рассматривали православие как чужую — русскую веру, они не стремились ее национализировать. Поэтому там и сохранилось православие в виде экзархата Московской Патриархии до самого дня оккупации Прибалтики советскими войсками в 1940 году.

Присоединение этих территорий к СССР дало по-видимому первый толчок к перемене сталинской политики по отношению к Православной Церкви и было той соломинкой, за которую схватился утопающий митрополит Сергей. Не случайно из трех оставшихся в распоряжении м. Сергия епископов — остальные были или расстреляны, или находились в ссылках и тюрьмах, либо скрывались под видом простых мирян — митрополит Сергей послал двоих в оккупированные территории: митрополитом Киевским и Галицким он назначил Николая (Ярушевича), а экзархом Прибалтики — Сергия (Воскресенского), тоже возведя его в митрополита. Вскоре скончался Елевферий, и Сергей получил звание митрополита Виленского, экзарха Балтийского. Как тут, так и в бывшей Польше оба иерарха занялись присоединением местных архиереев, епархий и духовенства к Московской Патриархии. Так Сталин впервые убедился в полезности Русской Православной Церкви для его внешней политики. Но положительная роль Церкви в новоприсоединенных землях возможна только при большей религиозной терпимости. И действительно, на оккупированных территориях не было прямых гонений на религию между 39-м годом и немецким нападением в 41-м. Но и на основной территории были сделаны некоторые послабления: прекратились антирелигиозные беснования Союза воинствующих безбожников, в «Безбожнике» и других органах печати появились статьи о лояльности религиозных граждан и о том, что «религиозные предрассудки» надо побеждать длительным перевоспитанием, а не насильем. В 40-м году была восстановлена семидневная неделя с воскресеньем как днем отдыха.

И вот в 1941 году при наступлении немцев, в отличие от митрополита Николая, уходившего на восток вместе с отступающими войсками, митрополит Сергей младший скрылся в крипте Рижского собора от разыскивавших его советских эвакуационных органов, и вышел на поверхность только через несколько дней после прихода немцев. Поскольку до конца своей жизни он остался активно-лояльным митрополиту Сергию старшему и его страстным апологетом перед оккупантами, есть основания предполагать, что целью его перехода на сторону неприятеля

было «подготовить стопы» Местоблюстителю и Московскому церковному управлению на случай, если немцы победят или, по крайней мере, захватят Москву, чтобы сохранить эту администрацию и епископат и в новых условиях, предотвратить хаос юрисдикционных и епископских нестроений, как было в 20-х гг. По описанию прибалтийских церковных деятелей, близко знавших м. Сергия, это был энергичный сорокадвухлетний деятель, тонкий политик и превосходный администратор, ничего не делавший необдуманно. Так что за его решением остаться на немецкой стороне должен был быть какой-то стратегический план.

Политика, которую он взялся проводить под немцами, была слишком рискованной, чтобы подозревать тут личные моменты. Он преследовал две цели, ни одна из которых не должна была априори вызывать симпатии ни немцев, ни балтийских туземцев. Во-вторых, он выгораживал м. Сергия Страгородского, доказывая немцам, что в условиях советского режима это был единственно возможный путь, что Церковь все эти годы была заложницей и что было бы большой ошибкой, если бы немцы поставили на эмигрантов и на карловчан в России. Он доказывал, что карловацкая линия в корне неправильна и что прямая выгода для немцев не упразднить экзархат Московской патриархии на своей территории. Именно его существование убедит советский народ в широте немецкой политики и в ее невмешательстве в церковные дела, выставив их в глазах верующего народа выгодной противоположностью Сталину. Одновременно он сопротивлялся возрождению независимых от Москвы церковных структур латышей и эстонцев. Тут немцы оказались его союзниками.

Дело в том, что относительно религиозной политики в оккупированных частях СССР существовали директивы Розенберга, которые допускали возрождение местной церковной жизни, но предупреждали против создания общенациональных, а тем более межнациональных центральных церковных административных структур. В Прибалтике немцы рассматривали православие как русскую религию и планировали всех православных переселить в будущую Московию — в район южнее и восточнее Ленинграда, присоединив к ним и упорствующих в православии эстонцев и латышей. Поэтому они не сочувствовали попыткам Рижского митрополита-латыша Августина и эстонского Александра возглавить местные территориальные Церкви снова под омофором Вселенского патриарха. Против этих попыток подливал масло в огонь и м. Сергей Воскресенский, убеждая немцев, что константинопольский экзарх на Европу находится во враждебном Лондоне и очень близок к британским политическим кругам, в то время как м. Сергей в Москве находится только в вынужденном и противоестественном союзе с властью, но никогда внутренне не примирился с коммунизмом и советской властью и только ждет момента от нее избавиться. Это сработало. Немцы

разрешили обоим местным митрополитам называться только соответственно Рижским и Таллинским (Ревельским), но без права распространять свою власть на всю территорию. Эстонские и латышские этнические приходы, если хотят, могут связываться с ними. В остальном же и по всей территории верховный митрополит — Экзарх Сергей.

Затем Сергей добился от немецкого военного командования разрешения организовать православную миссию на северо-западных территориях России, занятых немцами, с миссионерским центром во Пскове. И вот первая группа из 15 священников отправилась в августе 1941 г. в Псков. Миссия имела колоссальный успех. Начав с двух еще действовавших приходов на всей обширной территории — от Новгорода до Пскова и Гдова, к 44-му году уже действовало 175 священников, обслуживавших больше 200 храмов. Миссия издавала церковный бюллетень, вела катехизаторские курсы для взрослых, введено было преподавание Закона Божьего во всех школах. Крестить приходилось по сотне и больше в день; богослужения посещало почти всё население Пскова и Острова, например. За богослужениями возносились молитвы за м. Алексия Ленинградского до тех пор, пока советские самолеты не разбросали листовки под его подписью с резко антигерманским содержанием. После этого немцы запретили публично возносить молитвы за него. Но м. Сергей упоминался за литургией до конца, несмотря на то, что он повторно в своих посланиях осуждал и отлучал от служения духовенство, сотрудничающее с немцами.

А где же были в это время карловчане, которые так громко возглашали о своем служении православию в России? Как известно, на территории так наз. Великой Германии немцы допускали только карловацкую юрисдикцию. Но добившись назначения епископа-немца и возведения его в митрополицию звание, и открыв, как обещали Высшему монархическому совету еще в 1921 г. в Бреслау православный богословский факультет в 39-м году (который закрылся через год или два), гитлеровцы изолировали Карловацкий Синод, заставив его остаться не у дел в Югославии, чему карловацкое руководство подчинилось так же покорно, как Московская Патриархия Сталину. Когда в Москве взошел на патриарший трон новый патриарх — Сергей, немцы вспомнили о Карловацком Синоде, привезли его в Вену, туда же подкинули епископа Белостокского, поскольку Белосток входил в распухшую теперь Восточную Пруссию, и Сергия Пражского, с тем, чтобы они торжественно осудили Московский собор. Венское действо под именем «Архиерейского совещания иерархов Православной Русской Церкви за границей» имело место с 21 по 26 октября 1943 г. Совещание постановило, что избрание м. Сергия патриархом недействительно, так как не соответствовало уставу Собора 1917—1918 гг.,

требовавшего полноты церковной с выборами духовенства и мирян по епархиям и присутствия всех епископов, а не всего 19, в то время как только за рубежом и на оккупированной территории в общей сложности более 30 епископов. К концу совещания был принят текст воззвания ко всем верующим Православной Русской Церкви.

Резолюция и воззвание подчеркивают незаконность избрания патриарха, называя это актом не церковным, а политическим. Избрание без присутствия на соборе катакомбных пастырей и мирян, без освобождения из лагерей и привоза на собор арестованных епископов — не действительно. Сергей с его сподвижниками обвиняются в том, что начиная с Декларации 27-го года они — марионетки безбожной власти, принимающие «дары от Сатаны». Воззвание утверждает, что нацисты никак не вмешиваются в дела Церкви, что Совещание — свободный голос «наиболее свободной части Русской Церкви», никакой внешней силой не продиктованный.

Совещание приняло постановление добиваться следующего:

1. Свободного развития православия во всех оккупированных областях и объединение всех «под одним общим церковным возглавлением», т. е. под Карловацким Синодом.
2. Активизации духовенства в борьбе против коммунизма.
3. Предоставления вывезенным в Германию русским рабочим «свободного удовлетворения своих духовных нужд».
4. Введения института военных священников во всех русских воинских частях при Германской армии с тем, чтобы ими ведал тот же Синод, который тут себя называет «Русским церковным центром».
7. Широкого издания духовной литературы для перевоспитания народа, подвергшегося «растлевающему действию большевистского влияния».
8. Создания миссионерского комитета по борьбе с большевистским безбожием.
9. Апологетические радиопередачи.
10. Организации духовных библиотек.
13. Предоставления Церкви права открывать духовные школы, семинарии, пастырские курсы.

Пожалуй, единственное, что из вышеуказанного удалось провести, это прикомандирование к некоторым частям РОА минимального числа священников и несколько больше свободы остовским рабочим для посещения православных богослужений в Германии, а через это и общения с эмигрантами, получения от них кое-какой посильной помощи.

Остальное... Тут в Вене принимались громкие резолюции, а в оккупированных областях велась подлинная миссионерская работа миссиями м. Сергия-младшего, равно как и местным духовенством на Украине, в Белоруссии и юго-западной России.

Вышеуказанное совещание и его постановления поставили м. Сергия в Прибалтике в очень сложное и опасное положение. Совещание явно было результатом политического решения в нацистских верхах. Противодействовать ему значило противостоять немецкой высокой политике. И все же м. Сергей решительно осудил постановления Венского совещания в отношении м. Сергия и его избрания Патриархом. В неопубликованной беседе или меморандуме, найденной в немецких военных документах, м. Сергей Воскресенский убеждал немцев, что необходимо признать избрание Патриарха и использовать его в антибольшевистской пропаганде: допущение Патриарха, возрождение Церкви, мол, является доказательством полного банкротства коммунизма и надо доказывать несовместимость коммунизма и христианства.

И немцы так до конца войны и не допустили карловчан на оккупированные территории. Но линия митрополита-экзарха стоила ему жизни. 28 апреля 1944 г. автомобиль и ехавший в нем из Вильнюса в Ригу митрополит и его спутники были изрешечены пулями. Убийцы, как свидетельствовал спрятавшийся в кустах крестьянин, были в форме немецкой военной службы безопасности. По одной версии он был убит немцами. Сохранилось письмо без даты некоего землевладельца и журналиста Латвии М. Бачманова. Там говорится, что спаслась из машины одна гимназистка, которая спряталась во рву. Она-де свидетельствовала, что это были немецкие Эс-Дэ, опознала одного из них по шраму на лице и запомнила номер машины, который был машиной Эс-Дэ из Каунаса. Бачманов пишет: «После убийства... исчез, а потом был казнен начальник 4-го отдела Эс-Дэ в Ковно... Др. Ашах». Но вот по данным рижского православного священника о. Н. Трубецкого, отсидевшего в советском лагере 10 лет за участие в Псковской миссии, он встретил в лагере человека, бывшего советского партизана, который сообщил, что он участвовал в убийстве митрополита, совершенного по приказу советской разведки, для чего были переодеты в немецкую форму и закамуфлированы под Эс-Дэ. По словам священника, этот заключенный дал такие подробности обстоятельства убийства, которые не оставили в нем сомнения в правдивости рассказа¹⁷.

Тут следует напомнить о том, что в это время происходило в Восточной Украине и в Белоруссии. На Украине возникло сразу две церковные юрисдикции. Одна — за которой пошло не меньше 30% верующих, абсолютное большинство духовенства и все возрождающиеся монастыри — была так наз. Автономная Православная Церковь Украины во главе с Алексием

¹⁷ Письмо Бачманова в Бахметьевском архиве. Дело Е. Миллера, папка: «Манускрипты». Версия о. Николая у Н. Шеметова: Единственная встреча. — «ВРХД», 1979, № 128, с. 249—250.

(Громадским), провозглашенным на Соборе в Почаевской лавре в августе 1941 г. митрополитом-экзархом Московского патриарха. Автономия ее была провозглашена во исполнение соответствующего постановления Поместного Собора 1917—1918 гг. В ней состояло 16 епископов. Другая была возрождением Украинской Автокефальной Церкви. Во главе ее стал архиеп. Поликарп (Сикорский). До войны он был одним из епископов Польской Православной Церкви, как и Алексей (Громадский), но, в отличие от последнего, во время советской оккупации он в Москву не ездил, хотя и служил в составе Московской юрисдикции. Теперь же он утверждал, что никогда к Москве не присоединялся. На этом основании провозгласил себя епископом Польской Церкви. Возрождая автокефалию, с согласия Варшавского митрополита Дионисия, Автокефальная Церковь провозгласила своим главою м. Дионисия. Но немцы, во исполнение указа Розенберга не допускать сильных церковных центров, запретили переезд каких-либо церковных деятелей из западной Польши, так наз. Генерал-губернаторства, на территории того, что было Советским Союзом на июнь 1941 г., так что фактическим главой автокефалии стал Поликарп, возведенный тоже в митрополита. Поликарп был вполне каноническим архиереем, но он стал присоединять к своей церкви остатки автокефальщиков-самосвятов бывшей Церкви Липковского без перерукоположения. Кроме того, как и у липковцев, в числе его епископата из 15 человек было несколько женатых священников. По этим двум причинам и с новой украинской автокефалией не может быть литургического общения. Кстати, если у автономистов все епископы были чистые украинцы, то у автокефалистов два из 15 епископов были великороссы. Немцы, в основном, потворствовали автономистам, где они были в меньшинстве, и автокефалистам там, где последние были в меньшинстве. Украинские политические националисты и бендеровцы, естественно, признавали только автокефалистов и преследовали автономистов, часто убивая священников, особенно в селах, и в конце концов убив и митрополита Алексея, и его епископа Владимир-Волынского Мануила, отомстив ему за переход от Сикорского к автономистам. По наблюдению независимого германского историка Хейера, епископат Автономной Церкви был строго церковным-монашеским, а Автокефальной — скорее политические деятели, чем церковные¹⁸. Характерно тоже, что из автономистских епископов все кроме 5-х остались на месте и после прихода советской власти провели по много лет в ГУЛАГе. Автокефалисты все бежали в Германию.

¹⁸ *Heyer, Friedrich. Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945. Cologne, 1953.*

В Белоруссии немцы всячески старались добиться провозглашения местной Церковью автокефалии. Сначала белорусский епископат сопротивлялся этому, но наконец уступил давлению и немцев и белорусских националистов-сепаратистов, в основном из бывшей польской части Белоруссии. 30 августа 1942 года в Минске собрался Собор, который принял постановление об автокефалии, но с тем, что она войдет в силу только после признания всеми патриархами, чем реально тут же эта автокефалия и была похоронена, так как это требовало одобрения и Московского патриарха. Большинство белорусских епископов тоже эмигрировали в Западную Германию в конце войны, т. е. на каноническую территорию Германского митрополита Серафима, который был членом Карловацкого или бывшего Карловацкого Синода. Так белорусский и украинско-автономный епископат влился в карловацкую юрисдикцию и последняя стала почти монополистом в Западной Германии и Австрии — фактически Церковью новой эмиграции из Советского Союза. Особняком от нее оставались только украинские автокефалисты и латвийские митрополит Августин и епископ Иоанн, сохранявшие верность Константинополю. Августин вскоре умер на покое в 1957 г., а Иоанн скончается в середине 80-х гг. архиепископом Чикагским Православной Церкви Америки. Вне Германии с волной новой эмиграции из Польши было два епископа Польской Православной Церкви при Армии ген. Андерса — они возглавили небольшое число польских православных приходов в Англии под омофором Патриарха Вселенского.

Что же собою представляла главная Церковь новой эмиграции? Возглавлял ее по-прежнему митрополит Анастасий, но он был единственным из подлинно, так сказать географически и исторически, карловацких епископов, оставшимся на своем посту. Весь епископат Дальнего Востока за исключением Иоанна Шанхайского (Максимовича) перешел в Московскую Патриархию. Находившиеся в Маньчжурии епископы Ювеналий, Мелетий и Димитрий (архиепископ, отец Филарета, будущего главы Зарубежного Синода) сомнительно прославились поздравительной телеграммой Сталину по случаю победы над Японией, которую заканчивали следующими словами: «Да благословит и укрепит Вас Господь, дорогой Иосиф Виссарионович, на дальнейшие труды на благо нашей Родины и даст Вам сил и здоровья на многие и многие лета!», на что Сталин ответил: «Прошу передать православному русскому духовенству и верующим города Харбина мой привет и благодарность за заботу о детях и о семьях Красной Армии».

Митрополит Серафим (Лукиянов), назначенный Карловацким Синодом в Париж в конце 30-х гг. и запятнавший себя во время войны очень тесными отношениями с немцами, пер-

вым перешел в Париже под Московскую юрисдикцию во время посещения Франции м. Николаем Крутицким в 1945 г. Другой карловацкий архиепископ Серафим перешел под Москву в Болгарии, как только туда вступили советские войска. Архиепископ Гермоген пошел на сотрудничество с хорватскими нацистами-усташи, возглавив искусственную Хорватскую Автокефальную Православную Церковь, которая существовала для камуфляжа, пока усташи физически уничтожали сербов и сербское православное духовенство. После войны титовцы расстреляли архиеп. Гермогена. Остальные три карловацких епископа умерли за военные годы.

Но вот с примкнувшими епископами из Украины и Белоруссии к середине 1945 г. Синод, возглавляемый Анастасием, уже состоял из 9 иерархов, плюс один епископ в Бразилии, один единственный оставшийся верным Синоду в Китае — Иоанн Шанхайский, который, кстати, в течение года колебался между Москвой и м. Анастасием, что потом послужило одной из причин его травли правыми карловчанами в Сан-Франциско, и 4 епископа останутся у Анастасия в Америке, не признав решения Кливлендского собора 1946 г. о разрыве с карловчанами. В циркулярном письме 1945 г. митрополит Анастасий еще рассчитывал на весь епископат митрополита Феофила в Америке, находившийся в союзе с карловчанами в 1935 году, и на остальных четырех епископов в Маньчжурии и Китае (еп. Виктор)¹⁹, еще не зная, что они перешли под Москву.

Так или иначе, казалось бы в новом составе, с епископатом, находившимся до недавнего времени под Московским омофором и получивши урок легкого перехода своих епископов под Москву, а тем более нежелания кого-либо из них идти в катакомбы и на мученичество (дальневосточный епископат), новосформированный Синод должен был бы стать более терпимым по сравнению со своим довоенным прошлым и своим Венским постановлением. Но ничуть не бывало. Управление делами Синода по-прежнему в руках графа Ю. Граббе, теперь протоиерея о. Георгия, из Высшего монархического совета. Мирское политическое окружение Синода, которое делало его погоду до войны, остается тем же.

10 августа 1945 г. Патриарх Алексий выпустил обращение «Ко всему епископату и духовенству так называемой Карловацкой ориентации», в котором он повторял все Сергиевские обвинения против карловчан, призывал их вернуться в лоно Московской Патриархии, но и с существенной разницей: он не упоминал о какой-либо присяге лояльности советской власти. Митрополит Анастасий в ответе, обращенном даже не к патриарху Алексию, а к русскому народу, обвиняет Русскую Право-

¹⁹ «Церковная летопись». Лозанна, декабрь 1945 г., с. 16—18.

славную Церковь, называя ее советской, во лжи, выслуживании перед атеистическим режимом, предательстве новомучеников своими утверждениями, что гонений на веру в СССР никогда не было, возводя вину за гонения на гонимых. Но хотя бы в этом послании м. Анастасий признаёт п. Алексия «новым возглавителем Русской Церкви». Семнадцатью годами позднее Зарубежный Синод — так карловчане теперь себя называют — уже утверждает, что РПЦ — всего лишь небольшая группа духовенства, пользующаяся правами легального существования и являющаяся игрушкой в руках коммунистов. Это же обращение 1962 года призывает прихожан избегать любых контактов с клириками, поработанными коммунизмом, чтобы избежать их инфильтрации и влияния, и рекомендует не посещать храмов Московской юрисдикции²⁰.

Это уже не тот Анастасий, который на карловацком соборе 1921 года был против политизации, который в 22-м году писал, что «Карловцы получили роковое значение и приобретут себе навсегда негативную память в истории после суда над св. Патриархом» и в том же году после получения в Карловцах распоряжения п. Тихона о роспуске карловацкого ВЦУ требовал точного выполнения приказа Патриарха; а в 25-м году он доказывал подлинность Завещания п. Тихона, оспаривая официальную карловацкую установку²¹. То был молодой архиепископ Анастасий, имевший даже смелость уличать в ереси трактовку искупительной жертвы Христа митрополитом Антонием.

Митрополит Анастасий оказался уже «другим человеком». Он не желал слушать своего бывшего ученика по семинарии профессора-протоиерея Василия Виноградова, отсидевшего 6 лет на Колыме и в других лагерях за веру, когда тот пытался доказывать митрополиту «мученический характер того пути, по которому идет русская иерархия, русское священство в Советской России... М. Анастасию.., как и Вл. Виталию, хочется жить легендой о будто бы существующей в России многочисленной «катакомбной» Церкви... желаемое они выдают за существующее». Этот митрополит Анастасий оставался глух и безучастен, когда другая беженка из СССР — духовный писатель и активный участник церковной жизни и подпольных братств в Ленинграде до 1941 г. — жаловалась ему, что «Православная Русь» перевирает ее статьи о подвижниках и мучениках среди духовенства «Сергиянской» Церкви, превращая

²⁰ Послание Патриарха в «ЖМП», 1945, № 9, с. 9—12; ответ Анастасия в 8-страничной брошюре на английском языке без даты: «A Pastoral Letter to Russian Orthodox People...» (наверное есть и в соответствующем выпуске «Православной Руси»); документ 1962 г. в: «Русская православная Церковь за границей, 1918—1968». Нью-Йорк, 1968, с. 306—315.

²¹ См. его письма кн. Гр. Трубецкому — «ВРХД», № 151, с. 228—230.

их в катакомбников, отвергающих м. Сергия, и что в ответ на ее протесты редакция «Православной Руси» ответила: «Правда для церковного дела в Америке крайне вредна»²².

Многое можно понять в поведении Зарубежного Синода в эти страшные первые послевоенные годы, кроме, конечно, оправдания лжи, как в только что упомянутом официозе Зарубежного Синода; но и тут можно сослаться на печально известные слова Иосифа Волоцкого о «боговдохновенном лукавстве». Ведь, к сожалению, во всех ветвях русского православия — и у староверов, и у никониан, в том числе и карловчан — верх одержало именно иосифлянство, а не чистое учение Нила Сорского, которое ушло в скиты и в некоем переносном смысле по-преимуществу в них пребывает и по сей день. Если «Православная Русь» принимала лукавство и ложь как оружие в свою пользу, почему же она так непримиримо осуждала за этот же грех Патриархию Московскую?

Но вернемся к послевоенным годам. По всей Германии рыскали советские репатриационные миссии, в сотрудничестве с которыми западные союзники вылавливали и выдавали насильно в Советский Союз беженцев оттуда — советских граждан — не только власовцев, но и простых рабочих, колхозников и интеллигенцию. И если в 1945 году м. Анастасий говорит о миллионной массе прихожан в Германии, то через два года их осталось всего тысяч 200. Сталинский террор был только что пережит и всё связанное с Советским Союзом воспринималось как эквивалент НКВД. Помню, школьником в русских беженских гимназиях 1945—1949 гг. я слышал от беженского духовенства, что всё духовенство Московской Патриархии — это чекисты в рясах, без благодати и пр. На этом выросло целое поколение, прошедшее через беженские школы, где законоучительствовало карловацкое духовенство, через молодежные скаутские организации, находившиеся тоже в значительной степени под влиянием своих духовников. Это всё и обеспечило выживание карловацкого духа среди значительной части эмиграции, в частности в Америке, до сего дня, и дало, к сожалению, смену первым поколениям карловацкого духовенства.

А что же в это время происходило с другими русскими православными формированиями?

Начнем с Парижа. Церковь м. Евлогия понесла тяжелые потери во время войны от нацизма. Начались они с отнятия немецким гестапо германских приходов его епархии в пользу карловчан. Во время войны значительная часть паствы м. Евлогия принимала активное участие во Французском движении

²² Письма о. В. Виноградова Владыке Иоанну Шаховскому — «ВРХД», № 150, 1987, с. 253; Наталия Китер — Письмо м. Анастасию.

сопротивления, среди них Оболенская, Борис Вильде и многие другие. Мать Мария и священник Клепинин возглавляли подпольную организацию по спасению евреев, за что и поплатились жизнью в немецких концлагерях. Можно упомянуть, что в отличие от этих действий 2-й Карловацкий Собор в 1938 г. осудил Римско-Католическую Церковь за то, что она выступала против антисемитской политики Гитлера. Тот же Собор выдвинул мифическое обвинение евреев в том, что они якобы пытаются деморализовать христиан, распространяя наркотики.

Отношения между духовенством м. Евлогия и нацистскими оккупантами были натянутыми, мягко говоря. Многие его представители были в тюрьмах и концлагерях, в том числе будущий архиепископ Монреальский Сильвестр. Самого митрополита Евлогия не раз допрашивали в гестапо. Положение этой Церкви еще усугублялось наличием карловацкого митрополита Серафима, тесно сотрудничавшего с немцами и публично клеймившего «евлогийанцев».

Победа Красной Армии вызвала взлет советского патриотизма среди русской эмиграции Франции, как, впрочем, и Америки. Ключнул на эту удочку и престарелый, впадавший явно в детство, м. Евлогий. А вести об открытии церквей и восстановлении погон у советских офицеров его совсем сразили. Тут очень постарался и его иподиакон Рошин, участник французского сопротивления и активист движения сов. патриотов. В избрании патриарха в России дряхлый митрополит видел восстановление нормальной церковной жизни в СССР, отпадение причины для дальнейшего пребывания в составе Константинопольской патриархии, переход к которой официально был оформлен как временный. Теперь Евлогий хотел вернуться в родную Церковь и даже умереть на родине, как он говорил. Рошин действовал посредником между ним и советским послом Богомоловым. 20 ноября 1944 г. м. Евлогий был тайно принят в советском посольстве, где, чтобы купить старика, была даже разыграна такая сцена: пожилая сотрудница посольства как бы невзначай столкнулась с митрополитом в холле и подошла к нему под благословение. При втором посещении была повторена та же сцена с той же сотрудницей. Богомолов обещал митрополиту, что он будет приглашен на Собор по избранию нового патриарха в январе-феврале 1945 г. Евлогий с волнением готовился к полету, но приглашение от Патриарха Алексия, датированное 20 декабря 1944, было вручено митрополиту только 5 февраля, после окончания Собора²³. Богомолов убедил Рошина, что приглашение кто-то саботировал, а посольство, мол, получило его только на-днях. Интересно, что аналогичный трюк был проделан с делегацией на Собор от Американской

²³ Дневник Рошина. ЦГАОР, Фонд 6991с, оп. 2, л. 155, л. 22—32.

митрополии, которая в это время тоже вела переговоры о воссоединении с Московской Патриархией. Делегацию задержали в Сибири якобы из-за плохой погоды и доставили в Москву уже по окончании Собора.

Письмо п. Алексия приглашало м. Евлогия под его омофор без каких-либо условий покаяния, явно показывая этим, что Сергиевские прещения были вынужденным политическим актом и не имели церковного значения.

В августе 1945 г. в Париж прибыл митрополит Николай Крутицкий, сослужил с м. Евлогием и затем выступил на епархиальном собрании 29 августа. Он представил весьма радужную картину возрождения и «независимости» Русской Православной Церкви в СССР и звал присоединиться к Патриархии. Согласно стенографической записи, Евлогий уже был полным младенцем: просился только умереть на Родине, умилялся всем словам м. Николая и покрикивал на профессоров Зеньковского и Карташева и на тех своих священнослужителей, которые подтвердили свое недоверие к советской власти и предупреждали, что переход под Москву невозможен без, во-первых, согласия Патриарха Вселенского, а во-вторых, без гарантии со стороны Москвы, что «Парижская церковь» останется самоуправляющимся экзархатом с теми же правами и полной внутренней свободой, которой она была обеспечена в качестве экзархата Вселенской патриархии. Всё это м. Николай обещал, а в отношении Константинопольской патриархии неправильно информировал собрание, что уже получено согласие последней на возвращение Парижского экзархата в лоно Русской Православной Церкви²⁴.

Однако м. Евлогий считал себя с этого момента экзархом двух патриархов, пока вопрос с Константинополем не выяснится, и возносил за литургией молитвы за обоих, приказав всем храмам своей епархии возносить молитвы по-прежнему за патриарха Вселенского. Иными словами, юридически перехода епархии и экзархата под Москву не было.

(Продолжение следует)

²⁴ Запись пастырского собрания, 29 авг. 1945 г. Архив Хуверовского института, Дело Николаевского, ящ. 144, папка 3, № карт. 5, с. 1—23.

Диакон Георгий ЗЯБЛИЦЕВ

БОГОСЛОВИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Блаженный Августин, учение которого лежит в основании католического богословия, весьма почитаем и в православной традиции, как один из великих отцов неразделенной Церкви. В настоящей статье говорится о связи богословия блаж. Августина с идеями и концепциями античной философии.

Влияние античной философии, и, в особенности, платонизма на бл. Августина († 430 г.) трудно переоценить. Исследование этого влияния позволяет глубже понять и богословские взгляды самого бл. Августина, и послеавгустиновское западное богословие, и общую преемственность мировой культуры. «Платонизм был постоянным „фоном“ размышлений св. Августина,— пишет Э. Жильсон,— философская техника его строилась на базе платонизма»¹. По удачному сравнению Виндельбанда, мир мыслей св. отца «походит на эллиптическую систему, образующуюся движением вокруг двух центров» — философии и Св. Писания².

Сам бл. Августин писал в одном из ранних произведений: «Что касается исследований чистого разума, то уверен, что найду это у платоников между тем, что не противоречит нашей религии»³. Из контекста видно, что под «исследованиями чистого разума» бл. Августин имеет в виду те вопросы о взаимоотношении Бога и мира, прямых ответов на которые он не находит в Писании. И потому обращение к платонизму является для него своего рода подспорьем, которым он свободно пользуется всякий раз, когда встречает у платоников идеи, созвучные библейским. «То, что в доктринах платоников согласуется с верой — св. Августин заимствует, а не согласующееся — исправляет»⁴.

Причину такого интереса к платонизму, по справедливому замечанию французского исследователя Александра Койре, следует искать, прежде всего, в самой истории обращения бл. Августина от манихейских заблуждений к христианской религии: «Св. Августина привело к Богу чтение платоновских книг. Мы все помним незабываемые страницы, где он сам повествует, что именно из этих книг его мятущаяся, растревоженная душа, потрясенная зрелищем царящего в мире зла, поняла, что есть только один Бог, а не два — бог блага и бог зла. Именно платоники утвердили св. Августина в мысли о том, что Бог есть

творящее Благо, неисчерпаемый источник совершенств и красоты»⁵.

В «Исповеди» бл. Августин вспоминает, что когда он сказал Симплициану о чтении книг платоников, Симплициан поздравил его с тем, что он не наткнулся на книги других философов, «полные лжи и обманов», но прочел книги, «проникнутые мыслями о Боге и Его Слове»⁶. Созерцательной душе бл. Августина было близким утверждение идеальной основы мира, божественного присутствия в мире: «Чтение книг платоников надоумило меня искать бестелесную истину: я увидел „невидимое, понятое через творение“»⁷. В плане гносеологии бл. Августин воспринял платоновскую доктрину о знании как «анамнезисе» («припоминании»). Это случай в патристике единственный и тем более поразительный. В плане богопознания бл. Августин воспринял апофатический метод, истоки которого — в платоновском «Пармениде» и «Эннеадах» Плотина. Правда, апофатика бл. Августина не столь яркая, как у восточных отцов. В плане онтологии бл. Августин нашел у платоников, как уже отмечалось, разрешение мучившей его проблемы зла, не противоречившее мысли о благом Боге-Творце, понял, что «зло не есть субстанция»⁸. Наконец, его поразила и триадология Плотина, и прежде всего рассуждения о божественной Ипостаси Сына: «Я прочитал там, не в тех же, правда, словах: „Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог“»⁹.

*

Платоновский идеализм... Вот как пишет о нем католический исследователь Э. Жильсон: «Платон представляется нам, в одном смысле, как отец всякого идеализма, потому что он отождествляет реальное с идеей; в другом же смысле он представляется нам как отец всякого реализма, потому что он повсюду возводит в реальные виды бытия такие понятия, которые, на наш взгляд, могут быть лишь простыми понятиями»¹⁰. Идеи для Платона, действительно, не являются рассудочными абстракциями, как это пытался представить уже Аристотель и его последователи. Идеи — это реальность первичного, духовного плана, это «парадигмы» (образы, сущности) вещей. Идеи вовсе не отрешены от предметного мира, поскольку предметный мир их выявляет. Именно в этом направлении разрабатывал платоновское учение Плотин, говоря об эманации Единого.

Философское умозрение платоников направлено не на абстракции, но на реальность. Эта идеальная реальность описывается у Платона как красота вещей, целокупно же — как «море красоты»¹¹, и, наконец, в абсолюте — как «Прекрасное само-по-себе»¹². Для Плотина это — «Первообразная Красота»¹³,

любовь к которой и есть источник подлинной философии. Плотин пишет, что смотря на красоты чувственного мира, душа не может признать их за истинные, ибо они изменяемы, преходящи, разбросаны в пространстве. И тогда душа убеждается, что красоту формы получают свыше, что они лишь слабые отражения идеальной красоты. Поняв это, душа начинает стремиться к сверхчувственной красоте. А вот как рассуждает об этом бл. Августин: «Дух наш должен быть очищен для созерцания неизменной формы вещей и вечной, всегда себе равной, красоты, которая ни в пространстве не разделяется, ни во времени не изменяется, а сохраняет во всех своих частях единство и тождество, бытие которой люди не признают, хотя она существует действительно и наивысшим образом»¹⁴. Платонический фон этого рассуждения бл. Августина очевиден. Видимый мир, по мнению Платона, есть как бы «подражание» миру идей, а земная красота — небесной. И бл. Августин пишет, что мир «подражает» божественной красоте: «Всё прекрасно по подражанию божественной красоте, по сравнению же с ней — безобразно»¹⁵. Для сравнения приведем еще высказывание св. Григория Нисского, ярко выражающее сходные мысли: «Всё в видимом мире причастно, подчинено идее красоты, является ступенями к созерцанию Прекрасного самого-по-себе»¹⁶.

*

У Платона учение о сверхчувственной красоте связано с идеей «анамнезиса». «Анамнезис» — это «припоминание» той реальности, которую человеческие души созерцали до своего воплощения в земную оболочку, когда, будучи «допущены к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, созерцали их в свете чистом, чистые сами, еще не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом»¹⁷. По Платону, о предсуществовании душ свидетельствует не только некое смутное знание о существовании сверхчувственного мира, но и сама способность сознания абстрагировать, мыслить «вещи сами-по-себе», например, Красоту, Добро, Святость или, в математике, Равенство. Такие понятия помечены «печатью бытия самого-по-себе»¹⁸, т. е. бытия идеального. Итак, «если правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна, то не следует ли нам смело пустаться в поиски и припоминать то, что мы сейчас не знаем, то есть не помним?»¹⁹.

В ранний период творчества бл. Августин увлекается идеей анамнезиса. Вспоминая тезис Платона «искать и познавать — значит припоминать»²⁰, Августин пишет: «Есть некоторый род учения через припоминание»²¹. В согласии с Платоном он «высказывает предположение, что душа приносит с собою в мир

знание о том, что служило предметом ее созерцания в мире сверхчувственном»²². Бл. Августин считает, что в пользу «анамнезиса» свидетельствует даже сам процесс обучения: всякое внешнее, например, словесное научение есть лишь стимул, который помогает раскрыться знанию, уже присутствующему в душе ученика как бы в «свёрнутом» виде. Это внутреннее знание и «является вслед за напоминанием говорящего»²³. Это тем более верно в отношении высших ступеней духовной жизни: здесь ничего нельзя «передать», можно лишь нечто «пробудить», «раскрыть» в душе учащегося.

Одной из глав трактата «О Троице» бл. Августин дает замечательное название: «Любовь стремящейся души, т. е. жажды души знания, не есть любовь к тому, чего она не знает» (кн. 10, гл. 1). В своих рассуждениях бл. Августин отправляется от неоспоримого, на его взгляд, факта присутствия в душе жажды познания Бога и любви к Нему. Но «то, что разум совершенно не представляет, он не может захотеть знать», и «то, что кто-либо совершенно не знает, ни в коем случае не может любить»²⁴. Итак, «понимание, которое открывается в размышлении, (рождается) от знания, которое уже присутствовало в памяти, но сокровенно»²⁵.

В поздний период творчества знание о сверхчувственном бытии бл. Августин объясняет уже иначе: человек непосредственно связан с умопостигаемой и неизменной реальностью, и объяснять ее восприятие «анамнезисом» нет необходимости. Ведь как говорит ап. Павел, Богом мы «живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 28). Очевидно, бл. Августина смущала связь анамнезиса с идеей предсуществования души. Этой идее, в отличие от Оригена, он не находил библейских оснований.

*

Так или иначе, духовные реальности, согласно бл. Августину, всегда присущи душе, но не всегда осознаются. Для созерцания красоты и истины необходимо «очищение» ума: «Красоты нельзя видеть душе, которая обращена на множество отдельных предметов... Душа, вылившаяся из себя самой, рассеивается в некоей беспредельности и истощается до полного нищенства, так как ее природа принуждает ее во всем искать одного, а множество находить его не позволяет»²⁶. Бл. Августин пользуется здесь неоплатоническим учением о «чистом» уме, т. е. сосредоточенном в себе, отрешенном от множественности чувственных восприятий. В соответствии с принципом «подобное познаётся подобным», Плотин считал, что человеческий ум может познать абсолютно простого и единого Бога лишь настолько, насколько сам в простоте и единстве уподобится Ему. Впрочем, уже Платон советовал «тщательнее отреш-

шать душу от тела, приучать ее сосредоточиваться в себе самой»²⁷. В антропологии же Плотина «чистый» ум — это высшая способность человека, собственно божественная «часть» души, одновременно и принадлежащая ей, и являющаяся благодатным даром. «Чистому» уму свойственны простота, единство и покой, т. е. отсутствие рассудочной — дискурсивной деятельности, «помыслов». Посредством «чистого» ума душа может «воспарять» в сверхчувственный мир, общаться с Богом, отчасти познавать Его. Однако возможность адекватного познания Бога платоникки решительно отвергают. Платон считает, что Единое, взятое в абсолюте, в своей запредельности миру, совершенно непостижимо: «нельзя ни назвать Его, ни высказаться о Нем, ни составить себе о Нем мнения, ни познать Его»²⁸. Другое дело — Единое, присутствующее в творении, в мире множественности как принцип единства: «есть для Него имя и слово, оно именуется и о нем высказываются, и всё, что относится к другому (т. е. материальному миру), относится и к Единому»²⁹. Развивая это учение, Плотин предложил разделять в Боге сущность и энергии (действия): «Субстанция Первоединого одна, энергии же множественны. Это возможно лишь в том случае, если энергии отличны от субстанции, в противном случае в Единое вносится множественность»³⁰. Энергии, или действия являют присутствие Бога в тварном мире, Бог в них-то и познается, хотя и не адекватно, ибо Его простое бытие не имеет «качеств». Мы как бы познаём Причину по ее следствиям, но отрицая в Ней тварные признаки следствий. «Единый в своем существе непостижим, познаётся же в том, что от Него происходит»³¹.

Бл. Августин разделяет общую апофатическую тенденцию платоников. «Исходя из идеи бесконечности Бога, он не допускает Его полного познания; исходя из идеи нематериальности Бога, он настаивает на неприменимости к Нему всех понятий, извлеченных из чувственного мира»³². Он пишет, что «об Отце Вселенной в душе нет другого познания, кроме знания, каким образом она не знает Его»³³; что «высочайший Бог лучше познается неведением»³⁴. Но в одном пункте бл. Августин расходится с платониками: разделения в Боге сущности и энергий он не признаёт, такое разделение кажется ему слишком искусственным. Бог, полагает он, имеет бытие абсолютно простое: для Него быть и быть Премудрым или Благим — одно и то же. Сущность Божия есть множественная простота или простая множественность. Сущность не возвышается над свойствами или действиями в качестве абсолютно непостижимого бытия. Поэтому бл. Августин, например, полагает, что Моисей познал сущность Бога, насколько это доступно тварному уму. Для восточных отцов такое мнение, конечно, совершенно неприемлемо: Ориген, св. Афанасий, св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, св. Максим Исповедник, св. Григорий

Палама и многие другие считали необходимым различать сущность и энергии. А на Западе победила точка зрения бл. Августина: учение о постижимости сущности Божией было разработано Фомой Аквинским, а в качестве вероучительного определения было выражено папой Бенедиктом XII в 1336 году.

Несовершенство богопознания бл. Августин объясняет лишь неспособностью человеческого ума всецело уподобиться божественной простоте: Бог «истиннее мыслится, чем изображается словом, и истиннее существует, чем мыслится»³⁵. И еще одно важное отличие: богопознание у неоплатоников предполагает духовный экстаз, отрешение не только от чувственно-наглядных представлений, но и от мышления как такового. Приближаясь к Первоединному, говорит Плотин, душа пренебрегает мышлением, вся превращается в любовь, ибо «мышление есть движение, а она не хочет быть в движении»³⁶. Для блаженного же Августина созерцание — это всегда богомыслие. Французский исследователь Ш. Буйе отмечает: «Плотин считал, что восхождение ума к Единному является религиозным актом. Ум поднимается, упрощаясь и обогащаясь. Св. Августин делал то же, но более упорядоченно»³⁷. «Более упорядоченно» — означает, что созерцание у бл. Августина носит интеллектуальный характер. Не случайно Ш. Буйе (ссылаясь на исследования Butler'a) сравнивает бл. Августина в этом отношении со св. Григорием Нисским: «Описание Августином интеллектуального экстаза такое же, как у св. Григория»³⁸. Думается, впрочем, что это верно лишь отчасти: экстатический момент у св. Григория выражен отчетливее. Ум, по св. Григорию, должен «отрешиться от всего», стать «как бы вне себя», чтобы «увидеть невыразимую и непостижимую Красоту в блаженном исступлении»³⁹. Августин в «Исповеди» тоже однажды говорит об экстатическом «выходе» ума из тварного мира: «Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах, воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и всё, что проходит и возникает, если наступит полное молчание, то услышим Его Самого... как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к вечной Мудрости»⁴⁰. Итак, ум, по св. Григорию, видит «непостижимую Красоту»; а по бл. Августину — быстрой мыслью прикасается к «вечной Мудрости». Это состояние бл. Августин также называет «минутой постижения»⁴¹. Кроме того, следует отметить, что вышеприведенное рассуждение бл. Августина о духовном экстазе есть отчасти парафраз Плотина: «нужно сосредоточиться с такой полнотой, чтобы сознание не тревожилось телесными движениями, ...чтобы всё окружающее замолкло: и земля, и море, и воздух, и величественное небо...»⁴².

*

Вопрос о природе зла — один из важнейших в онтологии бл. Августина. Плотин учил, что «зло следует понимать как умаление (недостаток) добра»⁴³, что зло не создано Богом, а потому не имеет субстанции. Так считает и бл. Августин: «Что же иное следует называть злом, как не недостаток добра?»⁴⁴. Э. Жильсон описывает августиновскую доктрину следующим образом: «Бог — полнота бытия, значит, абсолютное, неизменяемое бытие. Созданная из «ничего» природа человека добра как таковая. Добро соответствует бытию, из чего следует, что и противоположность добра, которым является зло, может рассматриваться лишь по отношению к бытию. Строго говоря, зла не существует. То, что обозначается этим понятием, сводится к частичному отсутствию добра в природе, которая должна была бы им обладать. Именно эту мысль выражают, говоря, что зло — недостаток. Падшая природа дурна в той степени, в какой поражена грехом, но является добром как таковая. Она является добром, за счет которого существует зло, и без которого зло не могло бы существовать. Это позволяет объяснить наличие зла в мире, созданном благим Богом»⁴⁵.

Зло, полагает бл. Августин, состоит в изменяемости субстанций к худшему, для разумных же существ — в «любви к благу низшему вместо высшего»⁴⁶. Описывая процесс «умаления добра», бл. Августин выделяет три основных момента: колебание свободной воли, незнание и похоть. «Причина добра лежит в благодати Божией, а зла — в воле изменяемого добра, отступающей от добра неизменного, сначала в воле ангела, потом человека. Это есть первое зло разумной твари, т. е. первый недостаток добра. Потом уже и помимо воли человека подкралось незнание того, что нужно делать, и страстное влечение (похоть) к тому, чего нужно избегать, спутником же их явились ошибка и скорбь»⁴⁷. (Ср. у Оригена: «Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло, ибо известно, что зло есть недостаток добра. Отсюда вытекает, что в какой мере кто-нибудь отпадал от добра, в такой же мере он предавался злу»⁴⁸.)

Следует вспомнить, что Платон тоже говорил о зле как ошибке, заблуждении души, а в качестве причины зла прозрачно намекал на материю, которую, в ее противоположности божественному единству, в ее изменчивости и бесформенности характеризовал как «небытие»⁴⁹. Плотин также считал, что «материя — причина зла, изначальное зло»⁵⁰. Материя есть «основа и вместилище форм»⁵¹, сама же — «форм не имеет»⁵². Она есть «мертвенное нечто», «бездна вещества», «небытие»⁵³, сама изменчивость, безмерность, полный недостаток всего.

И когда идеальная сущность придает материи форму, получается некое смещение добра и зла.

Эти идеи на Востоке отчасти поддержал Ориген, делая, впрочем, акцент не на материи, а на тварности: «Разумная природа, изменчивая и превратная вследствие своей тварности, имеет как добродетель, так и злобу — не субстанциальную, а случайную»⁵⁴. Бл. Августин, рассуждая в том же духе, подчеркивает, что причина изменчивости субстанций к худшему состоит в том, что мир сотворен из «ничего». Понятие «ничто» имеет смысл лишь отрицательный: «Бог создал небо и землю не из своей субстанции»⁵⁵. Из «ничто» Бог создал «нечто» — бесформенную материю, которая «в силу своей изменчивости способна принимать все формы»⁵⁶. Мир уже оформленной материи есть тоже «воплощение самой изменчивости»⁵⁷, которая и является предпосылкой зла. Для разумных существ это, прежде всего, греховная изменчивость воли, которую бл. Августин определяет как «добровольное уклонение от высшей сущности и невольное страдание в низшей»⁵⁸. Но несмотря на возможность ухудшения, по происхождению своему «никакая субстанция или сущность не есть зло»⁵⁹; «всякая природа, поскольку она — природа, есть добро»⁶⁰.

*

Поскольку бытие у платоников отождествляется с благом, а источником бытия является Бог, то Он — и источник блага, и Верховное Благо. Причиной сотворения мира, по Платону, является благодать Творца: «Он был благ... Он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны Ему»⁶¹. Хотя в Св. Писании (Быт. 1, 1) не говорится о причине сотворения мира, тем не менее, учение о творении по благодати Божией, как не противоречащее Писанию, стало в патристике общепринятым. (Св. Иоанн Дамаскин: «Бог по преизбытку благодати восхотел, чтобы произошло нечто, что в будущем пользовалось бы Его благодеяниями и было причастно Его благодати»⁶². Преп. Максим Исповедник: «Бог вседовольный привел твари из небытия в бытие, чтобы они, причащаясь Его благодати, наслаждались»⁶³.) Бл. Августин также отражает это учение: «От полноты благодати Твоей возникла вся тварь»; «Ты творил не по нужде, а от полноты благодати Твоей»⁶⁴.

Но в определении благодати Творца у Платона есть не только бытийная сторона. Творец желает, чтобы вещи были «подобными Ему», т. е. совершенными, несли в себе отпечаток идеальной гармонии и красоты: «Невозможно, чтобы Тот, Кто есть высшее Благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим»⁶⁵. Но в то время как космос лишь «причастен» красоте, Бог есть «Прекрасное само-по-себе»⁶⁶. И бл. Августин

воскликает: «Прекрасно всё созданное Тобой, и несказанно прекрасен Ты, Создатель всего»⁶⁷. (Сравн. у св. Григория Нисского: «Бог — Единое по природе Прекрасное, причина всякой красоты и блага»⁶⁸.)

*

В триадологии Плотина бл. Августина не могло не поразить утверждение божественности ипостаси Сына (божественного Ума). Напомним замечательное место из «Эннеад», посвященное Сыну: «Бог рождает безболезненно Сына неизреченной красоты, а через Него и всё прочее творит, и в Нем же всё созданное сохраняет без всякого усилия. Он (Сын), в радости за жизнь своих созданий и из любви к ним, всех их к себе обратил, утвердил своей всемогущей силой и наслаждается созерцанием их красоты и сиянием в них собственного величия»⁶⁹. Однако ипостась Сына, будучи Богом, в то же время по достоинству ниже Отца, ибо в Отце — абсолютное единство бытия, а Сын, будучи миром идей, имеет бытие не абсолютно единое, но «едино-многое». «Ум есть бытие не простое и единое, а ноуменальный синтез, ибо созерцает многое»⁷⁰. «В Первоедином не определены формы бытия, а Ум — есть Причина определенности», «реальная потенция всего»⁷¹. Ум, в свою очередь, рождает ипостась «Мировой Души», «которая производит все формы жизни»⁷², но по своему божественному достоинству ниже Сына.

Сопоставим с этой неоплатонической доктриной следующее рассуждение бл. Августина: Сын «предшествовал как форма всего, вполне заключая в Себе то Единое, от которого имеет свое бытие, так что всё сущее, поскольку оно подобно Единому, произошло через эту форму»⁷³. Самая мысль здесь, конечно, платоновская: Отец отождествляется с Единым, Сын же содержит в Себе весь мир идей или форм, выявляющих единство в тварном мире. Бл. Августин не случайно называет Сына «формой всего». Ведь по Плотину, «для материальных предметов благо есть форма, и по мере восхождения к Богу форма высвобождается от материи»⁷⁴. Так что Сын и для Плотина форма всего или своего рода форма форм.

Но, по-видимому, также не случайно, а в целях полемики с утверждением неравночестности Отца и Сына, бл. Августин подчеркивает, что Сын «вполне заключает в Себе то Единое, от Которого имеет бытие», иначе говоря, утверждает полное равенство Отца и Сына. Здесь — водораздел между неоплатонической и августиновской триадологией.

Французский исследователь А. Солиньяк делал тот же вывод, сравнивая следующие отрывки из «Исповеди» и «Эннеад»⁷⁵.

«Сын, обладая свойствами Отца, не был самозванцем, считая Себя равным Богу, Он ведь по природе своей и есть Бог».

(Исповедь, VII, 9, 14)

«Мы говорим, что Ум — образ Единого; выражаясь более ясно, нужно, чтобы рожденное Существо было подобно Единому, чтобы между Ним и Единым было сходство, подобное сходству света с солнцем».

(Эннеады, V, 1, 7)

Бл. Августин здесь описывает прочитанное у платоников, но ориентируется также на текст Послания к филиппийцам (2, 6), где речь идет о Сыне как «Образе Божием». Плотин тоже говорит о Сыне (Уме) как «образе Единого». Но если бл. Августин имеет в виду равенство Сына Отцу, то у Плотина — это лишь сходство или подобие. Поэтому бл. Августин, «чтобы утвердить равенство»⁷⁶, не использует ни слова «сходство», ни сравнений, его иллюстрирующих.

*

Не все исследователи положительно оценивают связь бл. Августина, да и вообще христианского богословия, с платонизмом. Например, Л. Борос считает, что «неоплатонизм был таким же искушением для Августина, как манихейство»⁷⁷. С позиций плоского рационализма Борос заявляет: «От материалистического дуализма (манихеев) Августин „шарахнулся“ к спиритуалистическому монизму, к технике принуждения Божией милости человеческими усилиями»⁷⁸. По мнению Бороса, «индивидуализм», «субъективизм» и «спиритуализм» в богословии бл. Августина — следствия «искушения платонизма».

Для православного богословия такая позиция неприемлема, поскольку равнозначна обвинению в «субъективизме» и «спиритуализме» всей святоотеческой литературы. Семена евангельского Откровения принесли «сториный плод» в святоотеческом богомыслии, ибо упали на культурную почву греко-римского мира, промыслительно к тому подготовленную. «Философы не рождены были для того, чтобы отвратить мысль своего народа от идольского суеверия»⁷⁹, — говорит бл. Августин. Однако их прозрения были необходимой ступенью божественного Откровения. Платону приоткрылась даже тайна Св. Троицы как «трех Первопричин»⁸⁰: Блага (Отца), Божественного Ума и Мировой Души⁸¹. Несколько веков спустя, по слову бл. Августина, «чистейший образ Платона воссиял в Плотине»⁸². И Плотин, последний великий представитель античной философии, словно вручил христианским отцам ее наивысшие достижения. Отцы Церкви, принимая этот дар, «бесстрашно впитывали в

себя философские учения, синтезировали их в своем богословском сознании»⁸³. И в этом проявилась не слабость христианства, но его сила, его величие как мировой, универсальной, всеобъемлющей религии.

- ¹ *Gilson E.* La philosophie au moyen âge. Vol I, Paris, 1976, p. 126.
- ² *Виндельбанд В.* История древней философии. СПб., 1893, с. 337.
- ³ *Бл. Августин.* Против академиков. Творения, ч. 2. Киев, 1905, с. 103.
- ⁴ *Gilson E.* The Elements of Christian Philosophy. New York, 1963, p. 309.
- ⁵ *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 59.
- ⁶ *Бл. Августин.* Исповедь, кн. VIII, 2, 3,— «Богословские труды», 19, М., 1978, с. 138.
- ⁷ Там же, кн. VIII, 20, 26; с. 136.
- ⁸ Там же, VII, 12, 18; с. 133.
- ⁹ Там же, кн. VII, 9, 13; с. 131.
- ¹⁰ *Gilson E.* L'être et l'essence. Paris, 1940, p. 24.
- ¹¹ *Платон.* Пир, 210d. Сочинения, т. 2, М., 1970, с. 142.
- ¹² Там же, 211d, с. 142.
- ¹³ Эннеады, V, 9, 2; в журн. «Вера и разум», 1898—1890.
- ¹⁴ *Бл. Августин.* Об истинной религии, гл. 3; Творения, ч. 7, Киев, 1912, с. 4.
- ¹⁵ *Бл. Августин.* О порядке. Творения, ч. 2, с. 222.
- ¹⁶ *Св. Григорий Нисский.* О девстве. Творения, ч. 7, М., 1865, с. 336.
- ¹⁷ *Платон.* Федр, 250c; т. 2, с. 186.
- ¹⁸ *Платон.* Федон, 75d; т. 2, с. 38.
- ¹⁹ *Платон.* Менон, 86b; т. 1, с. 392—393.
- ²⁰ Там же, 81d; с. 385.
- ²¹ *Бл. Августин.* Об учителе, гл. 1. Творения, ч. 2, с. 419.
- ²² *Попов И. В.* Личность и учение бл. Августина. Ч. 2, Серг. Посад, 1917, с. 184.
- ²³ Об учителе, гл. 14; с. 472.
- ²⁴ *S. Augustin.* De Trinitate, X, 1, 1 (PL, t. 42, col. 972).
- ²⁵ De Trinitate, XV, 21, 40 (PL, t. 42, col. 1088).
- ²⁶ О порядке, кн. 1, гл. 1. Творения, ч. 2, с. 142.
- ²⁷ *Платон.* Федон, 67c; т. 2, с. 26.
- ²⁸ *Платон.* Парменид, 142a; т. 2, с. 428.
- ²⁹ *Платон.* Парменид, 155e; т. 2, с. 456.
- ^{30—31} Эннеады, V, 3, 12.
- ³² *Попов И. В.* Личность и учение бл. Августина. Ч. 2, с. 353.
- ³³ О порядке; ч. 2, с. 219.
- ³⁴ Там же, с. 215.
- ³⁵ *Бл. Августин.* О Троице;—цит. по кн. И. В. Попова, ч. 2, с. 367.
- ³⁶ Эннеады, VI, 5, 35.
- ³⁷ *Boyer Ch.* St. Augustin. Vol. 3, Paris, 1937, p. 1114.
- ³⁸ Ibidem, p. 1119.
- ³⁹ *Св. Григорий Нисский.* О молитве; ч. 1, с. 404; О девстве; ч. 7, с. 333.
- ⁴⁰ *Бл. Августин.* Исповедь, IX, 10, 25.— «Богословские труды», сб. 19, с. 156.
- ⁴¹ Там же, с. 156.
- ⁴² Эннеады, V, 1, 2.
- ⁴³ Там же, III, 2, 5.
- ⁴⁴ *Бл. Августин.* Энхиридион Лаврентию, гл. XI. Творения, ч. 11, с. 8.
- ⁴⁵ *Gilson E.* La philosophie..., vol. I, p. 133—134.
- ⁴⁶ *Бл. Августин.* Об истинной религии, гл. 20; ч. 7, с. 30.
- ⁴⁷ Энхиридион Лаврентию, гл. XXIII—XXIV; с. 21.
- ⁴⁸ *Ориген.* О началах, кн. II, гл. IX, § 2. Казань, 1899, с. 152.
- ⁴⁹ *Платон.* Софист, 228e, 258e; том 2, с. 339, 384.
- ⁵⁰ Эннеады, I, 8, 14.

- ⁵¹ Там же, II, 4, 2.
⁵² Там же, I, 8, 9.
⁵³ Там же, III, 6, 7.
⁵⁴ О пачалах, кн. IV, § 35; с. 381.
⁵⁵ Исповедь, XII, 7, 7; с. 197.
⁵⁶ Там же, XII, 6, 6; с. 197.
⁵⁷ Там же, XII, 8, 8; с. 197.
⁵⁸ Об истинной религии, гл. XL; с. 65.
⁵⁹ Там же, гл. XXIII; с. 36.
⁶⁰ Энхиридион Лаврентию, гл. XIII; с. 9.
⁶¹ Платон. Тимей, 29е; т. 3(1), с. 470.
⁶² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, кн. II, гл. 2. СПб., 1894, с. 45.
⁶³ Преп. Максим Исповедник. О любви, III, 46. «Добротолюбие», т. 3, с. 148.
⁶⁴ Исповедь, XIII, 2, 2; XIII, 4, 5; с. 210, 211.
⁶⁵ Платон. Тимей, 30b; с. 471.
⁶⁶ Платон. Пир, 211e; т. 2, с. 143.
⁶⁷ Исповедь, XIII, 20, 28; с. 218.
⁶⁸ Св. Григорий Нисский. О девстве; т. 7, с. 340.
⁶⁹ Эннеады, V, 8, 12.
⁷⁰ Там же, VI, 4, 2.
⁷¹ Там же, V, 1, 7.
⁷² Там же, VI, 7, 13.
⁷³ Об истинной религии, гл. XLIII; ч. 7, с. 71.
⁷⁴ Эннеады, V, 5, 27.
⁷⁵ Verwilghen A. Christologie et spiritualité selon Saint Augustin. Paris, 1955, p. 55.
⁷⁶ Ibidem, p. 55—56.
⁷⁷ Boros L. Aurelius Augustinus. Aufstiege zu Gott. (s. I.) 1982, S. 19.
⁷⁸ Ibidem, S. 20.
⁷⁹ Об истинной религии, гл. II; ч. 7, с. 3.
⁸⁰ Платон. Письма; т. 3(2), с. 511.
⁸¹ Тимей; с. 469, 474.
⁸² Бл. Августин. Против академиков, III, 18.
⁸³ Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1960, с. 48.

Диакон Всеволод ЧАПЛИН

КАТЕХИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ БОГОСЛУЖЕНИЕ: НЕИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ

Знают ли у нас богослужение? Вопрос этот кому-то может показаться оскорбительным: неужели в Русской Церкви, где так сильна литургическая традиция, можно вести речь о незнании верующими ее основ? Однако именно сейчас, когда формируются общецерковные концепции духовного просвещения, нам необходимо спросить самих себя: на каком уровне находятся знания прихожан о богослужении? Да и стремятся ли они внимать службе Божией?

Вот что показал опрос, проведенный Великим постом в одном из крупных московских приходов среди постоянных, активных прихожан. На вопрос, память каких святых праздновалась в прошедшее воскресенье, из 25 опрошенных ответил один человек. Тему воскресного Евангелия также вспомнил лишь один прихожанин. Содержания, хотя бы примерного, одного из изменяемых песнопений субботнего всенощного бдения не раскрыл никто.

Те же самые вопросы — о памяти святых, теме евангельского чтения и содержании хотя бы одного тропаря, кондака, стихир, — были заданы 22 прихожанам, бывшим в день опроса за литургией, а накануне — за великим повечерием и утреней. Празднуемых в этот день святых правильно назвали два человека, тему евангельского чтения — семь. Что же касается вечернего богослужения, то никто из опрошенных не только не мог сказать, что за ним пелось или читалось, но попросту не знал, как оно называется.

Богатейшая духовная сокровищница Православия, собранная трудами святых подвижников разных времен и народов, даже не раскрыта большинством наших верующих. И сегодня, когда мы теряемся в поисках приемлемых для Русской Церкви форм катехизации, когда создается множество образовательных структур, заимствованных у западного христианства и в принципе весьма неплохих, но почему-то с трудом приживающихся в русских приходах, — нам полезно вспомнить о той форме духовного образования, которая существовала в России искони.

Этой проверенной веками формой была катехизация через богослужение. Она давала прекрасную систему богословских знаний — систему не схоластически-отвлеченную, не зазубренную, не вымученную бездумным повторением, а органично пронизывающую весь жизненный уклад человека. В центре богослужения находится Евхаристия — основа всякого подлинного духовного развития личности. Вокруг нее, вокруг Живого Христа, концентрируются душеполезные знания и христианский опыт. Учение о сокровенных тайнах веры, наставления в мо-

литве и благочестивом образе жизни, рассказ о многообразных ликах святости — всё это может быть почерпнуто из текстов православных молитв и песнопений. А с чем сравнить воспитательное значение устава евангельских и апостольских чтений, круга православных постов и праздников, всего церковного года, каждый день наполняющего храмовое действо новым содержанием и вплетающего в нашу живую молитву всю полноту мудрости церковной! «...Где непосредственное выражение духовного опыта? — спрашивает о. Павел Флоренский. — Где духовный опыт наименее переработан? — В молитвах и песнопениях, — в богослужении: богослужение есть самое значительное и существенное отправление жизни церковного тела. Свидетельство богослужения — свидетельство надежнейшее».

Именно в нем, в богослужении — истоки духовного ведения наших не книжных предков. Именно на его основе создавалось на Руси православное мирозерцание. Не имевшие ни воскресных школ, ни библейских часов, ни должного количества образованных пастырей, русские люди были пронизаны благовестием Церкви, постигавшимся ими во время богослужения. Даже пословицы и поговорки, даже календарные приметы — всё это теснейшим образом связано на Руси с церковной традицией!

Бесспорно, данный путь духовного воспитания, как и всякий другой, не идеален. Каждому из нас хорошо известно, как цепко вплелись в традиционные религиозные представления элементы язычества, как легко превращается подчас христианский быт в «бытовое христианство»... Но, помня, что леность идущего не оскверняет пути, давайте задумаемся: а было бы наше духовное невежество столь чудовищным, если бы глубина содержания богослужебной традиции стала достоянием осознанного восприятия каждого молящегося?

Чтобы сделать богослужение понятным, вовсе не обязательно переводить его на русский язык. (Хотя, возможно, имело бы смысл вести по-русски службу в некоторых из городских храмов — для желающих.) И не обязательно направлять прихожан «стройными рядами» на курсы церковнославянского. Мало того, вряд ли помогут здесь и «классы» по изучению литургики (которые, кстати, никогда не охватят весь приход). Разъяснение богослужения, толкование церковного календаря должно, думается, быть органично связано с самой церковной службой, помогать молящимся участвовать в ней каждый конкретный день.

Для этого нужно совсем немного. Священник или катехизатор-мирянин за 10—15 минут до начала вечернего богослужения может вкратце поведать о житиях празднуемых святых, указать тему Евангелия, подчеркнув связь этого текста с ближайшими рядовыми или с празднованием дня, рассказать о

месте данного дня в Октоихе или Триоди и, наконец, раскрыть смысл важнейших изменяемых молитвословий и песнопений (в первую очередь тропарей и кондаков), объяснив при этом, кому они посвящены и из каких богослужебных книг берутся. Особого объяснения требует богослужение великопостное.

Весьма полезным было бы возрождение в современной Церкви традиции чтения синаксарей, которые нужно переработать для восприятия верующих нашего времени. Синаксари могли бы читаться, по традиции, после 3-й и 6-й песней канона, или в удобные для этого моменты за утренним богослужением — во время исповеди перед литургией (если священник один, а часы уже прочтены), причащения духовенства и мирян, целования креста после отпуста литургии.

Сведения о празднованиях и богослужении каждого дня месяца или недели могут публиковаться в церковной прессе. (Добрый пример таких публикаций подан рядом «Епархиальных ведомостей».) Такой «толковый календарь» мог бы очень пригодиться в каждом храме — повесив его на паперти, священник одним этим мог бы серьезно помочь своей пастве лучше узнать богослужение.

Бесспорно, катехизация через богослужение не должна ограничиваться лишь этими формами. Для тех, кто стремится к углубленному изучению литургии, кто готовит себя к клиросному послушанию и другим видам церковного служения, могут быть организованы специальные семинары, изданы учебные пособия.

Однако ищущий обрящет. Тем же, кто мятется в поисках духовного ориентира, мы не можем сейчас — при слабости нашей катехизической литературы — предложить лучшего пути к духовному ведению, чем обращение к литургическому богатству Церкви. Богослужение вполне способно сформировать духовный облик православного христианина — способно так, как вряд ли могут это сделать современные катехизисы. Стимулирует оно и к изучению других областей христианских знаний — вопросы, возникающие у участника богослужения, вызовут у него интерес к Священному Писанию и Преданию Церкви, богословским предметам и церковно-славянскому языку.

Мы, христиане, веруем в незыблемость обетования Господа и Спасителя: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Мф. 18, 20). Реальное присутствие Божие среди молящихся, боговдохновенность церковной богослужебной традиции, построенной на правой вере и живой связи с Господом Иисусом, — вот тот краеугольный камень, на котором только и может строиться подлинное духовное просвещение. И если основание народной христианской школы будет положено на этом камне — возводимое нами здание вовек не сокрушится.

СОДЕРЖАНИЕ

К читателям	1
<i>Митрополит Антоний Сурожский. Соблазн разъединения</i>	1
<i>Проф. Н. Н. Глубоковский. Православие по его существу</i>	3
<i>Проф. Д. В. Поспеловский. Из истории русского церковного зарубежья</i>	19
<i>Диакон Георгий Зяблицев. Богословие блаженного Августина и античная философия</i>	65
<i>Диакон Всеволод Чаплин. Катехизация через богослужение: неиспользованные возможности</i>	77

По заказу ОВЦС Московского Патриархата.
МП «Боргес». Москва, Маломосковская, 21
Сдано в набор 30.07.91. Подписано в печать 18.09.91.
Заказ № 294. 60×90/16. 5 п. л. Тираж 4500 экз. Цена 2.50